



EL HISTORIADOR COMO PENSADOR: VIOLENCIA Y MEMORIA. EL CASO COLOMBIANO

Tesis doctoral que presenta el Mag.
ALBERTO ANTONIO BERÓN OSPINA

En el Programa de Doctorado en Historia de América Latina. Mundos Indígenas
Universidad Pablo de Olavide. Sevilla.
Departamento de Geografía, Historia y Filosofía
para la obtención del Grado de Doctor

Director:
Dr. Manuel Reyes Mate Rupérez

Tutor por el Programa y el Departamento
Dr. Juan Marchena Fernández

Sevilla, junio 2014

**EL HISTORIADOR COMO PENSADOR:
VIOLENCIA Y MEMORIA.
EL CASO COLOMBIANO**

ALBERTO ANTONIO BERÓN OSPINA

DEDICATORIA

A todos aquellos y aquellas que antes de mí han abordado el tema de la memoria. A los que ya no están, como mi madre, que no sabía mucho sobre lo que era un doctorado, pero que siempre estuvo a mi lado. A Juan Andreo, historiador de América, y a Joaquín Herrera, filósofo de los derechos humanos. Pero también a esos amigos cuya presencia entró en paréntesis y que siguen vivos en mi corazón. A Valeria, mi hija hermosa, a quien este trabajo le podrá servir de luz.

AGRADECIMIENTOS

El presente trabajo se pudo cristalizar con las lecturas y el apoyo filosófico del maestro Reyes Mate, y con los debates y las claridades sobre el mundo latinoamericano del historiador, amigo y maestro Juan Marchena. Pero también con el ejemplo académico de Lucía Provencio. Ellos han sido una esperanza en tiempos de confusión. Y, desde luego, con la amistad, la alegría y la colaboración investigativa de los muchachos de “la regeneración”; con los ajustes técnicos que llegaron de las cumbres del Galeras, ese sur cálido y verde que se llama Nariño; con los estudiantes y los profesores de la licenciatura en *Etnoeducación y desarrollo comunitario* de la Universidad Tecnológica de Pereira, donde hemos podido hablar y discutir acerca de víctimas y memoria, de los vencidos y de las víctimas de la historia. A todos ellos muchas gracias.

CONTENIDO

INTRODUCCIÓN. Un filósofo en tiempos de peligro.....	7
CAPÍTULO 1. LA MEMORIA.....	20
1.1 Hacia una sociología de la memoria.....	21
1.2 Memoria y Nuevo Pensamiento.....	28
CAPÍTULO 2. LA HISTORIA.....	47
CAPÍTULO 3. EL LENGUAJE EN MOMENTOS DE PELIGRO.....	60
3.1 El Ángel de la Historia como alegoría de un lenguaje en caída.....	67
3.2 El lenguaje y el consejo.....	69
CAPÍTULO 4. VIOLENCIA: EL CASO COLOMBIANO.....	75
CAPÍTULO 5. ACERCA DE CÓMO HA SIDO NOMBRADA LA VÍCTIMA EN LOS SUCESIVOS CONFLICTOS COLOMBIANOS.....	83
5.1 La víctima en la segunda mitad del siglo XIX.....	83
5.2 La masacre de las bananeras o el caso ejemplar para borrar la víctima.....	87
5.3 1948: La víctima en el olvido.....	89
5.4 Violencias contemporáneas: la visibilización de la víctima.....	91
CAPÍTULO 6. EL DESPLAZADO: LAS VOCES DE LAS VÍCTIMAS SON LAS VOCES DEL SUFRIMIENTO.....	94
6.1 El testimonio como resistencia.....	97
6.2 El poder sobre el cuerpo.....	100
6.3 Cuerpo y grito.....	104
6.4 La muerte de la muerte.....	105
6.5 La voz del desplazado.....	107
6.6 La construcción del personaje testimonial.....	109
6.7 Memorias dolorosas.....	110
6.8 El escritor doliente frente a la barbarie que no cesa.....	114
6.9 La narrativa testimonial de las masacres desde el colectivo: Memoria Histórica.....	119
6.10 Masacre Étnica.....	124

CAPÍTULO 7. EL TESTIMONIO DESDE LA NARRATIVA MILITANTE:	
ALZAR LA VOZ A PESAR DE TODO.....	128
7.1 ¿Qué hacer con los recuerdos?.....	129
7.2 “Desclandestinizar” la palabra.....	132
7.3 El caso de la UP visto desde la escritura testimonial.....	139
CAPÍTULO 8. ERAN LA VOZ DE LOS MURMULLOS, VOCES QUE PROVENÍAN	
DE LA SELVA.....	149
8.1 Del Holocausto a las “cárceles del pueblo”.....	151
8.2 El texto testimonial, dos maneras de llegar a él.....	154
8.3 La experiencia estética.....	156
8.4 Encarnando el honor de patria.....	157
8.5 Rememorando los días del secuestro.....	159
8.6 Política desde la selva.....	162
8.7 Del pudor y la fe religiosa, una forma de resistencia.....	165
8.8 ¿La sociedad que nos olvidó?.....	167
CAPÍTULO 9. MEMORIA Y JUSTICIA.....	174
9.1 Primero pensemos en justicia.....	175
9. 2 La justicia en los antiguos.....	179
9.3 La justicia anamnética.....	182
9.4 Naturaleza y memoria.....	185
9.5 La Escucha como una manera de justicia.....	190
9.6 La justicia desde la memoria de las víctimas.....	199
9.7 Entre el olvido y la memoria.....	204
9.8 El victimario entre la culpa y el perdón.....	209
CONCLUSIONES. El historiador como cronista de los vencidos.....	213
BIBLIOGRAFÍA.....	233

INTRODUCCIÓN:

Un filósofo en tiempos de peligro.

La presente investigación titulada "El historiador como pensador: violencia y memoria. El caso colombiano", se origina o tiene como marco para la discusión las *Tesis acerca de la historia* de Walter Benjamin, y quiere mostrar desde ese lugar discursivo propuesto por el filósofo judío- alemán, el conflicto entre historia y memoria. A partir de esa discusión, entre lo que significa la memoria y lo que significa la historia como escenario teórico donde se producen conflictos, me pregunto por la relación que tiene el historiador con lo que narra, fundamentalmente con las llamadas víctimas de determinados procesos como la violencia política. Por eso la investigación presenta dos momentos: el primero consiste en mostrar un tipo particular de filósofo a quien denomino bajo la expresión "historiador como cronista de las víctimas". Ese pensador parte de una relación de incomodidad por entender la historia como un tiempo homogéneo y vacío. De allí que entre los capítulos I al V haga una revisión de

lo que han significado para la filosofía los conceptos de memoria, historia, lenguaje. El segundo momento busca llevar esta discusión entre la historia y memoria inspirada en Benjamin a lo que denominó “Violencia y memoria: el caso colombiano”. Del capítulo VI al capítulo X. Allí muestro lo que puede ser un área de reflexión, pero también de compromiso, para el filósofo que se plantea pensar la idea de violencia en el caso colombiano partiendo del relato testimonial producido desde los vencidos.

Walter Benjamin hace parte de una generación de pensadores que, ofrecieron en tiempos de crisis, una crítica a la filosofía occidental: tanto al idealismo hegeliano, a la filosofía con aspiraciones de totalidad, a la razón ilustrada y al historicismo. Desde Cohen, Rosenszwaig, Adorno, Horkheimer o Benjamin las críticas a la razón occidental pueden emerger en líneas distintas: considerarla una filosofía que niega la singularidad, por ser una razón de carácter dominador e instrumental o como en el caso de Benjamin por favorecer el olvido de las víctimas; en todo caso nos encontramos con una crítica radical al pensamiento occidental que engendrará lo que conocemos como la modernidad.

Fruto de ese ataque al peso de la razón en Occidente emergen tres maneras de criticar a la modernidad y su perspectiva de la historia: una postmodernidad que se erige como opuesta al fracaso de los grandes relatos que quisieron darle coherencia al mundo de los fenómenos propios de las ciencias humanas. Una segunda perspectiva que es la de los llamados Estudios culturales la cual plantea que tras la modernidad con sus teorías se esconden las experiencias coloniales, específicamente sobre las culturas y los pueblos colonizados.

Una tercera ruta es donde buscaré enmarcar mi investigación, en una vía crítica a la modernidad, en especial a sus discursos historicistas e idealistas: me refiero a la perspectiva de la memoria, la cual plantea que, los discursos de la historia, se han construido desde los vencedores, imponiendo una visión totalitaria, provocando el olvido y el silencio de los vencidos o también de manera más sutil, generando como en el caso colombiano, una violencia que lleva varias décadas en medio de una aparente democracia. Desde allí se

entiende la discusión que deja a sus estudiosos Walter Benjamin, consistente en que heredamos una versión de la historia donde se privilegian la visión del vencedor sobre el vencido. La visión del vencedor, la cual hace suya las producciones culturales de los vencidos y las reacomoda a sus intereses. Contra esta versión, se debatirá un tipo radical de filósofo de la historia que entreveo en los argumentos de Benjamin. Su opción es la de pasarle a los relatos de la historia *el cepillo a contrapelo*. Al hacerlo, lo que empezarán a descubrir los pliegues de las Tesis, es una grave paradoja: que todo ese arsenal de saber depositado en el humanismo marxista de clase, está en grave peligro de ser absorbido por las fuerzas que combatía. Lo que en un momento de la historia sirvió para la emancipación, puede quedar infértil y hacerse pensamiento dominador. ¿Cómo entonces construir un verdadero conocimiento crítico que no sirva también a los intereses del enemigo, que según Benjamin no ha dejado de vencer?

El olvido, que se cierne sobre los vencidos, resulta una preocupación central en los trabajos de Benjamin acerca de la historia, pues en el gran escenario del teatro universal, la recordación de los vencedores se hace evidente en cuanto existe un grupo que al hacerse triunfador convierte su memoria en la historia haciendo de esta ejemplo, moral, estético o político.

Mi planteamiento central motivado en la lectura de las tesis, en especial la discusión entre Historia y Memoria, consiste en replantear la figura historiador y su relación con su disciplina. Por eso relaciona la historia con una práctica de pensamiento que nos obliga a despertar de un pasado acomodado y cómplice, pero que a su vez nos invita a leer ese pasado real como si este fuera un texto.

*“...lo real puede entenderse como un texto. Lo mismo habrá de mantenerse aquí respecto de la realidad del siglo XIX. Nosotros abrimos el libro de lo sucedido” [N 4, 2]*¹

¹- BENJAMIN, Walter, *Libro de los Pasajes, Teoría del conocimiento, teoría del progreso*, Akal, Madrid, 2005, p.466

“...toda exposición de la historia tiene que comenzar con el despertar, más aún, ella no puede tratar propiamente de ninguna otra cosa. (...)”²

Este historiador es un crítico de una versión de la historia que acumula catástrofes y víctimas y que se justifica desde una pretendida *necesidad* cuyo nombre es progreso. *El historiador como cronista de las víctimas* es la expresión con la que aspiro dar forma a una urgencia ética y política del pensamiento en momentos de peligro: hacer resistencia, dar una batalla a través de las palabras a esas concepciones de la historia que la entienden como un tiempo homogéneo, vacío y eterno. Esa batalla la libra el historiador según Benjamin haciendo “saltar del continuo del curso de la historia el objeto de la historia...”³ Como ejemplo aparece el relato testimonial que desde la perspectiva colombiana abordaré en mi investigación.

El historiador como cronista de las víctimas o también como pensador de la historia resulta una aspiración que se origina en la lectura misma de la tesis de la historia de Benjamin y que le otorga al pensador un lugar que no es solo el que piensa a las víctimas sino quien también desata esa relación distante entre el sujeto que piensa y los otros “sujetos” atrapados en una particular relación histórica: la de vencedor y vencido, la víctima y el victimario. Tenemos pues entonces que hay, a la base de la historia, una relación particular de esta con el historiador, pues elabora sus reflexiones a partir de la manera que se adentra en ella y que la comprende. ¿Cómo entiende la historia? ¿Desde qué ámbito se ubica Benjamin frente a la historia? En un primer momento podemos afirmar que la entiende como catástrofe, como ruina y es por eso que acude a la memoria, al lenguaje y la alegoría para comprender ese paisaje desastroso

La concepción de la historia como acumulación de catástrofes y de ruinas presente en *Las Tesis acerca de la historia* ofrecen un decisivo papel al historiador que tiene el don de encender en el pasado la chispa de la esperanza contra el olvido. Encender esa chispa que alcanza a las víctimas así

²- Ibidem, P.467

³- Ibidem, P. 477

como a los sobrevivientes, le implican al historiador superar el riesgo de empatía con la clase dominante, no dejando que se le convierta en un instrumento de esa misma clase, en el momento de escribir la historia.

¿Pero por qué este historiador es un cronista de las víctimas? Digamos que, y apoyados en Walter Benjamin, es un cronista, porque a su observación no se le escapan los grandes como los pequeños acontecimiento que presenta la historia, es un cronista porque para su tarea de crítico relaciona tanto la teoría del pensador, como las narraciones, especialmente las narraciones donde pueden gravitar las voces, las imágenes, los restos, todas esas singularidades que una filosofía centrada en la totalidad deja de lado. ¿Pero cómo deslindarse de la seducción por el relato de los triunfadores?: habrá que mirar más allá de la idea que de historia tengan los filósofos y los historiadores y buscar lo que entienden los historiadores por la idea de pasado. No basta con que el pasado sea la materia o el telón de fondo sobre el cual indaga el historiador; se necesita arrancar ese pasado de su aparente quietud y del conformismo con aquello que supuestamente ya fue. Para este filósofo de la historia existe un pasado que no se encuentra conforme con su condición: es el pasado de las víctimas de la misma historia. ¿Encontramos en el testimonio las resonancias de esa inconformidad de las víctimas con su condición histórica?, ¿hallamos las razones de porqué terminaron allí? Tenemos entonces que plantearnos de manera directa: las filosofías desde las cuales escribe este filósofo, así como la relación entre relato testimonial y víctimas, así como llevar este entramado teórico a un situación, a un lugar: la violencia colombiana como ejemplo y como motivo de esta filosofía. Cada uno de esos tres planteamientos está atravesado por una indagación acerca del lenguaje, y del valor y el papel del lenguaje en momentos de peligro. No queremos adelantar una respuesta, pero sí dejar planteado que, resulta ser en el territorio del lenguaje donde podemos seguir la idea de que el historiador es un cronista de las víctimas.

A los ojos del historiador historicista ¿cómo se representa el tiempo por el que avanza la humanidad? Es un tiempo homogéneo y es un tiempo vacío, pero es también un tiempo que tiene apellido: tiempo del progreso. Benjamin por su lado se cuida de no ir a meter las distintas concepciones de progreso en el

mismo saco pues sabe distinguir los distintos matices que esta idea tuvo antes del triunfo de la clase burguesa.

“En el siglo XIX, cuando la burguesía conquistó sus posiciones de poder, el concepto de progreso probablemente perdió muchas de las funciones críticas que lo caracterizaron en un principio. (La doctrina de la selección natural tuvo una importancia decisiva en este proceso; a su sombra se fortaleció la opinión de que el progreso se produce automáticamente. Favoreció además la extensión del concepto de progreso a todos los ámbitos de la actividad humana.) [N 11 a, 1]”⁴

Esa manera de entender el progreso la distingue Benjamin de la que pudiera tener un pensador como Turgot también durante el siglo XIX:

“¡Qué espectáculo presenta la sucesión de opiniones de los hombres; He buscado en ellas el progreso del espíritu humano, y casi no veo otra cosa que la historia de sus errores. ¿Por qué su marcha, tan segura desde los primeros pasos en el estudio de las matemáticas, es en el resto tan vacilante, tan expuesta al extravío?... [N 11 a, 2]”⁵

En ese tipo de tiempo, el pasado se desvanece bajo los avatares de la guerra, de allí que para explorar sobre el caso colombiano y la relación de historia y violencia trataré de tomar algunas relaciones previas propuestas por Benjamin. En estas indagaciones se señala la complicidad que con la idea de progreso adoptó la sociedad alemana; una complicidad que fue denunciada por la Teoría Crítica. En esa complicidad también la socialdemocracia presenta un grave déficit debido a su ausencia de desconfianza hacia la noción de progreso histórico. En Hegel, se canoniza la perspectiva universalista que resulta a su base una perspectiva cristiana y europea que se impone como modelo general para la marcha de la historia. La violencia reciente en Colombia puede ser apreciada desde una lógica del progreso devastadora la cual somete a la extinción, a grupos humanos de una nación como la colombiana.

⁴- Ibidem, P. 479

⁵- Ibidem, P. 479

Tenemos entonces que la historia no está colmada, ni se encuentra plena. De esto cada nuevo testimonio parece encargarse de ratificarnos que la versión final de la historia no ha sido escrita. El caso circunstancial: cualquier comunidad humana que testimonia su experiencia, implica también un peso en el balance de la historia. Por eso, en el capítulo IX de la investigación importa traer al presente algunos gestos olvidados, así como llevar al pasado las lecturas del presente. El rostro no es solo la perenne expresión que no cambia de un pasaporte, sino que ese mismo rostro se transforma con el tiempo, y esos cambios son los que escapan a quienes desean de la Historia un rostro a su medida, como es el caso de la historia escrita bajo la perspectiva de los vencedores. Fuera de los gestos complacientes, hay rostros que nos hablan de aquellos que han tenido que padecer la desatención y la incompreensión por parte de quienes escriben los textos.

Si heredamos una *memoria* y de esta hemos de hacernos cargo ¿qué papel cumple esa memoria en el presente actual? La Tesis de Benjamin resultan complejas porque nacen de una dicotomía: una cultura se impuso sobre la otra y esta imposición nacida en medio de la violencia tuvo un costo humano. Con lo que se encuentra la historia y la política no es con derechos en abstracto, sino con el *resentimiento* y con *la rabia* de quienes han sufrido. El castigo a los verdugos generalmente lo dictaminan gentes que hacen parte de la misma estructura de los vencedores, de manera que así pueda garantizarse la no-justicia e impedir algún tipo de reparación del daño. Pero el resentimiento y la rabia de las víctimas y de sus descendientes no es un asunto del pasado a superar, ni es tampoco un problema aislado, ellas han terminado entrando a la representación política. Esa memoria necesita que se le haga un reconocimiento de la brutalidad que se cometió. La historia reciente produce un nuevo tiempo de exclusión: el presente se impone sobre el pasado. El pasado no solamente pertenece a los muertos. El pasado no opera apenas en la vida real de los individuos o de las colectividades. Ni sostenemos diálogo con los muertos, ni estamos esperando de ellos algún tipo de lección para el presente. El olvido cubre también el olvido de lo que fuimos.

Contrariamente, para Benjamin, el pasado es el escenario donde se evidencia el fracaso de lo que llamamos la modernidad, lo nuevo, lo actual. Esta es una postura que marcha a contracorriente de lo que podría presentarse como el argumento síntesis de los defensores del progreso como imperativo conductor de la historia.

Resumamos los planteamientos acerca del pasado: El futuro no es el progreso. Para Benjamin, *futuro* significa *la vigencia de esperanza de los que ya no están en las manos de quienes están vivos* con el fin de que esas esperanzas sirvan en cuanto fuerza liberadora de quienes hoy se enseñorean como los vencedores. Se da un giro radical en cuanto a la definición del futuro. Esto explica la tesis benjaminiana de que solo la esperanza venga por aquellos que han perdido la esperanza. Explicado de otra manera: debido al esfuerzo de *actualizar* el recuerdo de las generaciones pasadas, se puede reparar en el presente los daños cometidos.

Mientras no exista un claro reconocimiento de los errores cometidos a nombre de la modernidad y del progreso, continuaremos navegando en el más incierto de los mares. Pero ¿basta con volver los ojos hacia el pasado y *actualizarlo* para que este pasado sea liberador? Benjamin en esto será enfático: el único pasado liberador es el de aquellos que fueron vencidos en la historia.

El lugar es la posición estratégica desde la cual un historiador interviene sobre su disciplina a través del discurso. El lugar es el sitio mismo donde se producen los encuentros, las colisiones entre las distintas interpretaciones. En este punto resulta importante mostrar la manera que ciertos conocimientos son relegados o subalternizados; esa invisibilidad o menosprecio es lo que Catherine Walsh describe como “la relación entre localizaciones geohistóricas/culturales y la epistemología moderna”⁶ El historiador procede a una clasificación de los hechos que estudia desde lugares que se localizan en el tiempo y también en el espacio. Atenas, Roma, París o Berlín como

⁶ WALSH, Catherine. *Interculturalidad crítica y (de)colonialidad. Ensayo desde Abya Yala*. Serie pensamiento colonial, Quito: ediciones Abya Yala, 2012.

escenarios y cunas de la cultura son lugares centrales en la producción del conocimiento. Occidente se reconoce a través de esos lugares donde se produce y canoniza la memoria cultural. El lugar ha sido problematizado como la situación, el sitio desde el cual se produce un conocimiento, lo cual implica preguntarnos desde donde se piensa la historia. Esto nos lleva a dejar de pensar el conocimiento como universalidad para considerarlo como un *conocimiento situado*. Desde esa perspectiva “Las tesis acerca de la historia” de Benjamin se producen en una situación muy concreta, y el investigador que la aborda está también enmarcado en una situación concreta: Colombia a partir del último y más reciente periodo de la violencia 1986 hasta nuestros días.

En este sentido la memoria emerge como una manera de pensar el lugar ya que nos confronta con un asunto que ha sido neurálgico en América Latina: las supuestas márgenes o periferias desde donde se escriben nuestros discursos y así las Tesis de Walter Benjamin son un interesante ejemplo de esa filosofía que se escribe no en los centros ni en la cúspide y que por lo tanto puede indagar desde la filosofía acerca del lugar que tiene la violencia en la historia.

Las palabras Historia, Memoria y Olvido, están hoy al orden del día. La primera para ser cuestionada, la segunda llega como el elemento salvador que devuelve hacia el pasado la mirada, mientras que la tercera, pasa de ser un instrumento en la constitución del presente, a una verdadera estrategia en manos del historiador de la llamada sociedad civil, de los gobiernos y de los medios de comunicación.

Los filósofos han entrado a terciar en esta discusión de historiadores. Son diversos los caminos para su entrada a esa discusión. La que presento acá, se origina en la polémica que se introduce a partir de las Tesis sobre el concepto de Historia de Walter Benjamin. Considero que a partir de estos fragmentos pueden elaborarse unas constelaciones sobre la manera que el historiador se relaciona con la propia materia sobre la cual trabaja. En mi relación con estas tesis he pasado por muy diversos momentos: desde la más abierta incompreensión, la dificultad de acercarme a su verdadero contexto, hasta el peligroso apego a la seducción que puede ejercer el autor. De allí que mi

propuesta metodológica consista en propiciar un diálogo entre la muy respetable historia y la inquietante memoria. Las respuestas o conclusiones que pueda tener no las he querido hallar en el territorio europeo donde fueron formuladas, sino en un campo que siento más cercano a mí, tanto en mi periplo personal como en mi formación en el doctorado de Historia de América Latina de la Universidad Pablo Olavide de Sevilla. Considero que es un compromiso epistemológico, académico y vital mirar hacia la historia y la memoria en estos momentos de saberes tan fuertes y separados. Este es un intento de remontarse a un mundo donde todavía el diálogo de saberes resulta difícil.

¿Es posible preguntar por un pensamiento crítico que genere un diálogo entre las ideas de historia y de memoria? ¿Debemos desechar o desconfiar de los alcances de la interpretación histórica? ¿Son *los vencidos* que la historia arroja, tal como los presenta Walter Benjamin quienes se convierten en las evidencias de una memoria que trae del pasado el pensador para impugnar a la historia? Y ¿cuál es el lugar ético que puede ocupar el historiador en esa perspectiva de la memoria? Estas son las preguntas sobre las cuales se moviliza el esfuerzo del presente trabajo.

Historia, memoria, progreso y tiempo son las cuatro grandes constelaciones que se le presentan al lector en las Tesis sobre la Historia. Esas cuatro constelaciones están a su vez articuladas en el todo de la reflexión de Walter Benjamin. Se presentan allí una serie de aspectos y de tensiones que no le permiten fácilmente al estudioso de la obra cortar y separar cada uno de esos conceptos, ya que ellos se articulan entre sí.

A lo largo de esta investigación me he preguntado por la importancia que pueda o no tener la filosofía para la historia, así como de la importancia de la historia en la filosofía. Hace más de un siglo el discurso de la historia se constituyó como una disciplina humanística propia, con sus métodos y enfoques. Por su parte, la llamada filosofía de la historia quedó prácticamente disuelta, luego que ese último gran relato de Europa Occidental: el comunismo de Estado se extinguiera, dejando sin validez la construcción de ideales políticos absolutos. De allí, que la propuesta de indagar una nueva relación entre filosofía e historia

por medio de esa perspectiva llamada memoria, se convierte en un verdadero reto de la presente investigación.

¿Por qué el historiador como cronista de los vencidos? En su tesis III Walter Benjamin reconoce en el cronista una sensibilidad para los pequeños acontecimientos, aquellos que pueden precisamente, pasar desapercibidos a una historia que trasiega por los caminos de los “grandes” acontecimientos, de los héroes, de los príncipes y de los santos.

Nada de lo que alguna vez tuvo lugar debe darse por perdido ¿situación análoga le ocurre al filósofo? Ha estado centrado en la razón y se ha plantado orgulloso y distante con la sensibilidad y la imaginación. Parecido cuestionamiento tiene Rosenzweig frente al filósofo que silencia experiencias radicales que pueden poner en riesgo su saber: “Más al negar la filosofía el supuesto oscuro de toda vida no queriendo tener por algo la muerte, sino haciéndola nada, se provoca a sí misma la ilusión de la carencia de supuestos.”⁷

El historiador propuesto en esta investigación conserva del cronista la perspicacia de pensar a partir de lo pequeño, de encontrar en las tradiciones o experiencias de pensamiento olvidadas, en lo sujetos y sus circunstancias concretas un atajo de pensamiento divergente de la ruta universalista que el pensamiento europeo ha considerado privilegiar. Los vencidos de la historia arrojados a un espacio de olvido, son el lugar donde la memoria desciende, pues allí, en ese lugar del pasado, esperan su redención con toda su riqueza de nuevo conocimiento pues el pasado espera a ser llamado y citado al orden del día. En el caso particular de la investigación, se trata de aquella experiencia de memoria que el relato testimonial en Colombia le ofrece a la historia.

El primer supuesto general de mi investigación es que *las Tesis acerca de la historia* de Walter Benjamin *allanan el camino para reconstituir la relación entre filosofía e historia, entre lo particular concreto* (en el presente caso la

7- ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*, Sígueme: Salamanca, 2006, p.45

experiencia y narración del sufrimiento) y *aquello genérico universal* (la reflexión filosófica). Se trata de una historia en tránsito de hacerse filosofía, así como de una filosofía que se declara impedida para pensar el mundo, la historicidad de ese mundo, acudiendo a las pequeñas cosas, a los rastros, a las ruinas, o simplemente a lo que ya no está. Por supuesto que, una perspectiva de ese tipo, se encuentra presente en algunas tendencias críticas de la historia contemporánea; pero ¿pasa lo mismo con la filosofía? ¿Cómo los puntos de vista de los vencidos y de la memoria pueden cambiar la manera de pensar filosóficamente la historia o de narrarla? En este sentido, me limito a mencionar como la perspectiva de la memoria altera fundamentalmente la noción rankeana de la historia que dominó los estudios de la ciencia histórica durante las últimas tres décadas del siglo XX y las primeras dos décadas del siglo XX. Justamente es la época en que Benjamin crece y hereda en su formación toda esa tradición historicista, positivista y descriptiva la cual tendrá un fuerte influjo sobre las Ciencias Humanas y con alguna posterioridad en las ciencias sociales.

Mi perspectiva de trabajo pretende confrontar la perspectiva de la historia, con lo que llamo la mirada emergente de la memoria. Esta afirmación tan general implica varios niveles de indagación, preguntas y cuestionamientos. Pero ¿por qué es la memoria quien cuestiona a la historia? ¿No es la historia de por sí memoria? Y ¿no sería importante una dosis necesaria de olvido para así mitigar tanto resentimiento y dolor? De estos cuestionamientos se desprenden otra serie de preguntas que contribuyen a su esclarecimiento: ¿Tiene el discurso de la memoria la capacidad de interpelar filosóficamente a las filosofías de la historia? ¿Qué hace diferente la historia de la memoria? Cuando se plantea el tema de una memoria de los vencidos ¿a quiénes nos estamos refiriendo?

El texto de Benjamin puede ser leído como un documento fruto de una *temprana* víctima del holocausto y ese carácter de *víctima* le otorga a sus tesis una legitimidad testimonial en la perspectiva planteada por Jean Améry. “Del campo salimos desnudos, expoliados, vacíos, desorientados – y tuvo que pasar

mucho tiempo antes de que reapendiésemos el lenguaje cotidiano de la libertad”.⁸

Entender este manajo de pensamientos extremos significa aproximar la filosofía al borde pedregoso y doloroso de la escritura testimonial. La víctima alcanza a ordenar, a dar luces sobre un tipo de verdades lo suficientemente radicales, lo suficientemente estremecedoras. Estas no se presentan de modo narrativo como lo realiza Améry o Levy, quienes fueron capaces de ofrecer testimonialmente la experiencia de haber pasado por el campo de concentración, mientras en Benjamin fueron constelaciones de fragmentos donde se entrelazan visiones, teologías, escatología y filosofía.

Las *Tesis* –a pesar de su carácter hermético- pueden comprenderse más y arrojar nueva luz, si sostenemos la idea de que recogen y sintetizan aquello que Benjamin ha querido decir y expresar por medio de los muy distintos géneros de los cuales se valió: la necesidad de recuperar *la experiencia* extraviada entre el gélido aliento del espíritu burgués, falto de solidaridad con quien está cercano y hábil en camuflar los peores instintos bajo las mayores racionalizaciones. La recuperación de la *experiencia* se realiza gracias a la *memoria* que rescata el pasado fallido, perdido y perdedor, convirtiéndose este reconocimiento de la experiencia en un tipo de *esperanza*.

8- AMÉRY, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación, Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-textos, 2001. p.79.

CAPÍTULO 1

La Memoria

Tesis XIII

Puesto que nuestra causa se vuelve más clara cada día y el pueblo cada día más sabio.

W.Benjamim.

La imagen verdadera del pasado pasa de largo velozmente. El pasado solo es atrapable como la imagen que refulge, para nunca más volver, en el instante en que se vuelve reconocible.⁹

Este primer capítulo consiste en una génesis de la idea de memoria. Para ello me remontaré a los planteamientos de Maurice Halbwachs; como desliza este la categoría de memoria en medio de un ambiente sociológico dominado por Comte y Durkheim, como entiende la idea de memoria en relación a la categoría de tradición, algunas de las memorias a las que hace referencia y la manera en que define un marco social de memoria. En el caso de la idea de

9 - ECHEVERRÍA, Bolívar. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Tesis V. *Op Cit.*, p. 19.

memoria en Benjamin, habremos de buscar sus orígenes en el peso que esta categoría tuvo en un sociólogo como Halbwachs, su polémica con Henri Bergson, así como con algunos filósofos del Nuevo Pensamiento.

1.1 Hacia una sociología de la memoria

Maurice Halbwachs (1877-1945) hace parte de una tradición sociológica en la que se cuentan Augusto Comte (1798-1857) y Emilio Durkheim (1858-1917"). La teoría de Augusto Comte, se manifestará en la Tercera República con el nombre de *solidarismo*. De Comte a Durkheim hay un cambio en su obra *la división social del trabajo*; ya que la solidaridad deja de ser una memoria social de la obligación, para convertirse en un compromiso con el presente. (En el presente será deber especializarse).

La concepción de memoria que aparece en el siglo XIX está imbuida por la crisis de las sociedades rurales de carácter autoritario y por su transformación en sociedades modernas de tipo urbano de la que no fue ajena la discusión sociológica de la época. Por eso, se pueden leer *Los Marcos Sociales de la memoria*¹⁰ como una crítica a la modernidad, por su racionalidad, y por su idea de progreso. Esta crítica de la modernización tuvo un papel importante en el paso de sociedades feudales a sociedades modernas. En la obra de Halbwachs se experimentan resonancias de esos temas a través de la tensión entre *tradicionalismo* y *futurismo*, la simpatía por la experiencia provinciana, así como por otro lado, las tendencias de la vanguardia moderna. Halbwachs se enfrentó a esa memoria de la tierra y de los principios provincianos la cual estuvo presente como principios políticos en la derecha francesa.

La categoría de memoria se encuentra también presente en la noción pre-sociológica de *tradicción*, y hace referencia a una serie de hábitos colectivos. En ellos Halbwachs expresará la tensión entre la idea de lo social y de lo

¹⁰ - HALBWACHS, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos, Barcelona. 2004

individual, en ella la *totalidad* es anterior al individuo y está vinculada a la idea de Dios. La sociedad es una expresión de esa totalidad representada en el encuentro o diálogo entre vivos y muertos y la relación de lo profano con respecto de lo sagrado. Si Comte habla de dos solidaridades: la solidaridad de la tradición (los muertos) y la solidaridad de los creadores (científicos, productores intelectuales y el proletariado productor manual), Halbwachs por su parte nos confronta con la savia que revitaliza los recuerdos:

*Cuando nos dejamos llevar a reproducir en imaginación una secuela de acontecimientos para los cuales el pensamiento nos enternece respecto de nosotros mismos o respecto de otros, sobre todo cuando se ha regresado a los lugares en donde se desarrollaron, o bien que se crea captar vestigios de las fachadas de las casas que hemos visto al pasar en el ayer; de los troncos de árboles, de las miradas de los ancianos cargados de años al mismo tiempo que nosotros, pero que conservan los rasgos y quizás el recuerdo del mismo pasado, o bien que se destaque sobre todo hasta qué punto todo ha cambiado, cuán poco ha permanecido del antiguo aspecto que nos era familiar...*¹¹

Los marcos sociales parten de las memorias colectivas tanto de la familia, como de la religión y la clase social. Los marcos de *la memoria familiar* resultan ser los marcos de toda forma de organización humana pues allí existen figuras de parentesco. Esta resulta ser un modelo de memoria normativa, en la medida que es un modelo de reiteración de las otras memorias colectivas. La familia es el modelo de toda jerarquía social concebida como un sistema que establecerá un *rol obligatorio* a cumplir por unos individuos.

*“...existen hábitos y maneras de pensar propios de cada familia, y que imponen igualmente, e incluso ineludiblemente, su forma a las opiniones y sentimientos de sus miembros.”*¹²

Los marcos de la familia identificados con el sistema de parentesco son comunes a toda la sociedad y en un comienzo se encuentran en deuda con

¹¹ - Ibidem, p.41-42

¹² -HALBWACHS Maurice, Op Cit, p. 180

una lógica racional universal. Para cada familia esos marcos son una totalización legitimadora de una historia particular realizada por los individuos particulares de ese grupo. No existe un conflicto necesario entre las múltiples familias dado que ellas forman parte de una especie particular del mismo género: *el parentesco*. Los marcos de la memoria familiar permiten entonces la libertad y la negociación. De allí que la familia sea pensada como el modelo de utopía para una sociedad del *no conflicto*, de la diversidad, de las negociaciones.

*“Desde el momento, en efecto, en que la familia es el grupo en cuyo seno transcurre la mayor parte de nuestra vida, a los pensamientos familiares se mezclan la mayor parte de nuestros pensamientos. Son nuestros padres quienes nos comunicaron nuestras primeras nociones acerca de las gentes y de las cosas.”*¹³

La memoria religiosa por su parte es una memoria simbólica que se remonta a los orígenes de la civilización y lleva en su germen el conflicto y la exclusión. Lo que hace esta memoria es sistematizar, reordenar, eliminar o adaptar ritos y creencias provenientes del pasado que subsisten y se niegan a desaparecer. Halbwachs considera al conflicto como la esencia de la religión; pues apenas una religión se impone se encuentra expuesta al renacer ofensivo de las creencias más antiguas. Halbwachs señala que la memoria colectiva religiosa es una memoria que aspira a la eternidad y para conquistarla se convierte en una memoria dogmática que está en conflicto con la memoria mítica. Esta memoria dogmática considera que sus verdades son eternas y no acepta ningún cambio. Para ello destruye aquello que se lo oponga: las memorias extranjeras, las sociales o religiosas.

La memoria de clase se hace tangible por una serie de valores que acepta una sociedad y legitima el lugar de una clase sobre otra. Esta jerarquía tiene un halo caballeresco, medieval, donde los nombres y los títulos remiten y evocan el pasado familiar, la procedencia geográfica de sus bienes, sus vínculos y

¹³ - HALBWACHS Maurice, Op Cit, p. 184

proximidad con otras familias nobles, su cercanía con príncipes y miembros de la corte. Halbwachs señala como durante el feudalismo los hombres y mujeres buscaban acceder a derechos históricos que los hacían sentir únicos y privilegiados recurriendo a una memoria de clase. En la misma dinámica las ciudades se apropiaban de leyendas y decretos firmados por un rey o caballeros (partícipes en la defensa de su ciudad).

“[...] hay que decir que la clase noble ha sido el soporte de la memoria colectiva durante largo tiempo. Su historia, a decir verdad, no es toda la historia de la nación. Pero en ninguna otra parte se encuentra una continuidad tal de vida y de pensamiento, en ninguna otra parte el rango de una familia ha sido definido a tal punto por lo que ella y los otros saben de su pasado.”¹⁴

Los cuadros sociales de la memoria inician con un ejemplo donde se identifica el ser esclavo como una pérdida de la memoria. Tanto la famosa adolescente esquimal como la clase obrera se encuentran separadas de su colectividad, mientras que no puedan apropiarse de su memoria. Por eso el libro hace una disertación acerca del valor ético de la memoria colectiva. La función social de ella, es lograr un mecanismo de compensación, y de generación de la unidad de un grupo en medio de una sociedad donde los hombres experimentan toda clase de limitaciones y de frustraciones.

Henri Bergson (1859-1941) fue maestro de Halbwachs e investigó la memoria desde una perspectiva psicológica. Al origen de lo que podríamos llamar nuestra mismidad, el pensador francés se responde por medio de una pregunta:

“¿qué somos nosotros, qué es nuestro carácter sino la condensación de la historia que hemos vivido desde nuestro nacimiento, antes de nuestro

14- HALBWACHS, Maurice. *Op Cit.*, p. 271

*nacimiento incluso, dado que llevamos con nosotros disposiciones prenatales?*¹⁵

Halbwachs propone estudiar los marcos sociales de la memoria individual y los Marcos sociales de la memoria colectiva. Para Halbwachs no existe una memoria pura individual como lo piensa el maestro, sino que se trata de una *memoria social*. No hay dos memorias, una memoria pura y otra aplicada, sino una, que aspira a una articulación social. Los recuerdos reemergen debido a la relación que tienen con las ideas y la percepción del presente.

Bergson considera que la memoria es una experiencia vivida de las imágenes encubiertas que en el pasado ha tenido el individuo. “...*nuestro pasado se manifiesta por tanto íntegramente en nosotros por su impulso y en forma de tendencia, aunque sólo una débil parte se convierta en representación*”¹⁶

Halbwachs responde que ninguna memoria es una vivencia y que por lo contrario es una reconstrucción racional del pasado, realizada desde elementos y mecanismos emergentes en el presente bajo la conciencia del grupo. ¿Por qué entra en contradicción Halbwachs con Bergson? La cuestión retrocede al desplome de la corriente socialista en 1920. Los socialistas tenían dificultad para ubicarse políticamente, pero a partir de Halbwachs, el reajuste de la idea de progreso se hará, no como lo propuso Comte, sino desde una sociología de la memoria. “*El progreso no se tiene que pensar en términos de ruptura revolucionaria con el pasado, sino en continuidad con la tradición*”.¹⁷

Halbwachs no podía aceptar que el contacto de la *memoria habitual* con la realidad (materia) fuera el camino para alcanzar la memoria más profunda del individuo. “...*no pensamos más que con una pequeña parte de nuestro pasado; pero es con nuestro pasado todo entero, incluida nuestra curvatura de alma*

¹⁵ -BERGSON, HENRI, Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze. Madrid: Alianza editorial, 1977, p .48.

¹⁶ - BERGSON, Ibídem, p. 48.

¹⁷ - Halbwachs, Op Cit, p. 369.

*original, como deseamos, queremos, actuamos*¹⁸ Esa pequeña parte de nuestro pasado con la cual pensamos es para Bergson “la memoria hábito”, pero es todo ese pasado entero lo que compone la memoria pura.

Halbwachs en los dos primeros capítulos, busca demoler esa idea de una memoria pura, individual, echa de imágenes. Recordar para un individuo es reconstruir su pasado pero desde los marcos sociales presentes en su grupo. La noción de marco nos conduce a un conjunto de hechos históricos próximos o lejanos. Ejemplo de marco son las divisiones de clase, que se prolongan hasta llegar a los grupos sociales actuales.

El marco social que nos remite al pasado es el marco social de la memoria de clase, la clase social dominante, en este caso la burguesa, genera una memoria colectiva, soporte de la memoria de toda la sociedad. Donde Bergson habló de *memoria pura* y *memoria hábito*, Halbwachs introducirá la noción de Marco Social. Así desde sus consideraciones socialistas piensa que la clase obrera está completamente vinculada al presente sin apropiarse de su memoria colectiva. Su alienación como clase obrera es doble: está excluida de la memoria colectiva del resto de la sociedad y no ha tenido el tiempo suficiente de modelar su propia memoria. Por eso es ella la que menos tiene influencia de su propio pasado.

La aproximación a la clase obrera se origina en la consideración de que esta clase desconoce sus propios referentes del pasado. No están alienados solamente a la materia (trabajo) , sino a un olvido colectivo que deberá ser confrontado con la emergencia de una nueva memoria. Benjamin lo entendió cuando postuló la necesidad de apoderarse del recuerdo *tal como éste relumbra en un estado de peligro*. Para Benjamin el peligro cae sobre la clase trabajadora así como sobre sus futuros hijos ya que presente y futuro quedan entregados a la memoria de las clases dominantes.

¹⁸ - BERGSON, *Ibíd*em, p. 48.

Discutiendo con Bergson, Halbwachs llega a la conclusión que todo recuerdo está ligado a una impresión. Pero el recuerdo no es el calco fiel de una impresión. Bergson afirma de la *memoria pura*, que se encuentra ligada a un depósito de imágenes a las que acudimos y en las que se preserva una experiencia o impresión original. Así entonces, distingue entre una *Memoria hábito* a la cual están ligadas las percepciones y los movimientos corporales y una memoria verdadera o pura que surge de un estado de contemplación no perturbado por movimiento alguno. La Memoria hábito está atrapada en el presente y nace de acciones convertidas en hábitos. Halbwachs expresa su distancia con esa concepción: “Hay una concepción de la memoria según la cual los estados de conciencia, a partir del momento en que se han producido, adquieren en cierto modo un derecho indefinido a subsistir: permanecían como tales, agregados a aquellos que les habían precedido en el pasado.”¹⁹

Para Halbwachs, la *memoria pura* es memoria del pasado porque ella conserva la huella de la imagen que ha dejado en nosotros la primera impresión. Entre pasado y presente, Bergson establece una discontinuidad. Halbwachs en cambio, propone una *continuidad* que surge de la relación que establece entre pasado y presente. La memoria no está depositada en un fondo de imágenes a las que se acude cuando estamos en soledad, sino que toda impresión del pasado está sujeta a una constante reelaboración, a partir de experiencias que se tienen en el presente. De allí que Benjamin en su tesis V afirme que “[...] la imagen verdadera del pasado es una imagen que amenaza con desaparecer con todo presente que no se reconozca aludido en ella.”²⁰

Si bien, la impresión se debilita a medida que nos alejamos temporalmente de lo sucedido, lo que quiere Halbwachs no es reproducir esa misma impresión o experiencia, sino reconstruirla, a partir de experiencias que se viven en el presente y a través de cuadros sociales que fijan el recuerdo con otros y a partir de otros. Quien recuerda no está reencontrando lo perdido; está reconstruyendo una experiencia del pasado no tal y como ella fue, sino tal y

¹⁹ *Ibíd.*, p. 39

²⁰ ECHEVERRÍA, Bolívar. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Walter *Op Cit.*, p. 21-22.

como aparece reconfigurada a la luz del presente, gracias a los cuadros sociales que actúan como filtros selectivos a partir de los que fluye el tiempo. Si bien no podemos reconstituir el pasado tal como fue si lo puedo reconstruir desde mi presente visión del mundo, a partir de lo que subsiste de la memoria de ese tiempo en el presente de un grupo.

Lo que asegura la memoria, es el marco de la inteligencia cuyos elementos son: el lugar, la forma, el lenguaje y la reflexión. Son los clavos a los que se fijan los recuerdos. Los marcos sociales son sistemas lógicos de sentido, cronológicos, topográficos que anticipan el recuerdo, por eso, “Un marco es la condición Espacio-temporal para ubicar cualquier representación de un grupo social. Recordar es, pues, un acto social a través del cual un colectivo sitúa en un tiempo y en un espacio pasado un evento que tiene para él un significado en el presente”²¹

1.2 Memoria y Nuevo Pensamiento

Dentro de los pensadores emblemáticos del Nuevo Pensamiento Judío se encuentran Hermann Cohen (1842-1918), Franz Rosenzweig (1886-1929) Walter Benjamin y Teodoro Adorno (1903-1969). Cohen ha conocido que el sentimiento religioso puede ser visto como una religión de la razón. La filosofía de esta manera ha quedado “impregnada” por una experiencia no solo sentimental sino también racional y que de esta razón se diferencian distintos pueblos, y distintas edades de la historia por primitivos que sean. *La religión de la razón hace de la religión una función universal de la consciencia humana*²². En pleno siglo XIX un maestro de Kant como lo es Cohen, se atreve a decir que “la participación de la razón en la religión conduce a la transformación del conocimiento en amor.”²³ Cohen distingue al ser humano en cuanto *ser singular*

21 FARFÁN, Rafael. *Maurice Halbwachs y el deber (actual) de la memoria colectiva*. En: Revista Anthropos N° 218. Barcelona: Anthropos. 2008. P. 59.

22 COHEN, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos. 2004.

23 *Ibíd.*, p.38.

y seres *plurales*. El ser humano no es apenas lo singular, sino que está al lado de otros, es un *congénere*. Lo anterior lleva a que para la ética y la religión surja “*el problema del prójimo en el congénere*”.²⁴ Representado en el extranjero, en el forastero, en el huésped.

Ver en otro *al prójimo* implica un reto profundo para la filosofía política. En este aspecto *el concepto de historia* en Benjamin efectúa una lectura de Cohen que me parece importante rastrear para así comprender el cuestionamiento que se realiza de la historia historicista en dos de las nociones que hemos mencionado: *el historicismo como apología de los vencedores y el historicismo como una visión relativista del mundo*.

La figura del prójimo es la expresión de una universalidad que no excluye la diferencia sino que puede y tiene el compromiso de albergarla. Cohen es el pionero de quienes entronizan en lugar superior el sufrimiento como una forma de conocimiento. La Razón a secas y con mayúscula considera que lo teórico tiene un nivel superior. Pero no hay conocimiento completo del ser humano solamente por la razón, sino se plantea también un conocimiento del bien y del mal. Por eso, la figura del prójimo es la expresión de una universalidad que no excluye la diferencia sino que puede y tiene el compromiso de contenerla. “La esencia del ser humano está condicionada por el conocimiento de la moralidad. La razón no es solo la razón teórica, sino también la razón práctica, la razón ética. La razón del ser humano tiene que significar la creación de su razón”.²⁵ Por lo tanto la memoria no es la recordación de los hechos sino de una memoria de hechos que causados por el propio hombre producen bien y mal. Las víctimas de la historia son aquellos descalificados y por lo tanto excluidos o sujetos posibles de padecer la injusticia.

Cohen muestra la manera en que entiende un profeta la presencia de Dios en el hombre, una presencia que posibilita la aparición de la razón: “[...] sino que

24 *Ibíd.*, p.88.

25 *Ibíd.*, p. 65.

la razón que es por excelencia la razón moral, se deriva de Dios.²⁶ Dios ha colocado el don de su espíritu en el interior del ser humano. De este modo, la correlación entre Dios y el ser humano se basa y consolida en el espíritu, en la razón teórica y moral.”²⁷

Cohen hace del espíritu un conector entre Dios y el ser humano. Por tener espíritu cada uno de los seres humanos estamos en contacto con Dios. “Así se entiende que el espíritu se convierte en el concepto clave de la religión, en el concepto mediador entre Dios y el ser humano, en el concepto que consuma la relación entre Dios y el ser humano”.²⁸

Para Cohen, en el judaísmo el hombre y Dios se encuentran correlacionados a través del *RuajhaKodesh* o espíritu de santidad, que se diferencia del espíritu santo cristiano. Así el *RuajhaKodesh* se diferencia del cristianismo, este espíritu no es una tercera entidad, sino que representa la posibilidad de un trabajo conjunto entre el hombre y Dios. Esta estrecha relación permite cumplir la orden divina de imitar a Dios por medio de acciones morales. Dios y hombre son socios en la tarea de luchar por el bien. Para lograr esto se debe unir a la humanidad en acciones que propendan por la defensa de los oprimidos y la conquista de la paz.

También puede producirse una cooperación entre espíritu religioso y cultura científica. Puede que el monoteísmo no haga ciencia, pero sí está preocupado fundamentalmente porque se haga el bien en el mundo. “El monoteísmo ha surgido en una cultura del espíritu que no participa de forma creativa en la cultura científica. A pesar de ello la espiritualidad del monoteísmo exige la participación de la razón y la del conocimiento, sobre todo si el monoteísmo también debe producir ética.”²⁹

26 *Ibíd.*, p.66-67

27 *Ibíd.*, p.67

28 *Ibíd.*, p.68

29 *Ibíd.*, p.69

Para Cohen la ética griega lleva a la lógica y ésta a su vez a la ciencia. El sentimiento religioso de los profetas nada tiene que ver con los principios de la lógica, sin embargo, el profeta tiene un conocimiento que narra en voz alta a la humanidad. El profetismo no usa las vestiduras del lenguaje racional presente en la lógica y en la ciencia, aunque no obstante persiste en él una sabiduría singular que une gracias al espíritu, a Dios y al ser humano.

Pero la ética, en sentido griego, en sentido científico, está condicionada por la lógica. Y la lógica está condicionada a su vez por la relación progresiva que mantiene con la ciencia. El profetismo carece de ciencia y, por tanto, también de lógica científica, filosófica; por tanto también de ética científica, filosófica, y sin embargo, es necesario que participe en el conocimiento. Comprendemos ahora como la insistencia en el conocimiento, de la que surge el espíritu como concepto que relaciona a Dios y el ser humano, pretende substituir esta carencia intrínseca.³⁰

La razón no es sólo para conocer epistemológicamente el mundo, es para dar razones del bien y del mal, razones de las acciones de los hombres, de las injusticias y desigualdades. Así, el profeta nos da luces para entender y resignificar la razón de ser de la humanidad, ésta entendida como un compromiso de hacer el bien al prójimo. De allí que “la esencia del ser humano está condicionada por el conocimiento de la moralidad. La razón no es solo la razón teórica, sino también la razón práctica, la razón ética. La razón del ser humano tiene que significar la creación de su razón”³¹

Para los profetas la presencia de Dios en el hombre, favorece la aparición de la razón: “En verdad, es un espíritu en el ser humano, el aliento del Todopoderoso, el que da inteligencia.” [...] Por tanto, no solo en calidad de ser vivo, ni tampoco únicamente en calidad de ser intelectual, queda fundado el

30 *Ibíd.*, p 69.

31 *Ibíd.*, p.65.

espíritu humano en el espíritu de Dios, sino que la razón que es por excelencia la razón moral, se deriva de Dios”.³²

A Cohen no le satisface la razón teórica que hace omisión de la injusticia y la maldad dominante. El uso de una razón moral nos hace individuos en la medida que nos relacionamos con los que sufren y es allí donde aparece la figura del prójimo-próximo. En el prójimo la diferencia no es borrada a cambio de la universalidad sino que queda contenida allí.

En relación con Cohen, Walter Benjamin también recupera la figura del profeta para describir a un historiador que no se encuentra en absoluto cómodo con las razones del pasado producidas por sus contemporáneos y que “Da la espalda a su propia época [...]”³³, se compadece, le indigna y le duele “[...] las cumbres de los acontecimientos de antes, que se acumulan en el pasado.”³⁴

Este historiador-profeta le cuesta seguir el mismo ritmo de su época, se encuentra escindido ante las ruinas del pasado. Su conexión con el pasado le viene de la proximidad con las víctimas que contempla entre estos escombros. No solamente está interesado en describir y conocer, quiere algo más: hacer justicia por medio de la *memoria*, por lo tanto la memoria no es la recordación de los hechos sino de una memoria de hechos que, causados por el propio hombre producen bien y mal.

Para Benjamin la historia no es solamente reconstrucción del pasado sino ajuste de cuentas con este pasado, mientras que para Cohen, la razón es razón moral que emerge de la proximidad con el sufrimiento de los otros. En Benjamin el prójimo es la víctima de la historia por lejana que esté y ella es la que interpela el presente desde donde habla el historiador. Para Cohen, la interpelación al prójimo-próximo, reconoce al *tú*, lo singulariza, por más lejano que se encuentre en la historia. Este *tú*, es el elemento central para descubrir mi *yo*, develándose a partir de la memoria. Desde Cohen, se logra un

32 *Ibíd.*, pp. 66-67

33 ECHEVERRÍA, Bolívar. *Op Cit.*, p. 42.

34 *Ibíd.*, p 42.

acercamiento al que sufre de manera concreta situaciones padecidas por injusticias históricas que provocan en el yo compasión por su situación.

Al plantear que la propuesta de Benjamin implica una Teoría del Conocimiento, no estamos irrumpiendo o destrozando la capacidad o la posibilidad que tenga la Memoria de representar o de estar al servicio de las infinitas causas sociales de injusticia que asolan a la humanidad. Pero consideramos necesario, privilegiar un ámbito teórico desde el cual se puede constituir una visión o idea de mundo. Como señala Ana Lucas:

*“Para Benjamin la memoria es la facultad épica por excelencia. Sólo gracias a una vasta memoria la épica pudo, por un lado, apropiarse del curso de las cosas; y por el otro reconciliarse con su desaparecer, con el poder de la muerte. Pues ni que decir tiene que en la narración de historias se encuentra la esencia de la épica. La memoria se apropia del curso de las cosas y se enfrenta al poder destructor de la muerte y del olvido”*³⁵

Una memoria entendida como una *memoria del sufrimiento* tiene que ver con el sentido moral en que razonamos el sufrimiento y por ende el sentido de lo moral que se explicita en el escenario de la historia. Por eso en Cohen se manifiesta una toma de distancia con la época de la ilustración que separó a Dios de lo comprensible fenomenológicamente. En este sentido, su maestro Kant ofrece un viraje, a partir “de lo que la conciencia debería esperar del orden cósmico, y llegando a la conclusión de que esta expectativa es constitutiva de la acción moral, Kant recupera a Dios”.³⁶

“La falta de drama en Israel se explica quizás por el radicalismo de su monoteísmo. El sufrimiento debe realmente ser resuelto por completo, y no solo en el sentimiento artificial de la catarsis del espectador. El profeta se convierte en creador de la ética de la praxis, en político y en jurista, porque quiere acabar completamente con el sufrimiento de los pobres. Y no le basta

35 LUCAS, Ana. *Tiempo y memoria. Op Cit.*, p. 117.

36 PILATOWSKY, Mauricio. *La autoridad del exilio. Op Cit.*, p.46.

con ejercer alguna de las profesiones antes mencionadas, sino que aún tiene que convertirse también en psicólogo: tiene que hacer de la compasión la fuente primera de los sentimientos del ser humano, den la compasión tiene que rescribir al hombre, al prójimo y al ser humano por excelencia”³⁷

La injusticia de la pobreza ha pasado de una generación a otra sin resolverse, desde Grecia hasta la contemporaneidad. Ante una pobreza que se ha transmitido, tenemos también que el profeta como historiador eleva su voz, declarando su profunda oposición a este mal. ¿No resuenan ya en los planteamientos de Cohen las tesis de Walter Benjamin? Si bien Benjamin se refiere a la imagen que del pasado han tenido las distintas generaciones por donde circula esa imagen, el contenido de esa imagen puede ser en nuestro caso, el que corresponde a una profunda injusticia.

Franz Rosenzweig (1886- 1929) considera que la filosofía y la teología se complementan. Con la Ilustración judía volverá el lenguaje filosófico de la Edad Media, pero desde un ámbito ético-racionalista. En el caso de Rosenzweig y Benjamin subsiste la presencia de los textos clásicos de la tradición judía, que centra su atención en el lenguaje original de la humanidad. “Si el lenguaje es más que una mera comparación, si verdaderamente es parábola e imagen- y, por tanto más que parábola e imagen-, ha de estar escrito también en el gran testimonio histórico de la revelación lo que percibimos en nuestro yo como palabra viva y lo que nos viene olvido a los oídos procedente de nuestro tú [...] Volvemos a buscar la palabra del hombre en la palabra de Dios.”³⁸

Si bien las tesis de la filosofía de la historia de Benjamin relacionan de manera indisoluble, la filosofía con la teología, Rosenzweig lo hizo también en su momento. Para éste la vieja filosofía llega a su fin en 1800. Mientras que la vieja filosofía es idealista la “nueva filosofía” hace un puente entre lo objetivo y

37 COHEN, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Op Cit., p.110.

38 ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Sígueme. 2006, p. 245-246.

lo subjetivo por medio de la Revelación teológica. Si bien el hombre es un ser natural y creado, también es contenido de revelación en cuanto alma amada, sacerdote y profeta.

La Estrella de la redención de Rosenzweig fue publicada en el año de 1921 y Benjamin pudo tener acceso a su lectura como nos lo refiere Gerard Scholem³⁹. “Fue entonces cuando por primera vez le hablé a Benjamin de la obra fundamental de la filosofía de la religión de Franz Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* que había aparecido a finales de 1920 y de la que yo había comenzado a ocuparme.” Para Rosenzweig no existió una Ilustración sino varias ilustraciones donde se actualiza el debate entre la Razón y la Fe. En la antigüedad la filosofía griega buscó liberarse del mito, en la Edad Media la patrística alumbró la aspiración de un saber universal, así como también la Ilustración del siglo XVIII, donde una variante fue la llamada Haskala o Ilustración judía que tuvo entre sus más destacados representantes o Moses Mendelssohn.

El lenguaje para Rosenzweig es lo único que escapa a la voracidad del tiempo. El resto “*Las cosas, las personas y los hechos son radicalmente temporales, están plenamente inmersos en la corriente de la vida*”.⁴⁰ De allí se desprende que sea el lenguaje en cuanto memoria lo que pueda garantizar la perdurabilidad de la experiencia contingente. El mundo y el hombre son temporales para Rosenzweig. La vida es contingente pues el tiempo fluye.

En la filosofía de Rosenzweig existen dos rutas: seguir el camino de la ciencia, abierto por Kant o darle una nueva oportunidad a lo sagrado, al aspecto religioso dentro del discurso filosófico. Este segundo camino lo reconoce Rosenzweig denominándolo *fantástica trascendental*, consistente en un programa de descomposición del idealismo que pasa por tres proposiciones.

³⁹ SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin Historia de una amistad, Barcelona: de Bolsillo, 2007, p.163-164.

⁴⁰ *Ibíd.*, p.19.

- a) *El hombre es meta-ético*; “La filosofía había creído asir al hombre [...],”⁴¹ pero el hombre rompe el dique puesto por la filosofía, trasciende la ley, es decir que el hombre está más allá de ésta, por eso Rosenzweig propone una ley que sea para el hombre, es decir, la ley al servicio del hombre y no el hombre para la ley.
- b) *El mundo es meta-lógico*; el mundo es anterior al logos. El mundo es más amplio que el lenguaje que pretende asirlo, resumirlo y representarlo. Por eso pretender que la verdad sea el componente esencial de la realidad parece hoy una postura ingenua. La verdad es palabra, mientras que la realidad es mundo, la verdad pretende describir el mundo pero no agota el mundo.
- c) *Dios es meta-físico*, aquí se reconoce la libertad infinita de Dios y su naturaleza frente a la libertad finita del hombre. La naturaleza de Dios es divina no humana; los hombres han intentado antropologizarlo, poderlo asir a partir de la razón, creerlo sustancia y negarlo por no poder probar su sustancialidad; sin embargo Dios tiene una personalidad metafísica que escapa y molesta al hombre por ser libertad pura.

En conclusión Rosenzweig está dinamitando la supuesta racionalidad histórica de la tríada filosófica: Dios, mundo y hombre y pasa a proponer un contenido irracional que le dé un sentido de libertad a esa tríada por medio del método elemental que llama *meta*, consistente en recuperar esa parte oculta y extraviada de lo “irracional”, depositada en los objetos de las tres filosofías: Dios, mundo y hombre.

Para Rosenzweig la vieja filosofía con su propósito de pensar Todo cumple su misión para 1800. Rosenzweig es irónico con Hegel ya que muestra que una filosofía que ha llegado a comprenderse a sí misma es porque “[...] ya no le quedó nada por comprender.”⁴² Se trata entonces de una filosofía de la unidimensionalidad “[...] que todo lo incluye y nada deja afuera”.⁴³ ¡Bien poco queda de la multiplicidad bajo la regla de lo absoluto! Por eso Rosenzweig urge de un filósofo *perspectivista*. ¿Cómo es este nuevo filósofo? Para éste, el

41 *Ibíd.*, p 50.

42 *Ibíd.*, p.147.

43 *Ibíd.*em.

objeto no es el Todo sino la “concepción del mundo”.⁴⁴ Es un espíritu individual impresionado ante el mundo, reacciona ante la *pluralidad irreductible*. Rosenzweig ataca a lo que considera viejos filósofos profesionales, impersonales, administradores de la unidimensionalidad. Frente a ellos propone la perspectiva propia. En ella hace una exigencia: que filosofen los teólogos. De allí que Benjamin haga un guiño a *La estrella de la redención* y proponga su primera tesis, que la filosofía del materialismo histórico debe servirse de la teología: “En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como materialismo histórico. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie.”⁴⁵

La Escuela de Frankfurt tiene sus orígenes en el entorno histórico y cultural de la década de los años veinte. Ese entorno moderno cuenta con instancias fulgurantes como son la vanguardia artística soviética, el teatro moderno, la música dodecafónica y la Viena Roja. Autores como Teodoro Adorno y Max Horkheimer son herederos de ese momento fulgurante, el que hoy pareciera lejano de la cultura europea. Su tono es el de una verdadera revuelta filosófica, una revitalización que amenaza arrancar de cuajo toda filosofía que se encuentre acomodada con la realidad y con el todo: “*La filosofía representa – entre otras cosas- el pensamiento que no capitula frente a la división del trabajo vigente y no se deja prescribir por ésta sus propias tareas. La filosofía no es síntesis, base o coronamiento de la ciencia, sino el esfuerzo para resistir a la sugestión, la decisión de libertad intelectual y real*”⁴⁶

Ya para la década de los treinta ese brillante entorno ha de oscurecerse con la II Guerra y más concretamente con la eliminación sistemática del pueblo judío, un horror que los pensadores de la escuela crítica señalan y analizan: “Los

44 *Ibíd.*

45 ECHEVERRÍA, Bolívar. *Op Cit.*, p 17.

46 HORKHEIMER Max, Theodor W. Adorno, dialéctica del iluminismo, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1969, p. 286.

*judíos son marcados por el mal absoluto como el mal absoluto. (...) Los judíos son señalados como aquellos de quienes se puede disponer sin más.*⁴⁷

La llamada Teoría Crítica parte de un análisis de la obra de Carlos Marx, pero sin comprometerse con las apologistas del “socialismo realmente existente”. Entre los aspectos centrales que se le critican a la obra de Marx es que éste no visualizó la crueldad a la que este sistema capitalista puede llegar, encubierto por un eficaz uso de los grandes medios de comunicación: *“La apología de las mercancías siempre iguales bajo etiquetas diversas, el elogio científicamente fundado del laxante a través de la voz relamida del locutor”*⁴⁸

En tiempos de Marx, resultaba todavía fácil considerar próxima y posible la muerte del capitalismo, pero, lo que observan Adorno y Horkheimer es que este sistema en su agonía podía optar por un irracionalismo absoluto unido a una razón instrumental que aspiraba salvar el proyecto social del capitalismo con la envoltura del fascismo. Marx no imaginó como el proletariado y la clase media alemana fueron cómplices de este proyecto de autodestrucción social como en el caso del capitalismo que fue capaz de provocar dos guerras mundiales para salvarse. *“La isla de racionalidad es sepultada, y los desesperados aparecen ya solo como los defensores de la verdad, como los renovadores del planeta, que deben reformar hasta el último rincón de la tierra. Todo lo que vice se convierte en objeto y materia de su horrendo deber que no se ve ya turbado por nada”*⁴⁹

Para la Teoría Crítica, la teoría es incapaz de hablar acerca del futuro y lo es considero, debido a que se encuentra atada a la totalidad y resulta todavía capaz de pensar al individuo, tal como lo señala el mismo Adorno cuando cuestiona a Hegel:

“El gesto displicente con que Hegel, en contradicción con su propia teoría, trata continuamente a lo individual proviene, de un modo harto paradójico, de su necesaria adscripción al pensamiento liberal (...) El hecho de que en el pasado

⁴⁷ Obidemp.201

⁴⁸ Horkheimer Max, Theodor W. Adorno, *Ibíd.*, p. 191

⁴⁹ Horkheimer Max, Theodor W. Adorno, *Ibíd.*, p. 205

histórico la tendencia objetiva se haya impuesto por encima de las cabezas de los hombres, más aún: mediante la anulación de lo individual, sin que hasta hoy haya tenido lugar la consumación histórica de la reconciliación, construida en el concepto de lo universal con lo particular, aparece en él deformado: con superior frialdad opta una vez más por la liquidación de lo particular. En ningún lugar pone en duda el primado del todo.”⁵⁰

Lo único que podemos articular sobre el futuro es el entendimiento de los errores del pasado lo cual podría conducirnos a intentar no repetir los mismos errores, a ser capaces de sacar fuerzas para la no repetición del miedo. Por eso vivir sin tener miedo puede ser el lema de una sociedad post-capitalista y por eso Adorno y Horkheimer centraron sus análisis en los puntos más oscuros de la sociedad actual donde el miedo cobra la forma de nuevos fantasmas. Y es que los puntos más oscuros de una sociedad son la clave para acercarnos a la imagen negativa de una sociedad como fue la del siglo XX y la que continúa hoy en el siglo XXI. Esos aspectos repugnantes son los que no deben repetirse, ejemplo terrible y contundentes presentes en el antisemitismo.

“Sólo la ceguera del antisemitismo, su falta de intenciones, confiere verdad a la tesis según la cual sería una válvula de seguridad. El furor se desahoga sobre quien se revela como indefenso. Y como las víctimas son intercambiables entre sí, según la constelación histórica –vagabundos, judíos, protestantes, católicos- cada uno puede asumir el papel de los asesinos, con la misma voluntad ciega de matar...”⁵¹

Teodoro Adorno se hace la siguiente pregunta ¿qué significa superar el pasado? Al hacerse esta interrogación devela la intencionalidad de quienes desean cortar amarras con él; por eso quienes reclaman el perdón y la reconciliación pueden ser aquellos que estuvieron de lado de los victimarios. Para Adorno, trece años luego de finalizada la guerra, el nacionalsocialismo pervivía de alguna manera en la sociedad alemana. El pasado no había sido

⁵⁰ Adorno, Th, W, *Mínima Moralia o reflexiones desde la vida dañada*, Madrid: Akal, 2006, p. 19.

⁵¹ HORKHEIMER Max, Theodor W. *Adorno, dialéctica del iluminismo*, cit., p.205

superado pues el complejo de culpa todavía gravitaba. A partir de experimentos realizados en el Instituto de investigaciones sociales, se encontró a personas entrevistadas, quienes negaban o reducían situaciones extremas vividas, por culpa del nazismo. Por su parte el sentimiento de culpa con las víctimas fue visto entre los círculos de poder alemán posterior a la guerra, como algo enfermizo y de lo cual las nuevas generaciones deberían liberarse. La génesis de éste olvido voluntario tiene sus raíces en la racionalidad burguesa, la cual consideró a la tradición y la memoria como asuntos menores que podían ser superados tal como lo plantea Adorno.

Economistas y sociólogos como Werner Sombart y Max Weber adscribieron el principio de tradicionalismo a las formas feudales de la sociedad y el de racionalidad a las burguesas. Lo que en definitiva no significa sino que el recuerdo, el tiempo y la memoria son liquidados de la sociedad burguesa, según va avanzando ésta, como una especie de resto irracional, de modo similar a como la racionalización progresiva de los métodos de producción industrial reduce, junto con otros restos artesanos, también categorías como la del tiempo de aprendizaje, o lo que es igual, de adquisición de experiencia.⁵²

Para los que proponen el olvido, la historia puede ser asunto de charlatanería. Despojada de pasado la sociedad burguesa queda bajo el signo del intercambio, donde una cosa puede ser cambiada por otra, siempre y cuando se mantenga la lógica del capitalismo. El tiempo y la memoria son un “resto irracional”, el cual se puede superar por la modernidad. El olvido presente en el nacionalsocialismo encaja perfectamente con las tendencias sociales y con el espíritu de los tiempos donde se propone el paso hacia el progreso.

Mediante la politización de las masas el nacionalsocialismo hizo avanzar el proceso de democratización: desaparecieron los junkers y la clase obrera radical, dejando el camino abierto a una burguesía de tipo homogéneo, caracterizada por el prejuicio, el individualismo, el conformismo y la urgencia a

52 ADORNO, Teodoro. *Educación para la emancipación*. Madrid, Ediciones Morata, 1988. p.18

cualquier costo de inseguridad. “La democracia llegara demasiado tarde a Alemania, o lo que es igual, que no coincidiese en el tiempo con el esplendor del liberalismo económico y fuera introducido por los vencedores, es cosa que no ha podido menos de influir sobre la relación del pueblo con ella.”⁵³

Según Adorno la democracia de los años sesenta era percibida por los alemanes apenas como una entre otras posibilidades, junto al comunismo, la monarquía y el fascismo.

También realiza una fuerte crítica a la necesidad de autoridad. Apoyado en investigaciones empíricas muestra cómo la gente urge de seguridad. Las opciones ofrecidas entre fascismo y comunismo resultaban claras. A la hora de elegir, las motivaciones económicas disminuyen y emerge una elección marcada por una escasa reflexión y un mínimo nivel de experiencia, en el sentido que Benjamin le da a la palabra. Para los ciudadanos que vivieron el régimen nazi, éste satisfizo el ansia de seguridad y bienestar económico. Igualmente las personalidades urgidas de seguridad encontraron una manera de solucionar sus fantasías colectivas de poder. Eran sujetos caracterizados por la impotencia, incapaces de sentir su propio valor si no eran protegidos por un poder colectivo que los acogiera. *“La supervivencia del fascismo y la imposibilidad de conseguir, hasta el momento, la tan traída y llevada superación del pasado —que ha degenerado en su caricatura, el frío y vacío olvido—, hunden sus raíces en la subsistencia de los presupuestos sociales objetivos que hicieron posible la irrupción del fascismo.”*⁵⁴

Adorno al comparar el pasado reciente de su país con la realidad posterior a la guerra, encuentra una peligrosa tendencia a olvidar una subjetividad autónoma propia, capaz de defender los retos de la democracia al costo de despreciar el yo y de identificarse con la realidad ofrecida. Se instala así un sistema de condicionamientos favorables al poder totalitario. “El orden económico, así como la organización económica de acuerdo con su modelo, lleva, ayer como

53 *Ibíd.*, p. 19.

54 *Ibíd.*, p.19.

hoy a la mayoría a depender de acontecimientos sobre los que carece de toda posibilidad de disposición, y a la minoría de edad”.⁵⁵

El nazismo incentivó la idea de que unos pocos tomaran las decisiones más importantes a nombre de la mayoría. A su vez, impulsó un creciente narcisismo nacional: la ficción de la raza superior, del pueblo destinado a una gran tarea. Frente a éste panorama signado por tutores, Adorno hace una propuesta frente a la amnesia, que responde en términos educativos a una pedagogía frente al antisemitismo y que alerta sobre los peligros del olvido *“Habría que hacerles conscientes de los mecanismos que causan en ellos mismos el prejuicio racial. Superación del pasado como ilustración es esencialmente este viraje al sujeto, es el reforzamiento de su autoconsciencia y, en consecuencia, también de su yo.”*⁵⁶ “El pasado sólo habrá sido superado el día en que las causas de lo ocurrido hayan sido eliminadas. Y si su hechizo todavía no se ha roto hasta hoy, es porque las causas siguen vivas.”⁵⁷

Los planteamientos de Adorno se hacen con referencia a la memoria del nacionalismo.

¿Y qué pasa con la memoria del comunismo?

Tzvetan Todorov vivió los resultados del comunismo extremo, de allí que se haga una pregunta fundamental: ¿existe un recurso para distinguir entre los buenos y los malos usos de la memoria? Un criterio sería sopesar el bien o el mal que hayan producido los actos que se proponen recordar. Todorov distingue entre una memoria literal y una memoria ejemplar. “El ‘uso literal’ que convierte en insuperable el viejo acontecimiento, desemboca a fin de cuentas en el sometimiento del presente al pasado. El ‘uso ejemplar’ por el contrario, permite utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día”.⁵⁸ Por eso a la memoria *ejemplar* se le puede llamar también “justicia”.

55 *Ibíd.*, p.25.

56 *Ibíd.*, p.28.

57 *Ibíd.*, p.29.

58 TODOROV, Tzvetan. Los abusos de la memoria. Barcelona: Paidós. 2000. p.32.

Todorov plantea la discusión acerca de la especificidad de distintos crímenes perpetrados contra la humanidad. Especificidad que convive con la urgencia de condenarlos como fueron los casos del exterminio de los pueblos de América, el sometimiento a la esclavitud de los africanos y los horrores del gulag y de los Campos Nazis.

Para éste teórico búlgaro tiene un gran mérito quien sale de su propia desdicha y pasa a reconocer el dolor de los otros. Eso significa superar la posición exclusiva de la víctima como alguien que tiene un estatuto de dolor superior. El autor ofrece como ejemplo de estos hombres a David Russet quien invitaba a los deportados de los campos soviéticos para que asumieran la investigación de los campos soviéticos todavía vigentes.

La tensión expuesta por Todorov consiste en preguntarse: “¿No deberíamos acaso generalizar y asimilar los sufrimientos en los campos al ‘universal lamento secular de los pueblos’, a toda desgracia, a toda injusticia? Existe efectivamente el peligro para la memoria ejemplar de quedar diluida en la analogía universal, donde todos los gatos de la miseria son pardos [...]”⁵⁹ “La memoria ejemplar generaliza pero de manera limitada; no hace desaparecer la identidad de los hechos, solamente los relaciona entre sí, estableciendo comparaciones que permiten destacar las semejanzas y las diferencias”⁶⁰

Las reflexiones de Enzo Traverso como historiador de la memoria nos pueden ofrecer finalmente una síntesis de los cambios sufridos por la relación de la Historia con la Memoria. Traverso apunta que en el momento de adquirir un llamado estatuto científico lo que hizo la Historia fue poner el pasado a distancia. Aunque naciera de la Memoria la pretensión de la Historia ha sido la de tener un aura de científicidad. Ese estatus se reafirma cuando Hegel durante el siglo XVIII muestra que son los pueblos dotados de un Estado y de una memoria escrita, quienes cuentan con una memoria. Pero la memoria

59 *Ibíd.*, p.45.

60 *Ibíd.*, p.45.

acompaña a la historia, pues se trata de la base interior de esta. Hegel reflexionaba que la organización interior del pasado consiste en la lucha entre Cronos, Dios del tiempo y Zeus, Dios de la política. Mientras Cronos simbolizador del tiempo, mata a sus hijos, Zeus logra vencer a Cronos, y lo domina por medio de la creación del Estado.

La memoria pasó de ser el fondo, del cual se nutría la historia, a convertirse en una manera distinta de relacionarse con el pasado. Traverso en su trabajo⁶¹ muestra como la distancia tiene que ver con toda una serie de fracturas en el tiempo. Fracturas como lo son 1914, 1917, 1933, 1945, 1968 y 1989.

Resultan muy interesantes las etapas de la memoria que plantea Traverso: primero está un acontecimiento que impacta, como segundo un traumatismo, un tercer momento de represión y como cuarto un ejercicio de recordación que puede desencadenar en una obsesión de memoria.

Traverso reconoce la emergencia en la segunda mitad del siglo XX de toda una serie de memorias: la memoria judía, la memoria del estalinismo, la memoria zapatista, la memoria de los tiempos de Vichy, la memoria de las dictaduras del cono sur, la memoria de la guerra civil española, la memoria de la relación de las potencias imperialistas modernas con las colonias. En esta emergencia de las memorias nos encontramos con una problemática esencial: la del paso de los recuerdos del comunismo a la integración de los recuerdos en la vida pública.

Decir que nuestros tiempos son los tiempos de la memoria es una afirmación riesgosa de por sí, en la medida que raya con la moda y con las opiniones periodísticas de todo tipo y tiene su correlato también en aquello que una serie de historiadores y filósofos interesados en el tema han llamado “el momento memoria”.

61 TRAVERSO, Enzo. El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política. Madrid: Marcial Pons, 2007.

Hace dos décadas apenas hablábamos del llamado *momento* de la postmodernidad. La expresión tenía la debilidad de no ser afirmativa como el término *memoria*. No nombraba lo que contenía. Fueron pensadores como Vattimo quienes dotaron a la palabra de un sentido más claro en cuanto conducía a que el tiempo postmoderno era el del crepúsculo de las grandes narrativas explicativas de la historia. Lo que para Vattimo, marcado notablemente por Federico Nietzsche entraba en crisis era el llamado “pensamiento fuerte”, el “idealismo”, las grandes metafísicas, las aspiraciones a encontrar una gran verdad. Este tipo de pensamientos tienen el riesgo de conducir a una actitud totalitaria. El pensamiento postmoderno, al contrario del moderno resultaba ser descreído de las narrativas de la modernidad. Un pensamiento débil caracterizado por las pequeñas verdades y el nihilismo.

En cambio, describir este momento bajo la égida de la memoria puede resultar igualmente peligroso, pero nos permite abiertamente indicar un estado de ánimo cultural y planetario. Nos evidencia una urgencia por la detención, por hacer una evaluación de los logros de la llamada modernidad. En ese sentido plantear nuestros tiempos como tiempos de la memoria resulta más que una metáfora, una manera de relacionarnos epistemológicamente con la historia desde el presente.

Es bueno citar acá, como Pierre Nora afirmaba en 1984 que Francia había entrado en la era historiográfica, deshaciéndose de los mitos nacionales. La entrada en esta era permitió a los galos, sumergirse en las aguas de la memoria. Por igual en España se puso en discusión entre los historiadores ¿qué hacer frente al pasado incómodo? El final del siglo XX y el principio del siglo XXI trajo planteamientos como la denuncia del olvido durante los años de la guerra civil, así como el silencio de los años de transición democrática. En esta tarea de recuperación de la memoria tienen papel importante las asociaciones de personas interesadas en el asunto, asociaciones que incluyen a varias generaciones las cuales claman por reparar a las víctimas de varias generaciones, así como, a partir del año 2004 de las políticas de memoria, auspiciadas por los gobernantes socialistas. En América Latina como lo planteo en el capítulo siguiente se agudiza la discusión acerca de la *historia negra* de la

esclavitud y del “genocidio” contra los pueblos indígenas, mientras que En Colombia la aparición de la figura de la víctima y de las discusiones acerca de la memoria de nuestras violencias se realizarán en un contexto político donde la violencia continúa siendo una constante pero donde a su vez se legislarán leyes: *ley de víctimas*, desmovilización de grupos armados (especialmente paramilitares), así como movimientos sociales contra el secuestro (manifestaciones públicas contra los secuestros de las FARC) así como la organización de las víctimas de los crímenes de estado. Esto acompañado de una producción de textos testimoniales y de investigaciones acerca de masacres ocurridas en Colombia.

CAPÍTULO 2

La Historia

“Articular históricamente el pasado no significa conocerlo tal como verdaderamente fue. Significa apoderarse de un recuerdo tal como este relumbra en un instante de peligro”

Walter Benjamin. *Tesis sobre la historia y otros conceptos. Tesis VI*

El tiempo lineal y continuo es puesto en cuestión, de allí que en este capítulo muestre como en la Tesis V se hace una interpretación novedosa, en la cual se considera urgente la salvación de aquellos pasados olvidados, justamente por medio de un pensamiento de la memoria.

Del tiempo tenemos la percepción de algo que se nos escapa por eso el sueño del hombre ha sido intervenir sobre éste. Mito, religión, filosofía, técnica contribuyen a describir el movimiento del tiempo, establecer sus regularidades

en él, hasta llegar a conocer la manera de dominarlo. El tiempo representado en la historia es visto y explicado como la instancia donde se realizan los propósitos de lo divino, de lo humano, de la naturaleza. Las filosofías de la historia y los cuestionamientos a esas filosofías, han contribuido a la representación del tiempo en la historia, a explicar las concepciones acerca de éste y lo que es más importante en él: contribuir a la lucha por privilegiar algún tipo de temporalidad.

Acerca del asunto, Benjamin realiza una primera afirmación: hay una imagen verdadera del pasado y esa imagen con toda su verdad, se moviliza, transcurre velozmente. A un atributo filosófico como es la verdad, se le agrega que esa misma verdad no está caracterizada por la eternidad sino por la velocidad o la fugacidad. Lo verdadero de la imagen no está allí ofreciéndose en la detención, sino que es una imagen la cual lanza un brillo cuando se hace reconocible, pero que nunca volverá a aparecerse.

La concepción de la Historia como un plan divino considera que este no puede ser comprendido completamente por el hombre, pues los propósitos de Dios están por encima de la sapiencia humana, la cual trabaja a partir de fragmentos con los cuales tiene que tejer y entender las intenciones divinas. Esta perspectiva de la historia como un plan, alcanza su plenitud en las distintas *historias universales* que encuentran en Hegel a su gran representante, debido a su pretensión de orientar el sentido de la historia a través de la Razón Universal, una especie de sistema fabuloso capaz de regir la existencia de los pueblos. De la posición que opta Hegel, a los desarrollos de los historiadores durante el siglo XIX hay continuidad, pues para ellos, darle vida al pasado era conocerlo como realmente éste había sucedido, postura que será criticada por Walter Benjamin.

Una parte importante de la teoría de la historia con la cual combate Benjamin, tiene como vertebra fundamental, la concepción de que los hechos están integrados en una estructura del continuo. La aceptación de esa continuidad se funda en la justificación que le otorga la teleología. La razón es que desde la perspectiva positiva, el pasado es una masa de hechos que toman cuerpo y

sentido cuando responden a las leyes que racionalmente se establecen. El historiador por el contrario es quien ubica los hechos en el orden de esas leyes. Pero, ¿resulta fijo el pasado como una foto? Sus secretos y tesoros se encuentran expuestos, como en un escaparate, a las distintas interpretaciones de los historiadores. Benjamin, en su libro de Los Pasajes, escribió acerca de esos almacenes comerciales donde la mercancía industrial se exhibía a la espera de un comprador. Así la historia, esperaba por la mirada de su historiador. Lo que está en quietud, es la imagen del pasado y lo que está en movimiento, son las consideraciones que acerca de ese pasado inmóvil, extrae el historiador.

¿Cómo observar de manera sistemática los acontecimientos históricos que se producen? Para Kant subsiste una intención de la naturaleza en el discurrir de las cosas humanas. El *deber ser*, guía la manera en que se nos presenta la historia. “El ‘deber ser’ es un horizonte que tensiona la comprensión de la historia, convirtiéndola en escenario de la evolución y perfección del ser moral. La historia puede así reescribirse conforme al ideal de la modernidad, y el filósofo que empieza buscando en ella un hilo de racionalidad, acaba de erigirse en su guionista”⁶²

Los trabajos de crítica histórica de Immanuel Kant nos plantean una idea de progreso, una postura frente a la justicia y una postura frente a la globalización. Sus tres obras más significativas en términos de análisis de la historia donde se recogen estas críticas son: *¿Qué es la Ilustración? Ideas de una historia universal con sentido cosmopolita* y *La Paz perpetua*⁶³.

En *¿Qué es la ilustración?* se pregunta si vivimos en una época ilustrada, prefiriendo afirmar que vivimos en tiempos de ilustración. Su modelo de gobernante fue el Rey Federico quien dejó a las personas servirse de su propia razón. Sus cuestionamientos están orientados hacia los tutores de la sociedad que son aquellos que le evitan al resto de los mortales la

62 MAYORGA, Juan. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Barcelona: Anthropos, 2003. p. 65.

63 KANT, Immanuel. *La paz perpetua*. Buenos Aires: Longseller. 2001.

responsabilidad de afrontar una mayoría de edad. Los tutores son los periodistas, los maestros, los sacerdotes que le ahorran al resto de los mortales hacer un esfuerzo de pensamiento propio.

Emanciparse de esas tutelas equivale a elaborar con libertad juicios sobre la religión, el conocimiento, la política. Esa libertad para formular juicios choca con la religión o la política, que buscan prosélitos más no el disentimiento. De ahí que para llegar a una verdadera ilustración, lo que requiere es de libertad, libertad de cuestionar a los tutores, libertad para no depender de otros. Kant lo que hace entonces es una defensa de la democracia, un modelo político que requiere de unos críticos del mismo sistema democrático, una crítica que se ejerza desde lo que este llama el *uso público* de la razón y que ha estado en manos de los maestros. El uso público consiste en el examen crítico de las normas. Para fomentar este uso público, la universidad como lugar de conocimiento y la escritura como espacio de expresión, son los dos grandes medios para conquistar un programa de emancipación.

Mientras en el uso privado de la razón, se privilegia la actuación según un rol y según las normas, en el uso público se disfruta de una libertad ilimitada para hablar a nombre propio. Esta libertad para la crítica entendida como un libre pensar puede llevar al libre obrar. Allí está como modelo el gobierno de Federico que no prescribió el dogma religioso y que dejó a los hombres a su libertad para valerse de su propia razón.

Kant muestra así el panorama de una revolución del pensamiento que empezó en lo físico y terminó en lo social. Lograr la continuidad de esta razón ilustrada, implica hacernos responsable de nuestra minoría de edad, dejar de estar cómodos bajo el instinto de la esclavitud.

El modelo que tiene presente Kant para su idea de historia es el de Kepler y el de Newton. Las leyes que estos elaboraron sometieron de manera inesperada los movimientos excéntricos de los planetas a una serie de principios. Kant nos está proponiendo un concepto global de justicia, pues así como el comercio se extiende por todo el mundo, igual que la cultura en general, así también la

justicia deberá tener un alcance planetario. Pero ¿cómo hacer para convertir en realizable una justicia global? Kant en el suplemento segundo y en los dos apéndices se dedica a observar la discrepancia entre moral y política. Kant está interesado en que el conocimiento empírico sea la piedra de toque para la formulación de máximas. El conocimiento empírico no puede ignorar aquello que ha sido juzgado como correcto y justo, de esta manera nos desprendemos de la posibilidad de seguir los mandatos de la moral. De allí que en Kant el mayor impedimento para la paz no sea la maldad, ni un destino ineluctable que conduce hacia el mal. Se trata de soslayar como el juicio de la razón práctica funciona a favor de una sabiduría pragmática que nos aleja del obrar conforme a la justicia y al derecho. Por esto la incompatibilidad entre moral y política se resuelve desde lo que llama “principio de publicidad”. Allí la justicia no puede continuar siendo entendida como aquello que los poderosos imponen. El éxito de estos ha sido la no-publicidad de lo que persiguen. Por eso, toda máxima jurídica aspira a la publicidad o sea a ser recogida como algo legítimo.

Según Kant existe una intención de la naturaleza tras el curso aparentemente contradictorio de las cosas. Para sus propósitos, la naturaleza se sirve de lo que este llama la *insociable sociabilidad*.

El principio planteado por Kant de la publicidad nos traslada al tema de la democracia y la esfera pública. Un proyecto de paz definitivo para la humanidad debe contener una visión cosmopolita del derecho y de la justicia. Por eso, y estimulados por Kant, los llamados derechos fundamentales aparecen en las agendas de toda la comunidad mundial. La pretensión de estos consiste en una justicia global y de allí que la época posterior a la II Guerra sea el tiempo de la regulación de los conflictos bélicos. La era post Vietnam se ha caracterizado por la instrumentalización de una idea de justicia capaz de rebasar la geografía. Kant en su momento estuvo interesado en un progreso moral, y son los nuevos movimientos ciudadanos, quienes plantean una comunidad a contrapelo de la globalización.

Kant pues, está invitando al lector a que se haga cargo de sí mismo de manera que la mayoría de edad de una época dependa de la madurez de sus

ciudadanos. Para Hegel en su Fenomenología del Espíritu nuestro tiempo es un tiempo de nacimiento y de tránsito. A diferencia del mundo antiguo, el mundo moderno se encuentra abierto al futuro mientras que la actualidad como historia del presente pasa a ocupar un lugar prominente. Recordemos que Hegel utiliza el concepto de modernidad como un contexto de época. “Neuzeit” la llama. En ese contexto de época se hacen más visibles ideas como la experiencia del progreso, la aceleración de los acontecimientos y la simultaneidad cronológica de evoluciones históricamente asimiladas.

La historia universal ha ocurrido racionalmente. Al afirmar esto, Hegel parte de la suposición de que la razón es la esencia con la cual está conformada la historia. La razón es “[...] lo verdadero, lo eterno, lo absolutamente poderoso.”⁶⁴

La razón se hace reconocible a través del espíritu que se muestra en esa expresión llamada “pueblos”. En los avatares por los que pasan los pueblos habita un propósito, una meta. El pueblo es una comunidad unida por vínculos históricos, culturales y políticos, tal como lo plantea en sus *Escritos teológicos*. La falta de unidad política de Alemania, así como de unidad en el pueblo germano durante el siglo XVIII, son el telón de fondo en que se producen estos artículos. El tratado de Historia Universal resulta ser el lugar donde esa lógica del espíritu adquiere una forma ordenada. En el momento que escribe su *Filosofía del derecho* los conceptos de “pueblo” y “gobierno no se encuentran ya separados, correspondiéndole al primero la obediencia y al segundo el mando, sino que por el contrario el ideal es la producción de una síntesis bajo el concepto de Estado. Pero la perspectiva que más nos interesa en la presente investigación es aquella de su *Filosofía de la historia* donde plantea que no bastan el reconocimiento y la constitución de unos vínculos culturales al interior de una nación, sino y ante todo los vínculos políticos que permiten la existencia del Estado ya que gracias a estos vínculos se puede participar de lo que resulta fundamental para Hegel: la libertad como conciencia del espíritu.

64 HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Tomo I. Madrid: Revista de Occidente, 1953. p. 23.

En Hegel la historia acontecida trata sobre el acontecer del ser mismo que se logra con la meditación profunda que Hegel denominará “los grandes hombres”, caso de los artistas, los poetas, los estadistas. Ellos abren y vuelven a fundar la historia.

Hegel en su época ya se preguntaba por el sentido de las acciones humanas. La conclusión a la que llega, examinando aquello realizado por los hombres, es que no existen ni pies ni cabeza, a no ser que haya algún tipo de plan oculto, una especie de figura teológica. Esto podría justificar tanto horror y el hombre estaría al servicio de una causa superior que justificaría ese tipo de acciones.

Lugar de controversia en nuestra presente investigación es el lugar que le asigna Hegel a los pueblos americanos: la naturaleza y la pobreza de espíritu son sus características. Este tipo de afirmaciones, lo bastante problemáticas para nuestra perspectiva de una historia de los pueblos que han sido víctimas de esta concepción histórica, serán analizadas en la parte final de la investigación.

Pero entre las críticas más radicales al historicismo se encuentra la de Nietzsche. Benjamin conoció el texto de Nietzsche de 1873, pero y como lo plantea Lowy, a diferencia de Nietzsche, su interés no se centra en el individuo rebelde que se opone a la historia, aislado, sino en el vencido por el avance de esta.

La historia se encuentra al servicio de la vida, pues la vida tiene la necesidad del servicio de la historia. Nietzsche se encuentra en una situación paradójica: la vida necesita de la historia pero a su vez un excesivo uso de la historia como referente paraliza, indigesta la vida. Nietzsche actuó *contra* la *historia* sobre la misma y no solo a favor de esta. Nos habla así de tres tipos de historia: una historia monumental que busca sus modelos morales en la historia misma. Una historia anticuaría arraigada en el pasado y cuyo objetivo es la preservación de éste como si fuera un monumento y una historia crítica capaz de tomar distancia, de no idealizar, ni de arraigarse en el pasado, pero a su vez dispuesta a traer el pasado al presente, pero sin renunciar a la construcción de

una postura personal. El mismo Nietzsche nos propone tres tipos de hombres: el a- histórico que se niega a aceptar las marcas de la historia en su presente, el hombre histórico que busca ir a la par con la historia y el hombre supra-histórico que la trasciende.

El historiador monumentalista y el historiador anticuario, son ejemplos de la concepción historicista. A comparación del hombre, el animal vive de un modo *no-histórico*, en este el pasado se entierra en la niebla del olvido. El animal habita con su intensidad el presente porque el pasado se precipita en la niebla, de allí que su felicidad tenga más que ver con la capacidad de vivir en el olvido, sin almacenar resentimientos del pasado. “En tres aspectos pertenece la historia al ser vivo: en la medida en que es un ser activo y persigue un objetivo, en la medida en que preserva y venera lo que ha hecho, en la medida en que sufre y tiene necesidad de una liberación. A estos tres aspectos corresponden tres especies de historia, en cuanto se puede distinguir entre una historia monumental, una historia anticuaría y una historia crítica.”⁶⁵

La historia como monumento, la historia como antigüedad y la historia como crítica, son las tres maneras que tiene el historiador de acercarse al pasado. En el caso de la primera pertenece a un ser activo que busca un objetivo. En el caso de la historia anticuaría preserva y venera lo que ha hecho, mientras que en el caso de la historia crítica sufre y tiene necesidad de una liberación. En la historia monumental encuentra que esta es el disfraz con el cual los hombres de una determinada época, expresan el odio a los grandes y los poderosos, encubriéndolo con admiración hacia los héroes de tiempos pretéritos.

La *historia crítica* manifiesta que todo pasado merece condenación y trae el pasado ante el tribunal de la justicia. Esa suma de injusticias que nos presenta el pasado por medio de la historia crítica, muestra que vivir y producir injusticia son la misma cosa. De allí que para poder vivir se requiera olvidar, y cuando se suspende el olvido emerge con claridad lo injusto de la existencia, todo lo que

65 NIETZSCHE, Federico. Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida. [Tomado de internet el 11/12/1010]. Librodot.com. <http://www.librodot.com>

oculta de privilegio, de casta, de dinastía. “Somos el resultado de generaciones anteriores, somos además el resultado de sus aberraciones, pasiones, de sus errores, de sus delitos”.⁶⁶

El veredicto de Nietzsche acerca de la historia monumental y anticuaria, resulta contundente: “*los modernos, no tenemos nada propio; tan solo en cuanto rellenándonos y sobrerrellenándonos de épocas, costumbres, artes, filosofías, religiones y conocimientos extraños, somos objetos dignos de consideración, es decir, enciclopedias ambulantes, que es como, tal vez, nos consideraría un antiguo griego transportado a nuestros días*”.⁶⁷

A Nietzsche le molesta que no aprendamos a olvidar y que estemos encadenados al pasado. Ignorar hasta cierto punto la dimensión histórica es una de las más importantes facultades, ya que un exceso de historia aniquila al hombre. Cuando existe un predominio excesivo de la historia, la vida se desmorona y degenera, por lo tanto el pasado ha de olvidarse para que no se convierta en sepulturero del presente. Como resultado de esta crítica, emerge la figura del hombre supra- histórico: aquel que trasciende su pasado.

Benjamin prosigue la ruptura con el Kantismo y el Hegelianismo; pero también rompe con Ranke. A diferencia de Nietzsche encuentra en la perspectiva judía un resguardo al nihilismo. Lo judío tiene distintas maneras de ser nombrado, en particular si le consideramos como la expresión de un pensamiento que nace entre el desarraigo y el exilio. “Lo judío entendido como la experiencia del desarraigo arraigado que encuentra su expresión plena en la memoria rememorativa”⁶⁸ “¿qué rememora el judaísmo? Este no es una religión de verdades reveladas; lo que revela esta son las leyes. A decir de Reyes, estas leyes son “las mismas que aquellas de la razón autónoma”⁶⁹

66 Idem.

67 Idem.

68 FORSTER, Ricardo. *Crítica y sospecha, los claroscuros de la cultura moderna*, Buenos Aires: Paidós. 2003, p.172

69 MATE, Reyes. *Memoria de Occidente, actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos. 1997, p. 95.

La filosofía de Walter Benjamín irrumpe entonces contrariando a Hegel. El *tiempo* que irrumpe tiene su manifestación en la historia. “Articular históricamente el pasado, no significa conocerlo como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse de un recuerdo tal como este relampaguea en un instante de peligro”⁷⁰ –escribe Benjamin-

Para Benjamin los mecanismos de la historia se ponen en juego desde aspectos tan complejos como las relaciones sociales de producción y los mecanismos económicos, hasta las experiencias concretas de aquellos individuos sin nombre. De allí que resulte sospechosa la *empatía* del historiador del presente con el pasado; sobre todo el pasado que se representa en aquellos personajes vencedores. Si al historiador le llaman tanto la atención los vencedores, es porque también este aspira a formar parte de la misma zaga, salvo que pretenda abiertamente, realizar un cuestionamiento de estos.

El historiador propuesto en la Tesis V no se las tiene que ver con un pasado en reposo, detenido en una especie de vitrina para visitantes, sino que se las ve con un pasado que se mueve y cambia. Esto implica que ese pasado vive no para ser exhibido como materia muerta sino que exista una disposición de parte del historiador y del filósofo que lo afrontan para reconocer tanto su fugacidad como la importancia de que la imagen verdadera del pasado no se extinga. ¿Qué nos dice esa imagen fugaz acerca del pasado? Es una verdad que alude al presente y que se reconoce en él, a través de la escritura de un tipo particular de filósofo historiador o historiador cronista que entiende que ese pasado al que se acerca está interpelando al presente desde el cual está situado.

Conocer un pasado en movimiento obliga a hacer uso de una teoría de conocimiento y de la interpretación. Primero se trata de conocer las interpretaciones de los hechos para luego ofrecer un campo de lectura donde los hechos queden libres de las ataduras que los fijan. Tenemos de este modo

70 BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Op Cit.*, p. 20.

que, al conocimiento de los hechos se le suma su interpretación como si estos fueran una especie de texto que se transforma bajo los ojos del lector y del crítico. Y es que en este punto viene algo novedoso: tradicionalmente al historiador le correspondían los hechos, la pulpa contenida en aquello que alguna vez acaeció, mientras que el filósofo o el crítico tienen el mundo simbólico de las palabras y de las imágenes donde la interpretación es el trabajo fundamental.

Pero al historiador benjaminiano le está en juego algo mayor que un simple conocimiento del pasado: se trata de *salvarlo*. La memoria es salvación de un pasado y salvación de un presente afectados por una lógica de dominio que afecta a su vez los modos de recepción del pasado.

Si hay una verdad en la historia es la salvación que del pasado realiza el historiador con su escritura. Esa verdad usualmente se escapa de manera fácil porque el historiador tiene una débil capacidad de capturar ese pasado. ¿Se trata en este caso de una deficiencia o de una indisciplina para la captación? Seguramente que no. Se trata de algo más profundo y complejo y es algo que el mismo Benjamin llamará la *asedía* o el desinterés del presente con respecto a ese pasado. El pasado tiene un carácter completamente activo: se desliza veloz y lanza una luz que solo se verá una vez y de la cual ha de estar atento el historiador benjaminiano.

Del pasado tenemos imágenes y no el pasado como tal. ¿Por qué al pasado no tenemos acceso en cuanto tal, sino solo por sus imágenes? Tendríamos que contar con una máquina del tiempo pero, fuera de tenerla ¿qué garantiza que podamos viajar al pasado como realmente fue? Al pasado como tal, no le atraviesa el materialismo histórico; aquello que lo atraviesa es la imagen que un historiador en determinado momento produce acerca del pasado. El pasado no se atrapa como pasado, sino como imagen.

Cuando el historiador historicista dice que “la verdad no se nos escapará” parte de la suposición de que su conocimiento le permitirá fijar la verdad de la imagen de ese pasado sobre el cual trabaja. El procedimiento por el cual lo fija

permite contar los hechos, ponerlos a rodar como en una película. Pareciera ser que la sola narración del pasado justificara los objetivos de la historia. El historicista persigue contar los hechos como si estos nada tuvieran que ver con el presente desde el cual se narran.

¿Cómo es el historiador que Walter Benjamin se imagina? Para Benjamin hay que interpretar la realidad como si fuera un texto, quiere decir que se necesita la participación del sujeto en el trabajo de interpretación. En cambio, el historiador historicista pretende aislar su objeto de estudio, fijarlo en el tiempo específico en que se encuentra, y cortar o separar ese momento de lo que posteriormente acaeció, de manera que, lo acontecido con posterioridad, no contamine el momento pasado que se examina.

El autor parte de una frase del historicista Fustel de Coulanges: “el historiador que quiera revivir una época debe quitarse de la cabeza todo lo que sepa acerca de lo que ocurrió después”.⁷¹ Benjamin denuncia el peligro que afecta a una tradición que está en manos de una lógica interpretativa caracterizada por el dominio. Tanto el redentor como el anticristo comparten esta experiencia hermenéutica. ¿Qué pasa con lo que ha acontecido entre el hecho que se examina y el lugar que ocupa en el tiempo la interpretación del historiador? Aparece acá nuevamente, la separación entre la perspectiva del historicismo y la óptica de la memoria que nos ofrece Benjamin, pues el historicista parte de que ese corte y aislamiento que produce sobre el hecho analizado, garantiza conocer el pasado tal cual verdaderamente fue.

Recapitulando hemos visto que el método historicista produce empatía, desidia, acedia, tristeza. Su método está en empatía con el vencedor. Quien vence y domina es heredero de quienes han vencido tradicionalmente hasta hoy. Lo último es que sí podemos saber del pasado, pero adueñándonos de la imagen histórica que brilla de manera fugaz.

71 - *Ibíd.*, p. 21.

Sobre el historicismo Benjamin vuelve en las tesis XVI y XVII. Allí subirá el tono de su crítica. El historicismo se ha sumergido en un concepto rígido del pasado que está ahí, a merced de cualquier señor que realiza un encargo de escribir su historia. Por eso compara la idea historicista de pasado con una meretriz que por dinero está siempre presta a alquilar su cartel más representativo, el “erese una vez”. La pretensión de conocer el pasado como realmente ha sido –“erese una vez”- acaba siendo un tópico que cada generación puede alquilar a bajo precio. La ciencia histórica termina manipulando el pasado a su placer y el medio para su manipulación es el lenguaje, de allí la necesidad de una teoría del lenguaje que trate no trate a este no como un simple medio para comunica los contenidos de la historia. Atisbos de esa propuesta la empezaremos a ver en el capítulo siguiente en la perspectiva del lenguaje.

CAPÍTULO 3

El Lenguaje en momentos de peligro

*No hay documento de cultura que no sea a la vez
un documento de barbarie*

Walter Benjamin. *Tesis VII*

La indagación de Benjamin acerca del lenguaje se encuentra depositada en un texto de juventud: *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. Allí nos dice: “[...] se considera lenguaje a toda expresión que sea una comunicación de contenidos espirituales.”⁷² En su artículo, Benjamin quiere proponer una teoría acerca del carácter divino del lenguaje en general y de las huellas o restos de esa divinidad en el lenguaje humano. Ese carácter divino nace de un *don* del lenguaje que Dios regala al hombre como patrimonio o herencia. Eso quiere decir que emerge en el lenguaje benjaminiano una

72- BENJAMIN, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. En: Obras. Libro II/Vol. I. Abada Editores. 2007., p. 145.

concepción mística y judía, concepción que seguirá presente en otros campos de la filosofía como la estética y el campo de estudio de nuestra investigación: la filosofía de la historia.

¿Pero es Benjamin entonces un filósofo de la religión? No lo considero así. De lo que se trata, es de mirar lo que permite al autor un pensamiento teológico, un lenguaje teológico capaz de abordar una crítica de la historia, en especial la crítica materialista de la historia. Para esto acude a esa fuerza mesiánica, redentora depositada en el lenguaje y que llamaremos *la memoria*.

El lenguaje es la materialidad en la cual se registra la experiencia del mundo. Benjamin parte del *lenguaje* como hilo conductor para proponer la posibilidad de una historia de los vencidos. En esa historia de la modernidad, cobrarán importancia esencial las formas del lenguaje alegórico debido a que este se ocupa de aquellos escenarios ruinosos y abandonados, una memoria de aquellos vencidos, que terminan compartiendo y son arrojados a los escenarios de la ruina y el abandono que Benjamin rescata en la alegoría.

Venimos afirmando que el pensador alemán intenta construir una filosofía donde el lenguaje no sea solo una cualidad humana, sino que se extiende a toda la realidad. *“Pero la realidad del lenguaje no se extiende sólo a todos los campos de expresión espiritual del hombre – a quien en un sentido u otro pertenece siempre una lengua-, sino a todo sin excepción. No hay acontecimiento o cosa en la naturaleza animada o inanimada que no participe de alguna forma de la lengua, pues es esencial a toda cosa comunicar su propio contenido espiritual”*.⁷³ Desde esta teoría del lenguaje las cosas no hablan pero si se expresan, y esta función expresiva tiene un carácter fundamental en el orden filosófico en Benjamin. *“La lengua comunica la esencia espiritual que le corresponde. Es fundamental saber que esta esencia espiritual se comunica en la lengua, y no a través de la lengua. No hay por lo tanto un*

73 BENJAMIN, WALTER. *Ensayos escogidos*. Argentina: Sur. 1967., p. 89.

*sujeto hablante de las lenguas, si con ello se entiende a quien se comunica a través de tales lenguas.*⁷⁴

Para Benjamin todo acontecimiento, forma viva de la naturaleza o cosa, participan junto al hombre de la posibilidad de comunicarse expresivamente. A diferencia de las otras especies la comunicación lingüística resulta propia del hombre quien es el gran nominador o del mundo como lo llamará en su ensayo acerca del lenguaje. El autor, realizando un audaz diálogo con la teología lleva su hermenéutica hasta el relato bíblico del Génesis, tratando de encontrar tras la alegoría, el eslabón perdido de la conexión entre el lenguaje humano y el lenguaje divino. Ese carácter participativo del lenguaje en todas las esferas de la vida, se opone a las concepciones más tradicionales que lo piensan solo como *un medio de expresión*. En cuanto medio, el lenguaje aparece reducido a instrumento al servicio del interés humano de conocer y de administrar el mundo lo cual está presente en la concepción burguesa e instrumental del lenguaje

Así como los restos, las ruinas, los escombros de un lenguaje divino sobreviven a manera de débiles indicios en el lenguaje humano, la memoria depositada en el lenguaje testimonial parece sobrevivir también a la caída en el tiempo de la historia, y esa sobrevivencia queda inscrita, como susurros, lamentos, mensajes encriptados que la modernidad fue separando, despreciando y arrojando al olvido. El filósofo en cuanto cronista de esa memoria despreciada por la racionalidad moderna lo que hace es atreverse a recoger esos fragmentos, descifrarlos, ponerles en el contexto de lo actual, permitir que aquello que pareciera pasado enterrado, pueda encenderse y decirnos algo en el lenguaje del presente.

Benjamin llama la atención acerca de los tres niveles donde el lenguaje se desarrolla: en primera instancia un lenguaje creador o divino propio de Dios, como segunda instancia el lenguaje de Adán regalo y atributo exclusivo de Dios a este en el momento de su creación y en última instancia una lengua

74 *Ibíd.*, p. 90.

diseminado en multitud de lenguajes, signado por una relación convencional y externa con las cosas. En esta última instancia, la lengua deja de ser verbo creador o palabra nominadora para convertirse en eco lejano, equívoco, débil de un nombrar original. Para este último caso, la lengua solo funciona entre hombres, se encuentra encubierta por los signos de la decadencia, debido a que la relación entre lenguaje y cosa está perdida. A pesar de la hiperpoblación de las palabras, ellas nada dicen por fuera del hombre, no expresan ni el lenguaje de la naturaleza que se encuentra enmudecida, ni el lenguaje de las cosas.

Algo definitivo para aprehender la identidad del hombre, es que este no fue creado a partir de la palabra de Dios como el resto de sus creaciones, sino que ese hombre fue hecho a partir de la tierra, de allí el origen de la palabra *Adamah* (Tierra). Sin embargo, de todas las creaciones divinas, fue el hombre la excepción a quien Dios dotó del don y el poder del lenguaje. La tarea con la cual Dios le distinguió, fue la de hacerse señor de la creación divina por medio de la palabra: “*Por tanto, el ser lingüístico del hombre consiste en que éste da nombre a las cosas.*”⁷⁵ ¿Pero qué hace el hombre con este don divino?: nombra, tiene la posibilidad de denominar. ¿Y que nombra?: nombra a los animales, a la naturaleza y Dios. Hasta él como criatura humana terminó incluyéndose en este acto trascendente de dar nombre.

Benjamin considera que “El ser lingüístico del hombre es su lenguaje. Es decir que el hombre comunica su propio ser espiritual y lo comunica *en* su lenguaje, en el lenguaje propio del hombre que son las palabras. Y, por lo tanto el hombre comunica su ser espiritual (en la medida que sea comunicable) al darles *nombres* a las otras cosas.”⁷⁶

El hombre al tener la facultad de nombrar la creación divina se hace *señor de la naturaleza*, existiendo una gran diferencia entre la palabra de Dios y la del hombre: en Dios la palabra se hace creación, mientras la palabra humana solo

75 BENJAMIN, Walter. *Ibíd.* P.147

76 BENJAMIN, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre.* En: Obras. Libro II/Vol. I. Abada Editores. 2007. p. 147.

brinda conocimiento de esa creación, un conocimiento que no alcanza a ser creación.

Dios hizo las cosas de modo tal que estas fueran cognoscibles en sus nombres “*y el hombre por su parte les da nombre en virtud del conocimiento*”⁷⁷ Al lenguaje del hombre le interesa conocer las cosas mientras que el lenguaje de Dios fue quien creó las cosas mismas. El hombre al ser denominador de todas las cosas creó su identidad a través del ser espiritual lingüístico, siendo (ya) esa su condición original en el paraíso la cual cesa o se rompe en el momento que acepta de manos de Eva comer los frutos del árbol del bien y del mal.

Con el pecado original el lenguaje adánico se convierte en el lenguaje de la caída. El lenguaje de la caída traerá consigo despojar al hombre de los restos del lenguaje divino insertándolo en las lógicas del tiempo y de la historia. Esa es la teoría del lenguaje propuesta por Benjamin. Su originalidad estriba en su recurrencia a las fuentes de la Torá, detectando en ellas la pérdida padecida por el hombre del lenguaje original dado por Dios.

Distingamos acá dos tipos de lenguaje: uno creador, propio de Dios y aquel que Dios le *dona* al hombre en el paraíso. Mientras el lenguaje divino es perfecto, inmediato y verdadero, capaz el mundo, el del hombre adámico se asemeja al de Dios en el conocimiento que puede expresar de sí, de las cosas, de la naturaleza, pero es incapaz de crear a la manera de Dios. De allí que la oferta, la tentación que le hará la serpiente a Eva es que si muerde de ese árbol conocerá el bien y el mal y entonces se hará igual a Dios. Las consecuencias de ese pecado original ya las conocemos, lo interesante de la interpretación de Benjamin, es que así como el hombre cae en desgracia, su lenguaje también padece la caída, y a partir de allí lo que ese lenguaje enuncia serán solo palabras arbitrarias, que tienen una finalidad instrumental, que engendrarán luego la pluralidad de las lenguas, y harán finalmente del lenguaje arbitrariedad, mera convencionalidad. Benjamin lo propone así “(...)

77 BENJAMIN, Walter. *Ibíd.* p.153

en donde el instrumento de la comunicación es la palabra; su objeto es la cosa; su destinatario es un ser humano.”⁷⁸. Lo citado entre comillas resulta para el filósofo alemán la caracterización de la teoría burguesa del lenguaje que hace de este un instrumento de comunicación y de representación, una comunicación posible apenas entre humanos y para humanos y en la cual el resto de seres de la naturaleza no tienen la posibilidad de establecer algún tipo de diálogo con el hombre.

Como consecuencia tenemos que la comunicación queda restringida a un ámbito solo entre humanos, Para comunicarse, los seres vivos distintos al hombre dependerán de éste, urgirán de su traducción. Pero su vez, el ser espiritual se comunicará en el ser lingüístico aunque no haya completa coincidencia; tanto así que puede decirse, que “lo que en un ser espiritual es comunicable es precisamente aquello en lo que se comunica” y por tanto, “la lengua comunica la lengua”. Ahora bien, si la esencia lingüística de las cosas es su lengua, la lengua de las cosas es muda, mientras que la lengua del hombre habla en palabras

Con la caída, el lenguaje pierde su halo de divinidad, digamos que se empobrece, pierde sus atributos iniciales y como consecuencia de ese extravío (el mal) el lenguaje ya no podrá nombrar con verdad, con precisión, con justicia a las cosas. El equívoco, la imprecisión, y el engaño serán las maneras con las que el mal se inserte en el lenguaje. Un ejemplo de las consecuencias de esa caída según Benjamin, la encontramos en la ideología burguesa, donde el lenguaje se hará una forma de dominación y de sometimiento del mundo por medio del lenguaje, pues el lenguaje que inserta un poder de control en los seres humanos hace que el hombre rompa drásticamente con la naturaleza.

Hasta acá hemos querido mostrar la forma que tiene Benjamin de realizar una explicación hermenéutica apoyado en la narración bíblica y en la perspectiva judía de la manera en que el lenguaje humano fue cambiando su luminosidad divina por un uso instrumental. Pero miremos en esta historia de la caída un

78 *Ibíd.*, p.148

segundo momento de distancia y de extrañamiento de la palabra al que se refiere el autor. La caída no paró en la expulsión del paraíso, sino que tenemos otra instancia la cual tiene que ver con la confusión y con la incapacidad de entenderse que se produce entre los hombres, como consecuencia del intento de hacer una torre tan elevada que alcanzara el lugar ocupado por Dios. La multiplicidad de lenguas que separan a los hombres aparece como la lección que da Dios al nuevo propósito de soberbia. Lo importante de la explicación benjaminiana es como el lenguaje pierde su poder creador y la caída es vista o equivale a su pérdida de magia. A pesar de esto el lenguaje guarda las huellas de ese derrumbe y será la concepción burguesa de la comunicación humana quien lleve a término la entronización de una manera de entendimiento entre los hombres “cuya insostenibilidad y vacuidad irá quedando clara...”⁷⁹

Las palabras expropiadas de un sentido creador o nominador justo, se han vuelto instrumentos del lenguaje burgués, para el cual la lengua cuenta sólo como “signo convencional” o “arbitrario” a través del cual alguien comunica algo, un objeto, a alguien. En la concepción burguesa, la palabra con la cual designo una cosa, resulta algo fabricado, arbitrario, impuesto para ocupar el lugar de la cosa. Para las teorías que se basan en esta idea, la lengua es la experiencia de un hacer, de una técnica que pone el lenguaje al servicio de la comunicación.

Para Benjamin en cambio la realidad del lenguaje “se extiende mucho más allá de los campos de expresión espiritual del hombre, a todo sin excepción”. En tal sentido, el lenguaje es el lugar de una experiencia ¿Cuál es esta experiencia? No es otra que la experiencia de la lengua y en tanto la lengua sólo puede vivirse y tenerse -no usarse- como medio en el cual se comunica el ser espiritual de las cosas y del hombre. En este caso la esencia del lenguaje no es comunicar sino expresar. Lo que se expresa en el lenguaje es el lenguaje mismo.

79 *Ibíd.*, p, 148.

3.1 El Ángel de la Historia como alegoría de un lenguaje en caída.

Resulta ser la alegoría del Ángel de la historia una de las creaciones benjaminianas que mejor expresen la tristeza y la impotencia debido a esta caída humana en la historia y por lo tanto en los *nombres convencionales*, en aquellas palabras que conservan muy poco del mundo adamita. La alegoría del ángel nos ubica entre dos vértices, tanto al paraíso o tiempo divino, como al tiempo humano. Dos temporalidades confluyen allí, señalándonos una ruptura del lenguaje divino o creador al lenguaje adánico o humano, catastrófico; allí el lenguaje se convierte apenas en una aspiración, un deseo, pues lenguaje y realidad ya no son idénticos. Una exégesis de Reyes Mate puede ayudarnos a comprender esa relación entre el Ángel y la palabra caída:

“Los comentaristas suelen señalar, llegados a este punto, que en hebreo ruah es viento y espíritu. Es un concepto de sabor bíblico que aparece en el momento de la caída y de la expulsión del paraíso, a propósito de Sodoma, y cuando el diluvio universal, es decir, es un tema relacionado con catástrofes. También tiene que ver con la figura misma de la historia. La historia comienza el octavo día de la creación, es decir, cuando el hombre, una vez creado, comienza a ejercer su libertad. Que el primer acto libre narrado sea sorprendentemente una transgresión que da origen a la expulsión y, con ella, a una existencia de muerte y sufrimientos, es una manera de decir que la lógica de la historia del hombre es catastrófica. La tormenta que inaugura la historia del hombre es la misma que le expulsa del paraíso.”⁸⁰

Es que durante el octavo día el hombre empieza a ejercer su función de denominador, lo cual nos justifica en la idea que la historia tiene que ver con la lucha por dar nombres, a partir de allí crea la temporalidad propia de la historia. El lenguaje visto así, se convierte en experiencia; experiencia fallida, frustrada porque la realidad no responde al llamado de las palabras y estas lamentablemente apenas guardan un eco muy lejano de la dimensión paradisiaca.

80 Mate, Reyes. Medianoche en la historia. Madrid: Trotta. 2006., p. 161 y 162

Como hipótesis podríamos plantear pues que el Ángel de la Historia de Benjamin también ve todo en ruinas debido a la pérdida de un lenguaje divino. *“En lo que para nosotros aparece como una cadena de acontecimientos, él ve una catástrofe única que acumula sin cesar ruina sobre ruina....”*⁸¹ En ningún momento Benjamin escribe que el ángel se exprese con palabras, pero lo que éste ve es una catástrofe permanente, la cual en su lenguaje el hombre entiende o traduce como historia. Sus gestos son lenguaje: *despertar, recomponer*. ¿Y no es esa acción verbal de la recomposición un intento de volver sobre la unidad perdida, sobre el paraíso, sobre el lenguaje perdido, sobre la relación con Dios extraviada?. Sabemos que ese camino por volver a ese principio está cerrado, pero hasta qué punto la conciencia que tiene el Ángel de la Historia como un cúmulo permanente de catástrofes no abre el camino hacia la memoria? y lo más significativo para nuestra investigación: ¿hasta qué punto no es el historiador en cuanto cronista de esa experiencia, a quien le corresponde nombrar de alguna manera esa nueva relación con la historia?

Si en el tiempo de la *caída*, el lenguaje entra en franca lucha con la realidad al querer asirla, comprenderla, dominarla; la tarea del cronista como historiador será salvar las voces que no han sido escuchadas a lo largo de la historia para restaurar allí el orden de la memoria. Como lo hemos mostrado a lo largo de este capítulo, el lenguaje pos-adámico ha pretendido imitar el poder creativo de la palabra pero fracasa, cuando nombra sin permitirse escuchar el lenguaje de las cosas. Su nominación termina siendo arbitrariedad impositiva, autoritaria, pues se hace desde el poder de quien nombra y se establece "una conversación vacía"

¿Cómo recuperar en el lenguaje la experiencia de la pura lengua y del nombre? Las puertas del paraíso están cerradas para el humano; lo que dispone es de una memoria, de un tiempo donde el hombre contaba con la capacidad de nombrar. *“La traducción del lenguaje de las cosas al de los hombres no sólo es*

81 Benjamin Walter, Tesis de Filosofía de la Historia, p46, IX, Sur, Buenos Aires, 1967.

*la traducción de lo mundo a lo vocal; es la traducción de lo innombrable al nombre. Por lo tanto, se trata de la traducción de un lenguaje imperfecto a uno más perfecto en que se agrega algo: el conocimiento*⁸²

Por eso el camino de los descendientes de Adán es la memoria y sólo desde ella puede aventurarse a la búsqueda del lenguaje puro: La tarea del filósofo y del cronista de las víctimas será redimir a la lengua de su brutal caída en la esfera de la comunicación burguesa. Por eso su ataque a la filosofía del lenguaje convencional: *“...se hace ya imposible alegar, de acuerdo con el enfoque burgués del lenguaje, que la palabra está sólo coincidentalmente relacionada con la cosa; que es signo de alguna manera, convenido de las cosas o de su conocimiento. El lenguaje no ofrece jamás meros signos.*”⁸³

Estos hombres redimen el lenguaje, y de esa manera la historia se redime a través de la memoria. Pero al sentir Benjamin esas limitantes de un lenguaje expropiado, de un lenguaje al servicio de un uso experimental ¿qué estrategias tendrá que proponer en ese ejercicio de reconstitución de una filosofía que ponga a hablar las víctimas de ese olvido y de ese silencio?.

3.2 El lenguaje y el consejo

Las tesis son una serie de reflexiones y de consejos propuestos al historiador. El “consejo” era definido en “El Narrador” como una actividad verbal orientada a lo práctico: “el que narra es un hombre que tiene consejos para el que escucha”. En la parte final de la tesis II, Benjamin consigna el concepto de *Erlözung*, o sea de “Redención”. Este concepto es básico para entender el papel que puede desempeñar la narración histórica comprometida con los vencidos y con la memoria. El concepto se remonta a Franz Rosenzweig autor de *La Estrella de la Redención* y en el caso de Benjamin se aplica a la redención del sufrimiento de quienes fueron liquidados por la historia. Aquellos

⁸² BENJAMIN, Walter, “Sobre el lenguaje en general y el lenguaje de los humanos”, En: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 1992, p.69.

⁸³ Ibidem, p.68

que despojados de su presente, del aire que podían respirar, de los amigos y las familias con que podían conversar, de las mujeres que pudieron conocer y amar. Parte del reconocimiento y del reclamo realizado al historiador se origina en el reclamo de ese derecho a ese futuro al que tuvieron esas víctimas y que les fue negado.

El consejo tiene un papel destacado en este trabajo. Desde aquí se muestra el rol del cronista, quien reconoce la función de la alegoría para la historia. *“Un rasgo característico de muchos narradores natos es una orientación hacia lo práctico”⁸⁴*. El científico de la historia pretende estar al margen y sólo *mostrar* cómo se desarrollan los hechos, mientras que el cronista pretende *romper las distancias científicas* -en este caso, el tiempo- e intervenir en él. ¿Cómo interviene? Al modo que lo hace el ángel de la historia (deseando despertar a los muertos y recomponer lo que fue destruido). Este ángel de la historia invita a los historiadores modernos a escapar de las interpretaciones conformistas de los hechos lo que equivale a aconsejar a este historiador para que escape del tiempo cronológico y cuantitativo, en la medida que estas interpretaciones lo que hacen es reproducir el continuo de la historia.

Dar consejo y dejarse aconsejar es una operación comunicativa que se encuentra presente en los relatos y en las narraciones. Quien cuenta una historia puede tener la posibilidad de ofrecerle un sentido, un camino a quien escucha. Para Benjamin se trata de darle importancia al presente.

“El que narra es un hombre que tiene consejos para el que escucha. Y aunque hoy el saber-consejo nos suena pasado de moda, eso se debe a la circunstancia de una menguante posibilidad de la experiencia. Consecuentemente estamos desasistidos de consejo tanto en lo que nos concierne a nosotros mismos como a los demás. El consejo no es tanto la

⁸⁴ BENJAMIN, Walter. “El narrador”, En: *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Iluminaciones IV, Taurus, Madrid, 1991, p.114.

respuesta a una cuestión como una propuesta referida a la continuación de una historia en curso.”⁸⁵

Hay que observar la preocupación que mantiene Benjamin por quien escribe la historia: “La buena nueva que trae, anhelante, el historiador del pasado [...]” “El cronista que hace la relación de los acontecimientos [...]”. “La lucha de clases que tiene ante los ojos el materialista histórico [...]”. “[...] aquel historiador que está comprometido”. “[...] al historiador perfectamente convencido de que ni siquiera los muertos estarán seguros si el enemigo vence”.

La figura del historiador que rastreamos no es la de quien recoge los hechos y los pega como una especie de cuentas de rosario (Otra alusión de Benjamin al historicismo). Tampoco es la figura del historiador de las ideas, que separa prontamente lo contingente, los hechos, de lo perenne del pensamiento. Al contrario, lo que hace éste historiador, es allanar el camino para reconstituir la relación perdida entre Filosofía e Historia, entre lo particular concreto y aquello genérico universal.

“Se nos ha educado en la historia con una perspectiva romántica. Es importante rendir cuentas de la herencia directamente recibida. Pero aún es demasiado pronto, por ejemplo, para reunirla. Lo que hace falta es una reflexión concreta, materialista, sobre lo más cercano. La “mitología”, como dice Aragon, vuelve a alejar las cosas. Sólo es importante exponer lo que nos es afín, lo que nos condiciona. El siglo XIX por hablar con los surrealistas: los ruidos que se mezclan con nuestros sueños son los que, al despertar, interpretamos” <c,5>”⁸⁶

Se trata de una historia en tránsito de hacerse filosofía y de una filosofía que se declara impedida para pensar el mundo, sin entender la historicidad de ese mundo. Por eso recurre a las pequeñas cosas, a los rastros y a las ruinas,

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ BENJAMIN, Walter. “Pasajes de París <l>”, en: *El libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2005, p.829

aquello que Benjamin llama *lo cercano*. Un historiador que propone una historia que no se escriba desde el tiempo cronológico y lineal, pues en esa linealidad encuentra justificación a la infelicidad de los seres humanos. De allí que Benjamin afirme que. “...*queda aún por escribir, en la historia de los poetas malditos, el capítulo de su lucha contra el sol; las nieblas parisinas, de las que hablábamos hace poco, le eran muy caras a Baudelaire.* <5>”⁸⁷

Por eso la felicidad resultado de la redención, tiene que ver con la posibilidad de salvar o redimir aquello que no pudo ser o no alcanzó a sobrevivir y salvarse para la historia. Lo que puede considerarse un derecho a la felicidad es un derecho a la vida que obliga a que sean no solamente recordados sino también reparados quienes fueron arrojados al abandono y la desolación de la muerte, del sufrimiento, del olvido. De lo que se trata en las Tesis, es de una redención colectiva de la historia. Parte de esta redención la realiza el cronista desde la historiografía que pasaría a tener un lugar de tribunal de la historia semejante al del Juicio Final en términos teológicos. La felicidad en el presente es el “aquí” y el “ahora”. Ese aquí y ese ahora esperan una segunda oportunidad.

Esa felicidad que fue malograda por el propio hombre y por circunstancias de diverso orden. En el momento de privilegiar una idea de felicidad Benjamin optará por una felicidad que se acerque a la de quienes tuvieron su felicidad frustrada. El compromiso hace parte de las características de este cronista de la historia. Esta es tratada acá como memoria, porque quien la expresa interviene en ella, para permitir que esta permita no solamente la comprensión de algo que ya está presente en Dilthey sino de la redención de las injusticias del pasado.

La figura del cronista para relacionar los acontecimientos, otorgándole igual importancia tanto a los grandes como a los pequeños, lo cual dista de una concepción historicista, donde la Historia se moldea a partir de los “grandes acontecimientos” de los que participan los “grandes hombres”. Es lo “grande”, lo “importante” lo que ofrece el tono para construir una imagen acerca del

⁸⁷ Ibidem, p.828

sentido de los hechos. Así, dentro de una noción binaria, lo grande se impone a lo pequeño, así como en la Tesis IV las cosas “finas” y “espirituales” conviven con las “toscas” y “materiales”.

Reconociendo el valor epistemológico de lo “pequeño”, de “lo vulgar”, de lo “fugaz” o “pasajero”, de lo “desechado” y de lo “vencido”, se configura un punto de vista y una agenda de trabajo para la figura del historiador, quien no es aquel que enlaza hechos, sino aquel que incorpora en su agenda de prioridades la capacidad de descifrar propia del alegorista, una agenda explosiva tanto en la historia como en las filosofías de la historia en tanto que los hechos se nos presentan como un mundo cifrado.

Tal vez el planteamiento fundamental, es que el conocimiento de la historia resulta desde la perspectiva benjaminiana, no sólo una forma de hacer historia, sino la forma de hacer la Historia. Conocer el pasado es, entonces, fundamental no sólo en tanto se aprende de él, sino principalmente porque es la única forma de desencadenar, actualizando, la energía mesiánica que está contenida en ese mismo pasado, energía de la cual depende, según Benjamin, el materialista histórico para lograr la redentora de ese propio pasado.

Para cerrar este capítulo acerca del papel que tiene el lenguaje en el historiador debemos señalar que no se trata solamente entonces de unir hechos en una cadena determinada del tiempo. Los hechos o los procesos han de ser *descifrados*, acercando el oficio del historiador al del alegorista. ¿Qué hacer con ese documento que se pone ante los ojos del historiador? ¿Cuál es la relación dialéctica entre el pasado del documento y el presente en el cual está situado el historiador que lo descifra?. El documento siempre está liberando un nuevo conocimiento, pero ese conocimiento tiene que entrar en la sintonía de quien excava en él con ojos de historiador. Ese conocimiento que libera el pasado puede ser almacenado como conocimiento disecado, a la manera del historiador anticuario o puede entrar a participar de un lenguaje vivo, de una segunda oportunidad para las víctimas por medio del reconocimiento hermenéutico, de una reparación que nace con el ejercicio de interpelar el pasado con otros ojos.

Para encontrar una manera de hacer operativos algunos de los planteamientos de Benjamin acerca de la historia busquemos una experiencia más concreta, más circunstancial. En ese camino la experiencia de la violencia colombiana nos revela un escenario. Escenario prolongado, por ser una violencia que sigue viva, pero escenario de reflexión porque a lo largo de toda este siglo XXI esa experiencia de la violencia ha entrado a participar de la perspectiva de la memoria y del testimonio.

CAPÍTULO 4

VIOLENCIA: EL CASO COLOMBIANO

*La tradición de los oprimidos nos enseña
que el verdadero "estado de excepción" en que ahora
vivimos es la regla*

W.B Tesis VIII

Nación víctima y memoria son una tríada que brinda elementos acerca de las posibilidades que tiene el filósofo de la historia para escribir desde el presente. Su interpretación de la historia, se detiene en estas tres categorías, que nos muestran como la Nación para su constitución y vigencia ha tenido también como costo la generación de víctimas. ¿Para estas víctimas que puede significar el testimonio? Plantearemos que para estas víctimas, el testimonio se puede convertir en la oportunidad de una redención política a partir del lenguaje.

Benjamin en su texto *“Para una crítica de la violencia”* nos menciona varios tipos de violencia, mostrando la relación que estas tienen y como se resuelven entre sí: habla de una *violencia mítica* que luego de imponerse se plantea como la garantía del derecho, una *violencia divina* que resulta capaz de destruir aquello que aspira a la permanencia y una violencia revolucionaria que, inspirándose en la violencia divina subvierte, ataca y devela la permanente violencia mítica sobre la cual se sustenta el poder para presentarse como legítimo. Por eso, en respuesta a la violencia que funda una sociedad, emergen los enemigos de esa violencia convertida en derecho y defendida por medio de una poderosa maquinaria policial y militar, encargada de proteger la permanencia de ese derecho.

En contravía de la violencia que busca perpetuar una casta, una clase, un modelo religioso, está la violencia revolucionaria, asechando, amenazando con instaurar un nuevo derecho, el cual a su vez está en riesgo de dejar de ser violencia transgresora para convertirse en violencia reaccionaria y a su vez violencia defensora del poder. Es la paradoja extraña de la violencia: servir un día en la transformación y después a la conservación de la historia; paradoja que permite descender por el sinuoso camino que entiende la historia contemporánea desde la imagen del Ángelus Novus la cual contiene una mezcla de víctimas sacrificadas y olvidadas sobre el altar del progreso.

Para Walter Benjamin los mitos guardan o contienen un potencial que dependiendo de las condiciones o limitaciones culturales, puede reproducir las viejas condiciones o desbordar y generar algo distinto. Como lo dice Susan Buck Morss: “lo nuevo es mítico, porque su potencial aún no se realiza en la conciencia, lo viejo es mítico, porque sus deseos nunca fueron satisfechos. Paradójicamente, la imaginación colectiva moviliza su poder para una ruptura revolucionaria con el pasado reciente evocando la memoria cultural de mitos y símbolos utópicos de un *ur*-pasado aún más distante”⁸⁸

88- BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada, Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La Balsa de la Medusa. 2001, p. 135.

¿Cómo entender, sobre la luz de esas consideraciones acerca de la violencia, una violencia como la colombiana? ¿En nuestro caso que ha producido la violencia? ¿Cómo a partir del relato testimonial allanar caminos para que las víctimas o los sobrevivientes expliquen su misma experiencia de dolor? ¿Existe una relación entre la manera que se construye la idea de víctima y la concepción de nación que se pueda constituir? Son estas las preguntas que orientan los últimos capítulos de esta investigación. Hemos hasta ahora mostrado desde una perspectiva si se quiere más universal, lo que puede ser una filosofía que se inscribe desde los márgenes y que aspira a constituirse desde los vencidos. Nos corresponde ahora llevar esos planteamientos al plano de lo que llame en la introducción de mi trabajo, una filosofía situada.

Para fundar una nación ¿se necesita *olvidar* lo que ese ideal incluyó y excluyó? La nación colombiana no se ha podido terminar de construir. La exclusión de amplios sectores de la población durante el siglo XIX y el siglo XX (población negra e indígena), la tendencia histórica a la concentración de la tierra en pocas manos, la dificultad en el acceso a niveles superiores de educación, lo intrincado de una geografía donde en pleno siglo XXI existen poblaciones a las que solamente se puede llegar en chalupas o en pequeños aviones, la diversidad profunda de las mismas regiones del país, las consecuencias negativas que tuvo el modelo de gobierno bipartidista (partidos liberal y conservador) el cual emergió como solución a la violencia de la mitad del siglo XX y que degeneró en un sistema corrupto, la continuidad de guerras civiles que desde el siglo XIX, terminaron arrojando como costo una gran cantidad de víctimas, algunas amnistías y una rápida capacidad de regeneración y continuación del conflicto; sumándole a esto la aparición y entronización como modelo productivo de la economía del narcotráfico. Son estos aspectos de manera genérica lo que bosqueja en cortos brochazos la génesis de una “extraña” democracia, así como de una sociedad donde los esfuerzos de modernidad de sus élites chocan con las consecuencias del panorama citado anteriormente. ¿Cómo ha sido contada esa prolongada saga de violencia?

¿Qué lugar tienen allí las víctimas, su memoria y su testimonio? y sobre todo ¿qué consideraciones podemos hacer desde nuestro trabajo como filósofos?⁸⁹

Dibujemos primero un panorama donde el monopolizador tradicional de la violencia, el Estado, no ha tenido históricamente la autoridad, ni la presencia para tener su control dentro de los límites de la nación. Ante esa ausencia o deficiencia de estado emergieron grupos que le han disputado su mayor o menor soberanía al Estado por medio de una prolongada guerra irregular. En ese proceso de violencia revolucionaria, en el caso de las fuerzas insurgentes o contra-revolucionaria en el caso de los grupos contra-insurgentes, esos agrupaciones terminaron ejerciendo el papel de un para-estado sobre una diversidad étnica, cultural, racial de pobladores de esos territorios. Emerge entonces una grave contradicción entre la nación como macro identidad política y el territorio como realidad cotidiana donde sus pobladores viven su experiencia cotidiana. A nivel de la nación como idea jurídico-política existen unos procedimientos democráticos, pero a la base del territorio como experiencia diversa y real donde viven los colombianos, se ha presentado un ejercicio autoritario del poder, detentado por quienes a nombre de un discurso y apalancados en su control o influencia sobre el territorio ejercen una soberanía que ha producido miles de víctimas.

Consideremos la posibilidad de que coexistan a nivel del análisis histórico-filosófico dos instancias que nos ayuden a explicar para el filósofo la violencia: las acciones de los victimarios y las reacciones de las víctimas. Por parte de los actores armados de esa violencia irregular lo que se identifica es un ejercicio creciente de actos autoritarios. Como lo señala Vélez Rendón: *“En el desarrollo de esa guerra irregular, desde el decenio del ochenta, se puede advertir un creciente ejercicio autoritario del poder por parte de los diversos grupos que ejercen diferentes formas de soberanía en el territorio nacional, lo que usualmente lleva a todos los “actores armados” no sólo a cometer excesos*

89 - A estas preguntas responde la investigación: “La víctima como problema filosófico a la luz de los textos testimoniales” del grupo de investigación “Filosofía y Memoria” de la Universidad Tecnológica de Pereira, dirigido por mí y en el que han participado mis estudiantes Marión Benavides, Raúl Gutiérrez y Líber Álvarez.

de diferente índole contra la población civil, sino también a incidir en los procesos electorales, administrativos y judiciales.”

La primera década del siglo XXI ha estado caracterizada en Colombia por la aparición creciente del testimonio, de grupos dedicados al tema de la memoria y asociaciones de víctimas. Ha sido por esto que los estudios de la violencia en Colombia sufrieron un giro desde la perspectiva de la violencia centrada en el estudio de los verdugos y de las explicaciones estructurales de la violencia para pasar a una mirada desde la memoria y la víctima. De allí que sea importante concluir esta tesis con una aplicación acerca del papel que cumple el testimonio y la interpretación filosófica que se puede hacer de la historia.

Frente al hechizo de lo totalitario Adorno propuso en su momento un nuevo imperativo categórico centrado en la recordación⁹⁰ para que el horror de la guerra y de la injusticia no se repitiera. El olvido ha sido una de las estrategias que nuestras élites latinoamericanas han mantenido las condiciones de injusticia para vastos sectores de excluidos. De allí que, luchar contra el olvido de las injusticias, sea una de las tareas que tiene una filosofía para superar las consecuencias de la barbarie producida por una razón de tipo totalitario. En la evidencia de esos olvidos Colombia ha sido un caso ejemplar de esa amnesia sobre la cual Adorno nos pone alerta. Sucesivas guerras civiles y diversas formas de violencia contra la población parecieran ser vistas sin continuidad y conexión, como si las unas nada tuvieran que ver con las otras. Mientras otras sociedades hacen suyos acontecimientos que tuvieron lugar sesenta u ochenta años atrás – no sin cuestionamientos están el caso argentino y el español - los colombianos olvidamos la feroz eliminación de la vida de la población, una inquietante tendencia a echar página atrás como Gabriel García Márquez destacó, a propósito de los pobladores de Macondo.

Pero la india les explicó que lo más terrible de la enfermedad del insomnio no era la imposibilidad de dormir pues el cuerpo no sentía cansancio alguno, sino

90 - TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno, *Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder, 2003.

su inexorable evolución hacia una manifestación más crítica: el olvido. Quería decir que cuando el enfermo se acostumbraba al estado de vigilia, empezaban a borrarse de su memoria los recuerdos de la infancia, luego el nombre y la noción de las cosas, y por último la identidad de las personas y aun la conciencia del propio ser, hasta hundirse en una especie de idiotez sin pasado.⁹¹

La condición proclive al olvido, ha sido recurrente en un territorio donde la experiencia del mestizaje pareciera no reconocerse en esos pueblos que están a la base de ese proceso: el indígena y el negro. La no identificación con estos dos últimos, sumada a la necesidad de parecerse al otro “blanco” ha generado una cultura de la negación expresada en una violencia que tiene en la población más pobre, su principal víctima.

Frente al indígena se ofrecen en los textos escolares dos miradas: una negativa y la otra caritativa. En la mirada negativa la historia indígena es un tiempo que debía ser superado por las lógicas del progreso propias del conquistador. La mirada caritativa justifica la bondad del hombre blanco frente a pueblos ignorantes necesitados de educación.

A pesar de los esfuerzos de la constitución de 1991 -producida en uno de los momentos más álgidos de la violencia reciente- por hacer un reconocimiento a la diversidad de culturas presentes en la nación colombiana, las poblaciones indígenas y afrodescendientes, históricamente signadas por una mayor marginación son las que ha padecido de manera más enérgica ese mal endémico.

La reciente importancia de la palabra Memoria en determinados círculos, ha sido posterior a la preeminencia del olvido⁹²; una metáfora que bien puede explicar la capacidad de los colombianos para haber sostenido durante décadas una desafección creciente con nuestro pasado lo cual se refleja en la

91 - GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad*. Bogotá: Oveja negra, 1967, p. 42.

92 - YERUSHALMI, Y. *et al. Usos del olvido*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1998.

capacidad de aceptación de altas dosis de violencia que no son asociadas a nuestra violencia presente.

De allí que la pregunta ¿Puede una filosofía de la memoria aportarnos elementos ético-políticos, en la comprensión y en la superación de la idea de violencia? El Holocausto y las víctimas se han buscado. De hecho la palabra hace referencia al sacrificio al que fueron sometidos millones de seres humanos durante la II Guerra Mundial. En América Latina el tiempo de ese sacrificio no se ha cerrado, en cuanto los focos de la violencia han continuado abiertos: hace quinientos años la Conquista, hoy los millares de personas que son consumidas en los territorios globales de la migración en los nuevos escenarios de las industrias neoliberales que son las maquilas donde se consume la vida de los trabajadores del tercer mundo o en las batallas locales, en las calles y en las periferias de las ciudades colombianas a nombre del narcotráfico.

El tránsito hacia una perspectiva tanto filosófica como narrativa, ha sido un asunto atravesado por fenómenos recientes, como la aparición cada vez más consistente de la figura del campesino desplazado, del ciudadano desaparecido, del político y militar secuestrado y puesto durante años como materia de intercambio por prisioneros de guerra; el militante de la Unión Patriótica, el líder o el simpatizante de algún movimiento social. Todas estas experiencias se han agrupado bajo el nombre general de víctimas. Uno de los mayores problemas puede ser la homogenización que el término implica, pues cada una de esas personas llega a la vorágine del conflicto por situaciones distintas: la institución o la política que representan (Estado, ejército, movimientos de izquierda) o por encontrarse en medio de territorios reducidos a zonas de intereses económicos y estratégicos para la guerra (campesinos desplazados, el mayor número de personas víctimas del conflicto colombiano).

La perspectiva de la memoria tiene también toda una historia en cuanto a los archivos que se han abierto para reclamar justicia como son aquellos del

genocidio⁹³ nazi durante la Segunda Guerra Mundial, los miles y miles de muertos de la Guerra Civil española, las víctimas de las dictaduras militares en Argentina, Chile y centro América. Pero la perspectiva de la memoria en Colombia también introdujo elementos inéditos, pues las masacres, las desapariciones, los asesinatos y el desplazamiento que se produjeron dentro un modelo político de apariencia democrático como el colombiano pueden aportar nuevos elementos en la comprensión de la figura de la víctima.

⁹³ - El concepto de genocidio se utiliza en la presente investigación con un carácter discrecional debido a la diferencia que tiene el término en su uso para la justicia penal internacional frente al que realiza la Academia española de la lengua. Para la Corte Penal Internacional (1998) o para el Estatuto de Roma (1948) se entiende el genocidio como la destrucción total o parcial de un grupo nacional, étnico, racial, o religioso. En ese repertorio genocida están incluidas el traslado obligado de niños de un grupo a otro, las decisiones que impiden el nacimiento de niños en un grupo, las medidas que someten, deterioran o destruyen la vida de un grupo, la destrucción física y mental de los integrantes de un grupo, o las matanzas dirigidas contra un grupo étnico o religioso. En cambio para la Real Academia de la Lengua Española el genocidio alcanza también la eliminación de los integrantes de un grupo político determinado. Esa diferencia o esa inclusión o exclusión de lo político en la discusión ha generado serias reservas frente a un caso tratado acá como es el de las víctimas militantes del movimiento político Unión Patriótica.

CAPÍTULO 5

ACERCA DE CÓMO HA SIDO NOMBRADA LA VÍCTIMA EN LOS SUCESIVOS CONFLICTOS COLOMBIANOS.

*El ángel quisiera detenerse, despertar a los
muertos y recomponer Lo destruido. Pero un
huracán sopla del paraíso y se arremolina en sus
alas...*

W.B Tesis IX

5.1 La víctima en la segunda mitad del siglo XIX Colombiano

Nombrar a la víctima en Colombia como un problema de estudio es relativamente actual pues ha sido durante la primera década del siglo XXI que el tema se instaló en las discusiones académicas y luego en la agenda pública. Pero hablar de memoria y de víctimas en Colombia implica también realizar una serie de caracterizaciones acerca de la sociedad colombiana tomando

como línea de tiempo la constitución del Estado-Nación colombiano desde la segunda parte del siglo XIX hasta nuestros días, el tema de los grupos armados que se disputan el dominio sobre distintas las regiones del país y la lucha contra el estado central, ha sido una constante.

En el siglo XIX las víctimas fueron fruto de las guerras civiles regionales, y tras de esas guerras estuvieron los cambios en la propiedad de las extensiones de tierra. Estos factores de tipo materialista se insertan en discusiones complejas acerca de la necesidad de modernización para un país en condiciones pre-modernas. Cristina Rojas en *Civilización y barbarie. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*⁹⁴, tiene como punto de partida el siguiente supuesto: la violencia en el tercer mundo hace parte de la incapacidad de abordar lo distinto. La autora considera -a partir del *monologismo* de Bajtín-, que en Colombia las élites del siglo XIX pretendieron instaurar para el país un modelo europeo de progreso que negó la herencia africana e indígena. Un modelo que desde su interior resultó dominante y apabullante, pues más allá de la violencia física, estuvo la violencia simbólica heredada de la cultura occidental europea ejercida a través del lenguaje y que condenó a determinadas culturas a la barbarie.

Desde el análisis del discurso la autora muestra cómo las élites del siglo XIX enarbolaron una narrativa civilizatoria que sirvió de velo a las prácticas de barbarie que se ejemplificaron en las guerras civiles de este periodo. La autora reconoce también desde la discursividad del paradigma occidental, toda una serie de exclusiones que legitimaron y legitiman la violencia. Su abordaje metodológico parte de diferentes fuentes, donde se muestran cómo los discursos que circulaban en las clases sociales, avalaron una propuesta de organización social en detrimento de otra. En la *Nueva historia de Colombia* se plantea el enfrentamiento entre terratenientes y colonos que produjo una dinámica cíclica de violencia, en la cual el Estado central legisló a favor de los vencedores. A su vez se reconoce la configuración de grupos al margen de la

94 ROJAS, Cristina. *Civilización y barbarie. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Bogotá: Grupo editorial Norma, Pontificia Universidad Javeriana, 2001.

legalidad del Estado, pagados por empresas prósperas como en el caso de aquella que fuera propiedad de la familia Aranzazu en Antioquia y el Cauca, y cuya presencia como actor armado sería clave a la hora de definir los conflictos por la tierra. La consecuencia entonces, será el germen de grupos justicieros que desafían el monopolio de las armas por parte del Estado.

Los herederos de los Aranzazu a través de 'González, Salazar y Compañía' iniciaron una campaña de hostilización contra los colonos por medio de matones a sueldo, quemándoles sus ranchos y cosechas. Esto dio lugar a un verdadero levantamiento popular donde cada colono se armó hasta los dientes y un grupo mató a Elías González y parte de su cuadrilla. El conflicto tomó unas proporciones tan amplias, que el gobierno central tuvo que intervenir para llegar a una solución que consistió en que los herederos de Aranzazu quedaban con la mitad de las tierras (90.000 hectáreas) y cada colono con 10 fanegadas.⁹⁵

Un elemento adicional a la forma en que se produjeron víctimas tiene que ver con la manera de matar. La dotación en armamento era precaria para los grupos en contienda; en este sentido la utilización del machete como arma de combate fue rutinaria, junto a la mezcla de alcohol para exacerbar la pasión.

[...] es el infante, el campesino de fusil y machete el que arrastra todo el peso de la guerra. Más que el fusil, el machete. Se combate cuerpo a cuerpo, son cargas de macheteros que desbarataban las columnas enemigas. Un golpe, dos a la derecha y a la izquierda, los machetes subían y bajan quebrando huesos con ruido metálico.⁹⁶

El alcohol se transformó en un elemento que hizo de aquellas luchas verdaderas escenas dantescas. Esta mezcla de elementos, afectó de tal manera a quienes participaron, como una enfermedad que consumía sus últimos vestigios de humanidad, llegando al extremo de proseguir la racha de asesinatos sin justificación política alguna.

95 VILLEGAS ARANGO, Jorge. *La colonización de vertiente en el siglo XIX*. Citado por KALMANOVITZ Salomón. "El régimen agrario durante el siglo XIX en Colombia", En: *Nueva historia económica de Colombia*. Bogotá: planeta colombiana editorial, 1989. p. 111.

96 ARGOS, *Cursillo de Historia de Colombia II*. Medellín: Editorial Colina, 1995. p. 648.

Otro aspecto a destacar de estos relatos, consiste en la manera en que sus autores perciben al pueblo que muere en las disputas. Los cronistas de la época concebían a la masa de gente como auténticos desconocedores de los motivos reales de las masacres. “Masa pasiva a la que impunemente se estrujaba y degollaba, iba al matadero sin protestar, en defensa de una bandera roja o azul símbolo de ideales extraños a su mentalidad”.⁹⁷

Estas narraciones son construidas desde las voces de personajes que tienen algún rango militar y que participaron en la estructura de la representación del Estado o que lograron acceder a determinados niveles de educación. Es por medio de ellos que se levanta la memoria del Estado-Nación; un relato y una identidad que pretendió superar la fragmentación del país. A su vez fueron estas narraciones, las que permitieron acceder a una panorámica primera de los escenarios de la víctima.

Finalizando el siglo XIX, el proyecto político de la “Regeneración”, planteó a partir de las élites políticas conservadoras, un esfuerzo por “salvar” al país de la disolución, fruto de las guerras civiles y de las ideas liberales y socialistas. Esta Regeneración apareció como una fantasmagoría: lo degenerado necesitaba ser regenerado. La Regeneración es un “katéchon”⁹⁸ que según su principal ideólogo Miguel Antonio Caro impediría que la sociedad se precipitara al caos. Éste proyecto político se propuso frenar lo que consideraba catastrófico; representado en este caso, en el liberalismo radical y en el incipiente socialismo colombiano, figuras que personificaban el anticristo. Ante el temor al desorden, el partido conservador consolida la idea de un catolicismo que unificara al país a través de un concordato entre el gobierno y la Santa Sede.

97 *Ibíd.*, p. 636 – 637.

98 El katéchon define un poder histórico, capaz de retardar la aparición del anticristo y el final de los tiempos. Ver: ZAMORA, José Antonio. *Modernidad, secularización, apocalíptica*. (Tomado de internet el 07/05/10) <http://www.foroellacuria.org/JAZam/JAZam-Texto44.pdf>)

El proyecto político de la Regeneración abre en Colombia el periodo de la llamada hegemonía conservadora. Fueron alrededor de cincuenta años, que se extienden de 1886 a 1930, un tiempo donde se promulga una de las constituciones más extensas del país: la de 1886. “Regeneración o catástrofe” fue el lema de Rafael Núñez, un Estado fuerte y centralizado fue su respuesta para los tiempos donde la barbarie reinó. La religión católica se consideró entonces, como el instrumento central de unificación ideológica, dando paso a un proyecto nacional que se definió con el lema: “una nación, una raza, un Dios.” Este lema evidencia hasta donde las élites reproducían un modelo de discurso marcado por la exclusión y la negación de lo otro, representado en el elemento indígena y el elemento negro.

5.2 La masacre de las bananeras o el caso ejemplar para borrar la víctima

En el libro de Carmenza Kline *La violencia en Macondo*⁹⁹ se menciona el símbolo que representa la masacre de las bananeras desde una lectura garciamarquiana. La autora de habla de las *víctimas*, aunque no las nombre directamente. La masacre de las bananeras que García Márquez recuerda en *Cien años de soledad*, refleja lo que en Macondo pasa; que no ha pasado nada.

Verdad oficial, policíaca, apócrifa y omnipotente; mitología espuria, instrumental, borra hasta la memoria popular de los 3.000 obreros muertos, asesinados en pleno centro de la ciudad, [...] 3.000 muertos que, como racimos de plátanos excedentes, son transportados y arrojados al mar en un tren de doscientos vagones fantasmales; antihistoria: el tiempo horrible de la derrota, absoluto, ininteligible, que reabsorbe en la nada hasta la memoria del martirio.¹⁰⁰

El hecho histórico de la masacre de las bananeras en diciembre de 1928 bajo la presidencia de Miguel Abadía Méndez y dirigido por el general Carlos Cortés Vargas, pone fin el periodo de la llamada “Hegemonía conservadora” y demuestra una violencia salvaje y abierta, en las postrimerías de “La

99 KLINE, Carmenza. *La violencia en Macondo: tema recurrente en la obra de Gabriel García Márquez*. Bogotá: Fundación General de la Universidad de Salamanca. 2002.

100 BENVENUTO, Sergio. *Estética como historia, recopilación de textos sobre Gabriel García Márquez*. Citado por KLINE Carmenza. *Ibíd.*, p. 167.

Regeneración”. Este hecho histórico aborda a la *víctima* bajo la necesidad de deshacerse pronto de ella. El tren que durante la década de los años veinte representó el progreso se encargará en la novela de Gabriel García Márquez de los cuerpos sin nombre, sin historia y condenados al olvido.

La masacre de las bananeras introduce un nuevo símbolo que genera tanto progreso como dolor: el banano, o también conocido como la *musa sapientum* o *paradisíaca*¹⁰¹, nos remonta a nuestro paraíso violento, un pasado que borra toda responsabilidad histórica con el silencio. Mencionar el hito de “la masacre de las bananeras” responde a dos singulares intenciones que aluden tanto a la historia como al símbolo: la primera, desde el marco histórico de la década de los 20, connota la repetición de crímenes de Estado que se presentan hasta ahora de manera exponencial. 1928 no sólo significará masacre, sino también expoliación multinacional, torturas, desapariciones, desplazamientos forzados y genocidio. Todo este sacrificio para ir al mismo ritmo del “viento de la modernización”. Así, los pobladores de Macondo se acostumbran prontamente a *La hojarasca*, es decir, al progreso y con éste, a la catástrofe. La segunda intención responde a la figura o al símbolo que representa Jorge Eliécer Gaitán, quien es el primero en hablar y denunciar públicamente este hecho violento. Gaitán se dio a la tarea de investigar a fondo los actores que activamente participaron en la masacre de las bananeras:

Realizó más de un centenar de entrevistas con obreros y pobladores de la zona, tomó fotografías de cadáveres insepultos y de los destrozos ocasionados en Ciénaga y Sevilla, que se atribuyeron en principio a los huelguistas y que, según la investigación de Gaitán, fueron ocasionados, en su mayor parte, por la tropa y por orden de su comandante el general Cortés Vargas. Armado con una documentación impresionante, regresó Gaitán a Bogotá, y los días 3, 4, 5 y 6 de septiembre de 1929 suscitó uno de los más intensos e históricos debates que se hayan vivido en el parlamento colombiano.¹⁰²

101 Nombre botánico con que se nombra el banano.

102 Revista Credencial Historia. (Bogotá - Colombia). [Tomado de internet en 12/03/09]. <http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/octubre2005/masacre.htm>

Estas acciones realizadas por Gaitán simbolizan la importancia del testimonio de las víctimas que, desde sus palabras recrean el dolor, la desolación y la tragedia vivida. Con este heroico gesto, Gaitán salva a la víctima, condenada en la mayoría de los casos a guardar silencio. Su salvación a través del acto de nombrarlas y denunciar lo que pasó con ellas se escenifica en primera instancia, en la histórica disertación ante el Congreso de la República en 1929 sobre *El debate de las bananeras*. Posteriormente García Márquez en su novela *Cien años de soledad*, valiéndose de esta famosa arenga y gracias a los testimonios recogidos en Ciénaga, Magdalena, documentó el rumor popular que circulaba en la región: trenes cargados de muertos que fueron arrojados al mar. Este rumor será parte emblemática de su obra literaria. A partir de allí el hito de la “masacre de las bananeras” tendrá una amplia recepción que ayudará a resignificar este hecho violento. Gaitán simboliza entonces, la trascendencia e importancia que adquiere el testimonio y la víctima. Dos conceptos que remiten tanto a la realidad actual colombiana y a su herida abierta como también, al paisaje de la presente investigación.

5.3 1948: la víctima en el olvido

De manos de un investigador tan representativo como Gonzalo Sánchez, encontramos en su texto *Guerras, memoria e historia*, un análisis sobre los eventos de la llamada “época de la Violencia”. Sánchez realiza una lectura desde los prismas de la memoria y las violencias que han sucedido a lo largo de la historia colombiana, desde el siglo XIX, la “época de la Violencia” y el conflicto contemporáneo. Es importante reconocer que Gonzalo Sánchez fue un testigo y estudioso de la violencia padecida en Colombia. Dicha condición marca su vida intelectual. El hecho de saberse testigo sella el transcurso de su existencia, realizando continuas catarsis¹⁰³ por medio de la escritura, donde analiza las causas que han llevado a Colombia a tan funesta barbarie.

103 “...mis estudios se volvieron en cierta manera autoanálisis, exorcismo o catarsis de mis temores y aprensiones infantiles, intento (tal vez fallido) por entender ahora ese monstruo que dominó mis primeros años y que ha seguido marcando la historia de mi

Para Sánchez el 9 de abril de 1948 introduce en la historia colombiana una ruptura en el tiempo: una marca en el calendario que remite a un prolongado periodo de sangre. Podemos comparar este planteamiento con las consideraciones de Legoff, las cuales resultan bien útiles: “Las eras son generalmente acontecimientos considerados fundadores, creadores, con valores más o menos mágicos. Hasta los revolucionarios franceses consideraron un ‘talismán’, el inicio de la nueva era que querían instaurar. Tales acontecimientos son a veces míticos, a veces históricos.”¹⁰⁴ Tenemos entonces una refundación del tiempo, un punto fijo en la memoria y en la historia. ¿Existe respecto a ese momento una política de refundación de nuevo tiempo? ¿Sobre qué olvidos se produce esa refundación? De ese hito trágico fijado en el tiempo histórico a hoy, se ha perpetuado el olvido; olvido traducido en amnistías que a su vez han desatado las consecuencias de un malestar prolongado e insatisfecho. ¿Qué pasó con esas vidas sacrificadas? ¿Esos millares de muertos, sólo tienen valor como cifras? El caso aislado del magnicidio de Jorge Eliecer Gaitán, sirve de punto de referencia colectivo al inicio de una *era*; el caudillo es sacrificado; el calendario político nacional se organiza en torno a él, ¿y? ¿Qué pasa con esos otros doscientos mil muertos?

Gonzalo Sánchez plantea la necesidad de ahondar en una “Violencia” que continúa siendo enigmática. Para él existe una continuidad entre las guerras del siglo XIX y las del siglo XX. Esa continuidad radica en el hecho de que lo recordado es la fecha de nacimiento del trauma, pero no su clausura. El no reconocernos en tiempos de amnistías (dictadura de Rojas Pinilla, Frente Nacional), sino en la constante referencia a la calenda de la guerra, prueba simbólicamente que la herida continúa abierta.

Esto ha ocasionado que, el investigador considere que lo privilegiado sea la memoria del despertar de las fuerzas de la guerra, del odio, y no una memoria

país y mi propia biografía.” SÁNCHEZ, Gonzalo. *Guerras, memoria e historia*. Medellín: La carreta editores, 2006. p. 14.

104 LEGOFF, Jacques. *El orden de la memoria, el tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991. p.219.

del advenimiento de una solución pacífica. Se trata de un calendario que registra el fratricidio sin una nominación crítica. [...] *la conmemoración de éste es más la evocación de una catástrofe que la apelación a un porvenir.*¹⁰⁵

Es prioritario rescatar desde la memoria estos acontecimientos, permitir la aparición en el presente de aquellas víctimas olvidadas. Es necesario identificar el tiempo de la violencia como un hecho fundacional en nuestro devenir como nación, y reconocer un olvido cómplice que ha imposibilitado ver las dos caras de la misma moneda. En últimas, se necesita la evocación de un sello que permita la comprensión de lo pasado, y su vigencia en el presente.

En la historia colombiana la Violencia queda, como un tiempo muerto e inmóvil que no encuentra sentido ni en el pasado ni en el futuro, como si nunca hubiera existido. Como si la historia hubiera que escribirla sin ella, como una anomalía o transgresión que interfiere en el análisis y rompe la racionalidad de nuestro devenir nacional.¹⁰⁶

A pesar de que haya una aparente normalidad y olvido sobre los factores que desencadenaron la violencia de mitad del siglo, lo que emerge en nuestra interpretación, es una memoria que clama y protesta contra una producción bibliográfica conformista y cómplice.

En el periodo de la época de la violencia, se materializa toda una cadena de odios y exclusiones perpetradas hacia lo diferente. Es el resultado de una forma de hacer política, que conjuga el ejercicio de la violencia y el olvido como la mejor manera de sustentar intereses privados sin crítica alguna. Esta cadena se ha continuado hasta nuestro tiempo presente, incrementando aún más las fosas de víctimas sin memoria.

5.4 Violencias contemporáneas: la visibilización de la víctima

105 SÁNCHEZ, Gonzalo. *Op Cit.*, p. 26.

106 *Ibíd.*, p. 49.

A lo largo de sesenta años, (1950-2010) la sociedad colombiana ha producido una cantidad extensa de víctimas de la violencia. Víctimas reducidas al “puro cuerpo”, al ser marcadas por el dolor hasta la muerte sobre sus carnes, o al ser obligadas a huir de sus lugares de origen, comunidad o trabajo. Esa progresiva reducción del ser humano a puro cuerpo no tuvo durante décadas – setenta, ochenta, noventa- la importancia que sí le fue otorgada a la voz del victimario; llamado según el contexto de la época “chulavita”, “colono”, “paramilitar”, “narcotraficante”, “guerrillero”, o “sicario”. Fascinados ante el horror de los victimarios y su capacidad de maldad, las víctimas permanecieron en una mudez que ha ido paralela a la manera en que otras voces-las de los verdugos-, la han alzado desde los medios de comunicación, hasta los estrados del congreso. Las víctimas, como un sector de la sociedad que luchan y que en esa medida se convierten en sujetos del conocimiento histórico, son un tema reciente para explicar la progresiva importancia de la idea de víctima y de su relación con el Estado. En la actualidad resulta difícil pensar la constitución de Estado-Nación sin valorar las víctimas que esto ha costado. La imagen de nuestros abuelos perseguidos en las áreas rurales colombianas a mediados del siglo XX, o de nuestros contemporáneos, amigos, colegas asesinados por estar en el territorio del conflicto, debería ocupar un lugar privilegiado a la hora de pensar el concepto de nación.

Hemos constatado desde nuestro ejercicio investigativo que pocos autores y estudiosos se refieren a la *víctima como tal*. Un primer acercamiento a ella se logra de una manera indirecta, cuando se registran palabras alusivas a los “muertos”, “caídos” o “cadáveres”, en el contexto de los manuales de historia de Colombia. Sin embargo, será apenas en la década de los años ochenta que la víctima se nombre desde el panorama sociológico e histórico. El historiador británico Eric Hobsbawn, enuncia a la víctima de esta manera:

A las víctimas de la violencia no se les asesina simplemente, sino que se les tortura, cortándolas en trocitos (picados a tamal), decapitándolos en una variedad de horriblos sistemas y desfigurándolas. Por encima de todo, los asesinos pretenden ‘no dejar ni semilla’. Se asesina a familias enteras, incluso a los niños,

arrancando los fetos del seno de las mujeres encinta, e incluso sobreviven hombres castrados.¹⁰⁷

Será entonces a mediados de la década de los años ochenta que nos encontramos frente a una proliferación de textos donde emerge la víctima de manera constante, a través de relatos testimoniales que hemos nominado así:

- El testimonio del desplazado: la voz del escritor testigo
- El testimonio del militante. Y
- El testimonio del secuestrado.

Con estas tres narrativas sobre víctimas tenemos un ámbito delimitado. Entrar al universo de estas tres figuras, no cierra la posibilidad de explorar en otras, pero sí permite ingresar, a partir de cada una, en las experiencias de aquello que han vivido. Si en las narrativas del siglo XIX la víctima es prácticamente invisible, las dos últimas décadas de testimonio en Colombia, muestran una bibliografía desde la cual pensarla. De allí que la cuestión que nos compete sea *¿Cómo se construye la idea de víctima en Colombia a partir de los relatos testimoniales?*

107 HOBBSAWN, Eric. "La anatomía de 'la violencia en Colombia'". En: *Once ensayos sobre la violencia*. Bogotá: Centro Gaitán, Fondo Editorial CEREC, 1985. p. 20

CAPÍTULO 6

EL DESPLAZADO: LAS VOCES DE LAS VÍCTIMAS SON LAS VOCES DEL SUFRIMIENTO

Los rostros del mal han seducido por largos siglos a la humanidad. Se podría afirmar que estos rostros se han adoptado con cierta familiaridad, gracias a las reproducciones audiovisuales masivas de personajes históricos que lo han representado¹⁰⁸. La atracción hacia el mal, puede derivar de su conexión estrecha con el mito; conexión que acerca la figura bíblica de Caín como imagen que horroriza pero que también encanta, pues el victimario resulta sensual a los ojos de una sociedad donde prima lo espectacular. “la historia bíblica sugiere que, desde el principio del tiempo, se haya dado una mayor atención a Caín que a Abel. Es una metáfora que muestra, cómo las sociedades han encontrado la imagen del delincuente más atractiva que la de

108 Ver: SAFRANSKI, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Fabula Tusquets, 2010.

las víctimas.”¹⁰⁹ A lo largo de la historia, Caín re-encarnado en diferentes cuerpos, rostros y sucesos, ha hecho posible la confirmación de la existencia y el problema del mal. La muestra de esta situación es el silencio de las víctimas ante las experiencias violentas, lo cual ha sido una constante.

La interpelación hacia la víctima¹¹⁰ viene a propósito de la gran herida moderna que provocó el campo de concentración y exterminio de Auschwitz o la fábrica de la muerte, cobrando a su paso millones de “vidas nudas” y sacrificadas. El resultado de asumir estas vidas *que no fueron*, con su dolor y su carga semántica, confrontan tanto en la actualidad a la ética comunicativa¹¹¹ como al liberalismo rawlsiano¹¹² que gozan de un status académico considerable. Desde esta consideración crítica, las identidades negadas, logran un status de universalidad que se teje gracias a ese hilo delgado de la memoria del dolor, hilo compartido desde los testimonios de los sobrevivientes del holocausto nazi, hasta llegar a otras experiencias totalitarias del ámbito latinoamericano. Colombia no queda exenta de estas experiencias límites violentas. Bajo esta aura trágica vivida en el campo y en la ciudad, algunos autores han querido

109 PEARSON, A. *Prácticas de Justicia Restaurativa en la Casa de Justicia de Aguablanca*. Citado por: LEADITH DÍAZ, Ivonne. *El rostro de los invisibles. Víctimas y su derecho a la verdad, justicia, reparación y no repetición* [Tomado de internet el 15/03/10]. <http://www.observatori.org/documents/Ivonne.pdf>

110 El giro hacia ella, el acercamiento a su rostro y a su voz, se logra gracias a los estudios y análisis del Consejo Superior de Investigación Científica (CSIC) de España, creada en 1987 por el filósofo español Manuel Reyes Mate. Es en 1990 que se crea el proyecto “La filosofía después del holocausto”, en él se rescata la tradición filosófica benjaminiana en donde aparece la preocupación tanto por la memoria como por la víctima que produce la barbarie de la civilización. “Pensar desde el dolor de las víctimas produce una verdadera revolución ética.” Como lo plantean José Mardones y Reyes Mate en su texto *La ética ante las víctimas*. Se trata de una ética revolucionaria que intenta desde el sufrimiento padecido por ella, hacer justicia, justicia para los que no están, justicia para los muertos como lo señalan los pensadores de la Teoría Crítica, esbozada en primera instancia por Walter Benjamin y recogida por Th. Adorno. Ver: MARDONES, José y MATE, Reyes. *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003.

111 HABERMAS, Jünger. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988.

112 RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de la Cultura Económica, 2006.

testimoniar sobre el fenómeno conocido como “La Violencia” y “Las Violencias” que han marcado la historia de una nación adolescente.

Sin embargo, desde el escenario escrito colombiano, pocos textos han abordado a la *víctima* que arroja la violencia. De hecho esta palabra es un término poco usado en el texto testimonial como lo hemos señalado en capítulos anteriores, cuando escribimos acerca de la lenta aparición de la víctima. Esta aparece con mayor frecuencia en los relatos testimoniales que abordan las muertes de militantes de diferentes organizaciones. Solamente el acercamiento a la víctima se logra con una mayor nitidez a mediados de la década de los años ochenta, con autores que podrían ser pioneros, tanto en el abordaje directo del testimonio como de la interpelación hacia ella. Entre estos se encuentran: Alfredo Molano y Germán Castro Caycedo. Ambos escritores o también llamados “intermediarios letrados”¹¹³, nombran a la víctima de manera implícita; la enuncian pero sin acuñarla bajo este término.

Los relatos testimoniales que a continuación se presentan, conservan la particularidad de presentar personajes concretos que han sufrido hechos violentos; sin embargo, no se autodenominan como *víctimas* de éste pasado trágico. Sus protagonistas padecen “La Violencia” en la década de los años cuarenta, cincuenta y sesenta. Los textos de Alfredo Molano como *Siguiendo el corte. Relatos de guerras y de tierras, Los años del tropel. Crónicas de la violencia y Del llano llano* así como el texto *Colombia amarga* de Germán Castro Caycedo dan prueba de esto.

Desde los años noventa hasta el presente siglo, la víctima adquiere mayor relevancia. Bajo esta temporalidad existe un viraje considerable hacia ella. Aparece en la escritura del grupo de Memoria Histórica de manera explícita, más aún, existe desde estos textos - *La Rochela. Memorias de un crimen contra la justicia y Bojayá: la guerra sin límites*- la intención de exigir justicia,

113 Este término viene de la autora Lucía Ortiz en su investigación sobre la narrativa testimonial en Colombia. Ver: ORTIZ, Lucía. *Voces de la violencia: narrativa testimonial en Colombia*. [Tomado de internet el 18/07/10]. <http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/ortiz.pdf>

reparando física y moralmente a las víctimas tanto del paisaje urbano como rural.

6.1 El testimonio como resistencia

“A diferencia de la novela o de la historiografía, el relato es el resultado de la combinación entre la imaginación y la memoria, y la memoria del relato es selectiva: no se recuerda. El relato es memoria viva, y el lector lo sabe.”

Joan Carles Mélich

Alfredo Molano en su texto *Los años del tropel. Crónicas de la violencia*, rescata la figura del sobreviviente-testigo que ha presenciado la barbarie en el campo colombiano. Molano desde el prólogo, hace énfasis en el episodio de *Los bombardeos de El Pato*; suceso que se convierte en el hilo de Ariadna de la presente obra, en donde el autor no sólo se encuentra con sus personajes o éstos lo escogen a él –como el autor lo afirma citando a Sábato-, sino que además se encuentra con él mismo, con su vocación de escritor, un escritor que se arriesga a rebatir la violencia como una patología vista a partir de los parámetros sociológicos establecidos, acercándose sigilosamente “desde adentro, desde el ojo y desde el corazón de sus protagonistas y de sus víctimas.”¹¹⁴

En el prólogo se devela la importancia y la fuerza que adquiere el testimonio:

De golpe, el milagro se produjo: encontré la voz, el tono, el color, el lenguaje, en una anciana llena de fuerza. [...] Era Sofía Espinosa, en cuya cabeza aparece el relato de ‘Los bombardeos de El Pato’. Toda la experiencia, toda la historia, todas las denuncias de los demás entrevistados se condensaron en su mirada.¹¹⁵ Comprendí que era demasiado pretencioso e hipócrita estar en todas partes, porque cada cabeza es un mundo, cada personaje tiene su verdad y es víctima de ella. Está consignada

114 MOLANO, Alfredo. *Los años del tropel. Crónicas de la violencia*. 3ª edición. Bogotá: El Áncora Editores, 2000. p. 10.

115 *Ibidem*.

en su propio interés y ello es respetable y debe ser respetado en una historia¹¹⁶

El estilo que maneja Molano para acercarnos y tratar de conocer la violencia de los cincuenta, se hace a través de los ojos y testimonios de campesinos: llámense Ana Julia, Nasianseno Ibarra, José Amador, Sofía Espinosa o Efraín Barón. Todos ellos con su particular voz y herida, narran sus experiencias de un pasado violento que les persigue. Este pasado violento, guarda el halo de sus protagonistas (liberales-conservadores-militares), tríada de la discordia, una escenografía típica: el campo y la trama: la violencia partidista, que parte en dos a toda una nación.

Molano -el escritor testigo- se acerca con cautela a lo que se conoce como el “fenómeno de La Violencia”:

[...] su mirada y su búsqueda de expresión apunta siempre a ese atrás, a ese pasado -que no deja de ser presente- a ‘esa tierra que se mueve’ que viene con el desplazado y que es mucho más que datos, estadísticas y registros: no una vida abstracta sino concreta. Algo más –y más real- que una vida económica (que, fiel al significado etimológico de la palabra, sigue siendo la base de la inteligibilidad de esa vida), más que una vida política, más que una vida histórica, más que una vida religiosa, más que una vida ideológica, etc.¹¹⁷

Molano desiste sintomáticamente, no sólo de su tesis de grado para la École Practique de París, sino también de las pretensiones científicas de la sociología, después que su profesor de tesis (Daniel Pecáut) le hiciera saber que su estilo literario le agradaba “pero que tenía serias dudas sobre el carácter científico de la obra.”¹¹⁸ Este hecho hará que el autor se dedique de lleno a ser testigo de los relatos testimoniales de quienes han sufrido la experiencia de la violencia en carne propia.

Al optar por el testimonio directo y oral de las víctimas, manifiesta una denuncia hacia el *statu quo* del conocimiento, centrado en el método científico que da

116 *Ibíd.*, p. 11

117 TORRES DUQUE, Óscar. *Violencia y narración en Alfredo Molano*. [Tomado de internet el 3/04/20010]. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti1/bol47/2.PDF>

118 MOLANO, Alfredo. *Op Cit.*, p. 11.

cuenta de una realidad social. Desde este acto de resistencia testimonial, se comprueba que existen varias realidades que se escurren, con la urgencia de ser contadas, leídas y escuchadas.

Las víctimas que rescata Molano suelen ser *sobrevivientes* que cuentan un pasado violento, podríamos llamarlos *sobrevivientes de la muerte*, como así se representa en la crónica novelada sobre Efraín Barón. Su narración testimonial es presentada en primera persona. Ésta crónica narra la historia de Efraín Barón, un campesino conservador (testigo en este caso) que de manera épica logra esquivar la muerte segura, en pleno apogeo de chulavitas y chusmeros. Esquivar la muerte lo lleva a ser una víctima en potencia; sin embargo Efraín Barón se revela, prefiere la vida, por ello se inscribirá en el sendero liberal y militar, para salvarse.

Es interesante como la muerte desde estos relatos testimoniales se personifica: “Cuando en eso se veía la muerte así que andaba... no había cómo atajarla”¹¹⁹.

Fue la primera vez que yo vi la violencia: a unos le habían hecho el corte de corbata; a otros les habían hecho el corte de franela, y la cabeza les quedaba colgando; una muchacha, bonita ella, venía desnuda con un seno en la boca. No era la muerte lo que a uno le daba miedo, sino el hecho de que se le hubiera perdido el respeto. ¿Cómo se puede aceptar tanto crimen, tanta maldad? Yo era y soy conservador y de eso me sentía orgulloso, pero yo no me avenía con esa manera de matar. Es cierto que los liberales mataban a los conservadores y éstos se tenían que defender, pero destrozarlos así, con tanto irrespeto, me parecía un crimen.¹²⁰

La víctima se encuentra presa entre las prácticas violentas de tortura y sevicia con que fueron tratados 200.000 cuerpos de aquella violencia de los años cincuenta, como lo registraron Germán Guzmán, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña en el libro *La violencia en Colombia*¹²¹ publicado en 1962. Allí se retratan los hechos violentos acaecidos en los años 1946 y 1958. La violencia

119 *Ibíd.*, p. 220.

120 *Ibíd.*, p. 57

¹²¹ FALS BORDA Orlando, GUZMÁN Germán, UMAÑA Eduardo, *La violencia en Colombia*, Tomos I,II, Bogotá: Taurus, 2005

colombiana emprende su justificación por el sendero político, en el que dos bandos se enfrentaron, justificaron con ello su accionar, delinquiendo legítimamente entre trocha y asfalto.

Otro día bajaron de otra vereda como veintitrés muertos. Todos destrozados. Tan horribles que el mismo cura de Cartago, con todo y ser conservador, pidió a las autoridades que no los enterraran tan pronto sino que los expusieran a la luz pública para que toda la ciudadanía se diera cuenta de lo que estaba sucediendo, para que viera cómo se estaba acribillando a la gente. Entonces los sacaron del anfiteatro y los pusieron en fila ahí en la acera. Todo el mundo fue a verlos: mutilados, degollados, ahorcados, con la lengua afuera. A uno le habían sacado el corazón y se le veía el mero hueco, a muchos hombres les habían arrancado el miembro, pero arrancado, no cortado. A unas mujeres les habían sacado la vagina. A un señor muy rico de la región lo habían picado y lo habían dejado en puros pedacitos dentro de un costal. Eso lo vi yo aquella tarde. Yo no sé si estos muertos eran liberales o conservadores, porque eso no se sabía quién era quién, pero producía ganas de gritar el ver esos cadáveres. No se conformaban con matarlos, sino que después de muertos los volvían a matar. Alguien me dijo que los destrozaban así para matarlos dos veces, dizque para matar la muerte.¹²²

6.2 El poder sobre el cuerpo

Estos veintitrés muertos que recuerda en su testimonio Efraín Barón y que para un lector ubicado en un mundo distinto al de su narración alcanza el tono de ciencia-ficción, hablan sobre el cuerpo destrozado, burlado e irrespetado, un cuerpo que recuerda que “Eres todo cuerpo. Todo tu yo es cuerpo, es carne herida, carne desgarrada, carne ensangrentada, golpeada. Un saco, un objeto [...] Tu cuerpo eres tú y *tú eres un cuerpo desordenado*, un cuerpo que no obedece, un cuerpo en manos de otro cuerpo que hace de él lo que quiere a voluntad.”¹²³

122 *Ibíd.*, p. 58

123 BÁRCENA, Fernando. MÉLICH, Joan Carles. *La mirada excéntrica. Una educación desde la mirada de la víctima*. En: *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003. P. 201.

Este párrafo testimonial aborda tanto la simbólica o la estética de la violencia, así como la naturaleza de la víctima en una época rotulada cronológicamente como “La Violencia” (*con mayúscula*). Bajo esta convulsiva temporalidad muchas vidas fueron devoradas por el enorme agujero que se abrió desde el paisaje urbano y rural, cuando la horrible noche no cesó.

A uno le habían sacado el corazón y se le veía el mero hueco, a muchos hombres les habían arrancado el miembro, pero arrancado, no cortado.¹²⁴

Estas muertes significan o simbolizan en masa un “sacrificio”. Connotación mítica que regresa con fuerza en la década de los años cincuenta, pero despojada de una creencia cosmogónica en los poderes del sacrificio. Este se representa con la imagen del hombre que le han sacado el corazón y le han dejado un hueco; no nos remite en este caso a los rituales religiosos aztecas, mayas e incas para venerar con a divinidades satisfechas con el dolor humano; para nuestro caso, se trata de un ritual neo-religioso más vacuo, conocido como un rito político.

[...] a muchos hombres les habían arrancado el miembro, pero arrancado, no cortado. A unas mujeres¹²⁵ les habían sacado la vagina.¹²⁶

Las relaciones de poder penetran en los cuerpos. El cuerpo como lo señala Foucault, se convierte en la materia prima para la biopolítica. El cuerpo queda impregnado de historia y ésta historia en marcha destruye los cuerpos. La socióloga colombiana Elsa Blair en su artículo *La política punitiva del cuerpo:*

124 MOLANO, Alfredo. Op. Cit., p. 58.

125 Sobre las mujeres y como son tratadas y abusadas en la guerra son recientes las investigaciones al respecto. Véase: AMNISTÍA Internacional. *Colombia cuerpos marcados crímenes silenciados: violencia sexual contra las mujeres en el marco del conflicto armado*. Madrid: Amnistía Internacional, 2002. CASAS, María Isabel. *Memoria de mujeres: guía para documentar y hacer visible el impacto de la violencia contra mujeres, jóvenes y niñas, en contextos de conflicto armado*. Bogotá: Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armado, 2006. MEJÍA DUQUE, Claudia María. *Violencia sexual conflicto armado y justicia en Colombia*. Bogotá: Corporación Sisma Mujer, 2007.

126 MOLANO. Op. Cit., p. 58.

“economía del castigo” o mecánica del sufrimiento en Colombia se acerca desde Foucault y su teoría sobre la biopolítica al carácter político contenido en la corporalidad, un análisis que propone desde la micropolítica, (espacios pequeños donde lo político se reproduce en la vida cotidiana) una mirada crítica sobre los cuerpos, tratados como dispositivos de poder para dominar y aterrar a individuos y poblaciones enteras. Blair muestra cómo el cuerpo se convierte en el “blanco” del poder por excelencia.

¿Por qué sobre los cuerpos? Porque el cuerpo goza de una enorme potencia y una posibilidad inusitada de resistencia que es, finalmente, la que lo hace objetivo del poder. Vamos a intentar explicar esa “lógica perversa” que mueve al poder, al despliegue de toda una *mecánica del sufrimiento* y el sentido que subyace a cada una de estas formas de violencia, a esas diversas *tecnologías corporales* para reconstruir —en términos de Foucault— esa *economía del castigo* o, de manera más general, esa *política punitiva del cuerpo* (Foucault, 1999, p. 98-99).¹²⁷

El cuerpo resulta ser el dispositivo y el lienzo para que el asesino trace toda la capacidad de odio y maldad que un hombre puede hacer a otro hombre inerme. En este acto, se condensa la proximidad al cuerpo para lacerarlo, torturarlo y matarlo. Un tratamiento que simboliza cómo este cuerpo convertido en carne trémula, expresa el poder supremo del homicida.

Yo no sé si estos muertos eran liberales o conservadores, porque eso no se sabía quién era quién [...] ¹²⁸

Se reconoce de esta manera lo inútil de querer precisar en los cuerpos sacrificados su procedencia ideológica. La víctima de este relato testimonial tiende a verse de dos maneras: como *difusa* y paradójicamente *clara*. La víctima sin precisar, genera un caos frente al ejercicio político de rotular quienes eran, -¿liberales o conservadores?-, creándose entre los testigos, en este caso Efraín Barón, una latente confusión que se logra gracias a la desmembración de los cuerpos.

127 BLAIR, Elsa. *La política punitiva del cuerpo: “economía del castigo” o mecánica del sufrimiento en Colombia*. [Tomado de internet el 26/02/10]. http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?pid=S0121-51672010000100003&script=sci_arttext#_ftnref1

128 MOLANO, Alfredo. Op Cit., p. 58

No hay un punto intermedio que establezca de manera precisa a que matrícula política pertenecían estos cuerpos. Sin embargo, los cuerpos desmembrados guardan una *claridad* que se asimila en imágenes cinematográficas a la película bosnia *En tierra de nadie*, donde dos bandos (bosnio y serbio) se exterminan, sólo porque sus antepasados les han enseñado que: primero, hay que matar al *otro* porque el otro es el malo y segundo, *los otros* han matado a los *nuestros* desde tiempos antiquísimos. Resultado: exterminio total.

Este “nosotros” y “los otros” se repite en todas las topografías de guerra en el mundo. En Colombia la situación es representada entre liberales y conservadores que, suelen ser victimarios pero también víctimas del conflicto. Un “*nosotros*” y un “*otros*”, en que se funde y confunde la tragedia; en el que tanto liberales, conservadores y sociedad civil fueron *víctimas* de un pasado sangriento. Estas categorías gramaticales usadas para diferenciarse, generan no sólo una guerra provocada por el deseo de identificación-separación, sino también una claridad en la que un “*nosotros*” y los “*otros*” suelen ser los “*mismos*”. Los mismos que perpetran la violencia, los mismos generadores de víctimas. Unas víctimas que son en su mayoría las que no están dentro de estas divisiones gramaticales de identidad.

El punto intermedio, es representado por la sociedad civil, que resulta ser desde los rituales de la muerte la más sacrificada. La identidad es burlada, perdida, y paradójicamente se hace diáfana. ¿Cómo se reconoce un cuerpo inerte liberal o conservador? La muerte es la misma, el cuerpo sin vida interpela de manera clara tanto a los asesinos como a las víctimas. El cuerpo inerte resulta ser el vestigio relevante para exigir justicia, y más allá de esto, nos acerca a la humanidad perdida en tiempos donde prevalece la guerra.

[...] pero producía ganas de gritar el ver esos cadáveres.¹²⁹

129 *Ibíd.*

6.3 Cuerpo y grito

La imagen del grito, recurrente desde los textos de Jean Carles Mélich, cede la palabra al superviviente que en muchas ocasiones no es palabra sino *grito*. Grito que nos remite en su plasticidad a la obra expresionista del artista noruego Edward Munch, donde se representa la melancolía de un hombre deformado, aterrado y solitario que mira hacia un cielo crepuscular que se torna en rojo sangre.

La metáfora del grito nos hermana a otros sucesos históricos: Holocausto, Gulag, Hiroshima, Franquismo, Dictaduras Militares. Nos acerca desde la sensación de vacío, desconsuelo e impotencia logradas por las escenas cruentas de la violencia. El grito consigue hacerse voz, palabra viva que nos remiten de Primo Levi hasta Efraín Barón.

Este diciente gesto expresa la angustia y el miedo contenido de este testigo campesino que siente que su mundo ha cambiado. Se encuentra ahora signado por hechos trágicos. La muerte se hace tangible, no es enseñada en los libros de historia por los maestros de escuela, la muerte le espera. Efraín Barón lo sabe y ante ello quiere gritar. Mélich y Bárcena sostienen que el grito es "...lo que liga la vida y la muerte. Con un grito nacemos. Rompemos el silencio del crecimiento interior-porque nuestro primer crecimiento se da en el 'espacio-otro' de un 'cuerpo otro'-, mediante un grito que no es todavía palabra, apenas es voz. (...) Y con otro grito, más o menos audible, morimos, como conducidos sin palabras al último silencio. Venimos del silencio y al silencio vamos. Antes de la vida y después de la vida estamos instalados en el silencio."¹³⁰ El grito contenido de Barón expresa miedo ante la situación extrema en que se torna la violencia en el campo, la tragedia se hace cotidiana, el panorama de muertos, de ríos de muertos es la constante, la muerte y su olor es el paisaje que se respira. Sin embargo el grito de Barón se hace verbo, memoria pura, vida contenida.

130 MÉLICH y BÁRCENA. Op Cit., p. 200

No se conformaban con matarlos, sino que después de muertos los volvían a matar. Alguien me dijo que los destrozaban así para matarlos dos veces, dizque para matar la muerte.¹³¹

6.4 La muerte de la muerte

Desde Auschwitz, se pensó en borrar las huellas que los criminalizaran; desaparecer e incinerar los cuerpos fue la solución. Aquí se hizo a la colombiana: se desmembró, picó y se tiró los cuerpos a los ríos. Este tratamiento en la época de la Violencia recuerda al texto de María Victoria Uribe: *matar, rematar y contramatar*¹³²; en donde la autora afirma que existe una estética del horror, una estética macabra.

La violencia ofrece su propia estética macabra como así lo afirma María Victoria Uribe, donde intenta no sólo aleccionar¹³³ a los vivos sino también a los muertos, burlándose de estos y degradándolos de tal manera que ni siquiera la muerte sea el paso final para la víctima. El paso final es matar la muerte, como lo sentencia perspicazmente Efraín Barón en palabras de recuerdos de otros. Matar el aura de la muerte, violentar el secreto y profanar su metafísica.

Efraín Barón es el personaje que representa y reúne la figura del desarraigado, es el testigo vivaz que ha observado el mal en todo su esplendor, por ende encarna la *víctima sobreviviente* que recuerda a otras vidas sacrificadas; sin embargo, guarda un halo de esperanza. Barón huye entonces de esta realidad y para matar la muerte segura, se hace soldado. A partir de allí, el relato del

131 MOLANO, Alfredo. Op Cit., p. 58

132 URIBE, María Victoria. *Matar, rematar y contramatar: las masacres de la violencia en el Tolima, 1948 – 1964*. Bogotá: Cinep, 1996.

133 “Pero estos emblemas son del terror en la medida que buscan, a su manera, silenciar y aleccionar, enmudecer y paralizar. No sólo imponen una doctrina sino que además, en su fuerte sentido histórico, afirman un tiempo congelado que a pesar de pasar no transcurre como si la historia fuese desde su inicio siempre la misma.” MONETA. Ensayo emblemas, cuerpo y memoria colectiva. [Tomado de internet el 12/07/10].

<http://premionalcritica.uniandes.edu.co/2009/emblemascuerpoymemoria.pdf>

campesino se transforma en el de un hombre de guerra. El adoctrinamiento matutino de amor incondicional a dos representaciones como la madre y la patria ofrecido por el capitán Salcedo surte efecto y cala en los soldados. De hecho Barón lo recuerda de esta manera: *A mí no se me olvida ese discurso. Lo tengo grabado en la cabeza como si me lo hubieran escrito adentro, [...]*.¹³⁴ El discurso por el amor a la madre, a la patria crea la atmósfera necesaria para emprender la decisión atormentada de matar al *enemigo*.

A veces no podía disparar por andar mirando la tierra que sacaban los tiros. Pero después uno pierde el miedo, le coge confianza al arma, a sus compañeros y a sus superiores. Después viene algo distinto al miedo, que es la rabia. Mejor dicho, el miedo se le va convirtiendo en rabia, porque uno sabe que todo ese sufrimiento, todo ese peligro, toda esa hambre, todo ese cansancio, todas esas humillaciones que uno conoce en la guerra son debidas a ellos, al enemigo. Porque si no existiera el enemigo, uno podía servir a la patria sin joderse tanto, sin exponer la vida.¹³⁵

Este giro o metamorfosis que experimenta Barón, habla de cómo para escapar a los aires de violencia, se hace indispensable vincularse en alguno de los grupos armados de aquella época: ejército, chulavitas o chusmeros. La decisión final de Barón de adscribirse en las líneas del ejército, desemboca en lo que algunos analistas sobre la violencia llaman el ciclo vicioso de ésta, en el que algunas víctimas pasan a ser posteriormente victimarios y viceversa. Este hecho se conoce como la “zona gris”, definición lograda por el escritor italiano Primo Levi, haciendo referencia a los Sonderkommando, o también conocidos como unidades de trabajo formados por judíos, quienes en las cámaras de gas y en los crematorios hacían el trabajo más siniestro. Su labor: desnudar a los presos antes de entrar a la cámara, quemar los cuerpos (en algunas ocasiones de su propia familia) y deshacerse de las cenizas.

En la zona gris “... ‘se rompe la larga cadena que une al verdugo y a la víctima; donde el oprimido se hace opresor y el verdugo aparece, a su vez, como víctima. Una gris e incesante alquimia en la que el bien y el mal, y junto a

134 MOLANO, Alfredo. Op cit. P. 63

135 *Ibíd.*, p. 65-66

ellos, todos los metales de la ética tradicional alcanzan su punto de fusión. Se trata de una zona de irresponsabilidad y de impotencia judicandi.”¹³⁶

Esta zona gris se ha repetido de manera constante en la temporalidad colombiana. Desde la crónica de Barón, enfilarse en el ejército colombiano ha sido una solución desesperada por recuperar y salvar su vida. Para ello debe deshacerse del *enemigo* que le acecha. Esta fijación se relaciona con el fenómeno del bandolerismo, vivido en los años 1958 y 1965, que estudió Eric Hobsbawm y posteriormente siguieron el historiador Gonzalo Sánchez y la antropóloga Donny Meertens.

El bandolerismo¹³⁷ es la evocación de figuras históricas y míticas reconocidas desde el argot popular como héroes. "Chispas", "Desquite" "El siete colores" "Pedro Brincos", "Sangrenegra", "El Mosco" o el "Capitán Venganza", conocidos bandoleros que Orlando Fals Borda llamaría "los hijos de la violencia", demuestran que las figuras del bandolero-vengador, suelen ser rostros en que puede tornarse la víctima cuando ésta pasa de una condición pasiva e inocente, a la de un vengador- victimario, obsesionado por eliminar a su *enemigo*.

6.5 La voz del desplazado

En *Siguiendo el corte. Relatos de guerras y de tierras*, Molano presenta seis testimonios contados por testigos, que vivieron la violencia desde las topografías rurales. De estos seis relatos testimoniales nos remitiremos a *La travesía*. En él, sobresale la figura del desplazado. Éste resulta ser la Víctima, -

136 GÓMEZ, Norberto. *Testimonio: Primo Levi y la zona gris*. [Tomado de internet el 18/07/10]. <http://biopoliticayestadosdeexcepcion.blogspot.com/2010/03/giorgio-agamben-primo-levi-y-la-zona.html>

137 Frente a esta figura sobre el bandolerismo en Colombia véase: HOBBSAWN, Eric. *Bandidos*. Barcelona: Crítica, 2003. SÁNCHEZ, Gonzalo. *Bandoleros, gamonales y campesinos: el caso de la violencia en Colombia*. Bogotá: El Áncora Editores, 1983. SALAZAR, Alfonso. La resurrección de Desquite. En: GACETA de COLCULTURA #8, agosto/septiembre de 1990, pp. 32-35

diríamos con mayúscula-, del conflicto armado colombiano. Es la víctima que se sigue repitiendo, a través de cifras condenadas a la infinitud.

Molano nos presenta el testimonio de un huérfano de la violencia, el testimonio de un hombre sin nombre, que para nombrarse recuerda *La travesía de su vida*, fragmentos de recuerdos de un desplazado o testigo de la violencia rural del Meta (Mapiripán). La travesía interpela la memoria de quienes por el amor a la vida y a los otros se disponen a huir de su tierra de manera violenta. La travesía, la aventura dolorosa para huirle a la muerte, al frío, al hambre, a la tragedia que le pisa los talones.

Este testimonio nos confronta con la imagen ya cotidiana del desplazado. Con la existencia del desplazado se confirma con él la existencia del mito, parafraseando a Adorno. El desplazado revela el malestar en la sociedad, suele ser la representación viva de la violencia desnuda, la violencia que anda suelta. Sin embargo, con él también se olvida rápidamente su pasado violento, su hambre, sus pasos apurados, su travesía por salvar lo único que le pertenece: la vida; su cuerpo, porque sus animales, casa y tierra prontamente adquieren un nuevo dueño usurpador. La travesía habla de la experiencia del horror en el campo en los años treinta, cuarenta y cincuenta.

Molano desde esta crónica, interpela a la víctima del desplazamiento. La guerra, la protagonizan los mismos partidos políticos; sus secuelas: muerte, hambre y desolación. Resulta ser sintomático que esta víctima no tenga nombre; son sólo cifras, números que se escurren, cifras que develan como la burocratización minimiza la condición humana.

La víctima de la *travesía* es la víctima que carga el dolor de los otros, de ver morir a los otros y a los propios, de presentir la muerte cuando los disparos retumban en sus moradas.

A don Chucho Ortega, el jefe liberal de la vereda, lo pillaron en su casa porque él no creyó que debía huir siendo tan respetado. Pero le llegó la comisión. No valieron los testigos, no valieron ni los ruegos ni las velas a las almas benditas. Lo amarraron al

propio botalón del corral y le ordenaran que cantaran el himno de Gaitán. Pero era que himno de Gaitán no existía. ¿Qué podía cantar el pobre hombre? El apenas decía: 'No, yo no lo sé, no lo sé'. 'Cántelo', le decían los otros. El trataba de tatarrear algo y los otros le decían: 'Así no es, vuelva a comenzar'. El insistía en que no lo sabía pero por darles gusto o de pronto por miedo volvía a tatarrear algo. Tatareaba y gemía, lloraba y tatareaba. Los otros le gritaban en medio de la risa. 'Ese no es, otro'. Y así tratando de canturrear algo, lo fueron despresando. Ahí lo dejaron botado para que todos escarmentaran. Duró muriéndose dos días, hasta que su propia sangre hizo hueco. Era la suerte de los liberales que agarraban.¹³⁸

6.6 La construcción del personaje testimonial

Lucía Ortiz en su texto: *Voces de la violencia: narrativa testimonial en Colombia* y recurriendo a Fals Borda, realiza un análisis sobre este texto testimonial de Molano: "[...] está basada en una técnica investigativa 'alternativa y válida' que busca hechos y evidencias 'sobre la realidad elusiva, especialmente en aquellas circunstancias en las que no hay documentación escrita ni fuentes secundarias accesibles; todo ello con el fin de rescatar la historia olvidada o prohibida y además registrar la vida que se agita inédita ante nuestros ojos'. Este trabajo —continúa el prologuista— 'es significativo no sólo como documento de registro de condiciones existentes, sino dentro de una tradición de denuncia y protesta social y política, hasta ahora de visos literarios, que ha llevado a acercar a algunos de nuestros intelectuales a las agrupaciones rurales, principalmente las de ignotas periferias'. Como ocurre en otras obras testimoniales latinoamericanas, la propuesta de Molano sugiere la posibilidad de 'una política de coalición' (para emplear la expresión de Doris Sommer). Es decir que, este tipo de proyectos representan una nueva forma de articular las oposiciones entre el intelectual y el sujeto subalterno y definen nuevos paradigmas para esta relación (Beverley 145)."¹³⁹

138 MOLANO, Alfredo. *Siguiendo el corte. Relatos de guerras y de tierras*. Bogotá: El Áncora Editores. 1989. p. 140.

139 ORTIZ, Lucía. *Voces de la violencia: narrativa testimonial en Colombia*. [Tomado de internet el 18/07/10]. <http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/ortiz.pdf>

La construcción del personaje testimonial desde Molano crea inquietudes: ¿cómo es abordada la historia oral de los personajes en cuestión?, ¿existe sólo una voz o por el contrario, son varias voces las que construye y le dan vida a un solo personaje? Estas inquietudes son amparadas por la indeterminación para ubicar su obra, ¿es periodismo, historia, sociología, literatura? Molano deja el espacio abierto para que se especule. Al respecto, Myriam Bautista comenta: “En los testimonios que recoge y convierte en capítulos de libros o en libros enteros, nunca se llega a saber qué de lo publicado corresponde a la entrevista, qué a su autoría como sociólogo y qué a la ficción como literato.”¹⁴⁰ Molano reconoce las bondades de la entrevista; con ella se acerca de manera íntima a sus personajes, a la vida misma de estos seres concretos, colmados de sufrimiento. La entrevista resulta ser una epifanía para el escritor-testigo, donde él sabe que se encuentra frente a múltiples historias vestidas de muerte y desolación.

Es desde los testigos que experimentaron “La Violencia” colombiana que Molano parte para acercarse a las realidades que viven poblaciones rurales, cargadas de polvo y de olvido: su intención, acercar al lector a estas poblaciones inimaginables, casi míticas tanto desde el ritmo y contenido de sus palabras, como por sus experiencias de exclusión y sufrimiento. Sus relatos logran interpelar y refractar a una sociedad colombiana que aún se muestra indiferente e indolente frente a las narraciones orales de campesinos, indígenas, colonos; crisoles de etnias que interrumpen el continuo de la historia, mediante su singular voz convertida en palabra, en memoria.

6.7 Memorias dolorosas

En el libro: *Del Llano llano* del mismo autor, encontramos entre sus seis crónicas un relato titulado: “El Retaque”, correspondiente a la violencia

140 BAUTISTA, Myriam. *Alfredo Molano adentro*. [Tomado de internet el 08/02/11]. http://www.cric-colombia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=92%3Aalfredo-molano-adentro&Itemid=1

campesina en la década de los cincuenta en el llano colombiano. Éste es narrado en primera persona. La voz de una mujer campesina,- Angelina- le da vida a esta experiencia de “La Violencia” que referencia como hito trascendental el magnicidio de Gaitán

Un día, ya de tardecita llegó la noticia de la muerte de Gaitán. Aunque en el llano no lo conocíamos, era persona muy querida por los llaneros. Nunca bajó en vida a estas tierras; bajó ya finado-y sólo de nombre-a encender la revuelta. Recuerdo que mi padre me despertó de afán una mañana: ‘Levántese, hija, que lo que estamos es de huida’. Y salimos huyendo. Los chulavitas venían quemando ranchos, robando ganado y matando gente. Caminamos toda la noche hasta que nos alcanzó el día y nos cogió el calor atravesando la sabana. A la noche siguiente nos guarecimos en una mata de monte y al otro día tocó una travesía igual. Al día siguiente otra y así, hasta llegar al centro del llano. Allá encontramos muchas familias que como nosotros andaban huyendo. Los hombres se devolvían a pelear y quedábamos sólo las mujeres y los niños en esas soledades.¹⁴¹

El asesinato de Gaitán¹⁴² genera una tensión conflictiva que si bien es cierto comienza en la ciudad, se propaga de manera vertiginosa en el campo. Este hecho se muestra como un símbolo importante para revisar y analizar la violencia colombiana en su punto más álgido. Gaitán encarna también un momento de verdad. Su nombre representa a una fracción mayoritaria del pueblo, un pueblo que siente empatía hacia él. Su nombre retumba, es un espectro que divaga por calles, montes, trochas, caminos, es el espectro y la excusa ideal para generar más violencia.

La fantasmagoría de la “violencia” tiene su máxima representación humana con el político asesinado, Jorge Eliécer Gaitán. Su magnicidio generó lo que se conoció como “el bogotazo.” La imagen de este hecho suele representarse con

141 MOLANO, Alfredo. *Del llano llano*. Bogotá: El Ancora Editores, 1999. p. 45.

142 Sobre la figura de Gaitán y el gaitanismo se encuentra una abundante bibliografía, de los cuales es de destacar el estudio de BRAUN, Herbert. *Mataron a Gaitán, vida pública y violencia urbana en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987. SÁNCHEZ, Gonzalo. *Los días de la revolución. Gaitanismo y 9 de abril en provincia*. Bogotá: Centro Cultural Jorge Eliécer Gaitán, 1983.

el tranvía patas arriba, ríos de gente agolpadas en las calles y el fuego consumiendo el centro de la capital. Estas imágenes circulan aún con la intención de sumergirnos en la “época de la violencia”, como si aquella ya hubiese pasado. Sin embargo, esta época detenida en el tiempo, aún habla de heridas abiertas. Gaitán se revela como hombre- prohombre; símbolo que vuelve para mostrar con él una violencia que regresa, una violencia que a pesar de sus esfuerzos por ser borrada se revela como el eterno retorno.

[...] De golpe oímos que alguien gritaba de afuera: ‘¡Salgan, chulavitas, a recibir lo que les corresponden!’ Los de adentro comenzamos a empujarnos y a gritar. Yo alcé al niño pequeñito, que andaba por los once meses, pero la niña se me soltó; a doña Betty de vista en el barullo. Todo era malos tratos y malas palabras. Yo comencé a suponer lo peor; sentí un golpe en la cabeza –de atrás para adelante-, y alcancé a verme caer contra el piso.

Debieron pasar como seis horas, porque volví a mis sentidos antes de la media noche. Estaba guindada en un chinchorro con el niño muerto en la entrepierna; tenía toda su cabecita reventada contra mí. Pensé que nos habían matado. Me fui tocando los huesos de la cara hasta sentirme viva. Miré aquellos batallones de sangre regada que corrían de para afuera. Comencé a llamar a doña Betty, a mi niña, a los muchachos. Nadie contestaba. Ni siquiera un quejido. Todos muertos.

Sentí un ruido pequeño, que no era un gemido ni un jadeo sino como un resuello livianito: era doña Betty asesinada. Me dijo: ‘Angelina, nos mataron en paro. Los asesinos se llaman Campo Elías y Vitelio, son caporales de don Víctor. Él quería estas tierras desde muy atrás, porque macoyas de guafa no es que queden muchas. No hay tal de política ni de enredos de esos; la misión era quitarnos la tierra. Desde el otro día andaban tras ella. No se deje engañar, venda lo mío y pague mis deudas para no andar yo penando cuando me vaya a la muerte. No hay pecado más negro que morir debiendo. Todo lo mío es para usted. Hijos vivo no dejo. Lo que tenemos lo hicimos por la mano de ustedes’.

Ella debió morir al rato. Yo volví a caer en la oscuridad hasta el otro día, cuando sentí que algo me revoloteaba en la cara. Era un zamuro. La casa estaba llena de zamuros. Ya se habían comido los ojos de doña Betty y los de los niños y estaban mirando los míos. Comencé a gritar y los pájaros a tratar de salir volando para que yo no los matara con mis alaridos. Busqué a mi niña, desesperada, hasta que la encontré desollada debajo de una cama. Entonces solté el llanto. Lloré y lloré hasta que Dios se cansó de verme llorar. Era mediodía y no se oían sino las moscas que estaban engolosinadas con nosotros. Yo pensé que tenía que avisarle a alguien para que me ayudaran a enterrar a semejante

gentío. Cerré las puertas y las ventanas para que no volvieran los zamuros ni entrara el ganado, y salí corriendo sin lágrimas ni sentimientos.

Siete veces he repetido esta historia. Siempre igual. El juez dice que mi cabeza es privilegiada, porque no cambio ni una sola letra de mi declaración. Y es cierto. Pero desde ese día, tampoco sirvo para nada distinto.¹⁴³

Este relato conserva una linealidad y continuidad en el tiempo que se asemeja a la geografía salvaje del llano. La intención de contar la vida de Angelina con sus avatares, viene a propósito porque ésta vida parece estar signada por la muerte. Una vida que como en muchos otros relatos se la pasa huyendo, haciendo destino por trochas o como bien lo llaman los campesinos por medio de *travesías*. Todos los vericuetos por los que Angelina atraviesa no llegan a un final feliz. Su vida de huidas y escapes tiene un final trágico cuando pierde a todos sus seres queridos a manos de los chusmeros o la guerrilla liberal. Para volver a la vida y re-encontrarse con ella, Angelina sólo puede contar esta historia dolorosa que le atormenta. Esta rememoración del dolor atraviesa el umbral de la muerte, Angelina lo sabe y recita sus recuerdos de memoria como un moribundo, como un alma en pena.

Angelina es nuestro Funes Memorioso, su memoria no le permite borrar los hechos violentos. Es una memoria que podríamos llamarla “del dolor”. Una memoria que al recordar y narrar el acontecimiento trágico, duele. Desde Angelina la memoria resulta ser el gran organizador de su conciencia, resucitador de hechos y sentimientos. Angelina ve lo que nuestros ojos no observan, es ella quien por medio de Molano nos narra un paisaje del horror: “El papel de la memoria es devolvernos la mirada del oprimido. Ver el mundo con los ojos de las víctimas. ¿Cómo lo ven? De otra manera, de manera diferente, invertidamente. Theodor Adorno lo explica diciendo que esa mirada debe parecerse a la de aquellos condenados en la Edad Media que eran

143 MOLANO, Alfredo. *Del llano llano*. Op Cit. pp. 51-53

crucificados cabeza abajo, ‘tal como la superficie de la Tierra tiene que haberse presentado a esas víctimas en las infinitas horas de su agonía’”¹⁴⁴

Angelina siente una necesidad natural de contar ese horror experimentado, como si al hacerlo pudiera *salvar* mediante la actualidad de sus dolorosos recuerdos, a todos sus seres queridos convertidos en víctimas. Una catarsis de recordarles no sólo como muertos, sino que mediante su ejercicio memorioso, aspira a salvarlos.

6.8 El escritor doliente frente a la barbarie que no cesa.

En *Colombia amarga* del escritor Germán Castro Caycedo, se ha querido rescatar el relato testimonial de la matanza de “La Rubiera.” En *La Rubiera*, la realidad de manera dolorosa supera la ficción, como el mismo Castro Caycedo lo afirma. En ella aparecen los dos rostros que se interpelan desde nuestra investigación: *la víctima y el victimario*. De la primera sólo queda el recuerdo, la mención en las palabras del segundo, pues en éste relato aparece en primera plana las voces de los homicidas: seis llaneros que nombran su fratricidio de manera natural, detallada, y escueta. “La matanza de la Rubiera”, es la herida abierta de una colonización¹⁴⁵ que ha dejado sus secuelas, en la que matar a sangre fría a diez y seis indígenas no es malo, ni considerado un crimen de lesa humanidad.

Esta crónica cobra desde nuestra investigación una relevancia significativa, pues actualiza la relación antagónica víctima- victimario como también el contexto y las condiciones en que este hecho emerge, un hecho que logra con

144 MATE, Reyes. *En torno a una justicia anamnética*. En: MARDONES, José María y REYES MATE, Manuel. (Eds). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003. p. 111.

145 Desde el siglo XVI los llanos orientales han sido sometidos a olas migratorias que vienen desde los españoles hasta los santandereanos, italianos y sirio-libaneses. Las disputas por la tierra generaron lo que se conoció popularmente con el término de “guajibiar”; es decir, asesinar a sangre fría a los “indígenas salvajes.” Ver: ROMERO MORENO, María Eugenia. *Geografía humana de Colombia. Región de la Orinoquia*. Tomo III. Vol. 1-2. Bogotá: ICCH, 1993.

la mirada y narración de los llaneros colonos, interrumpir, -gracias al desparpajo para referirse a los indígenas-, la cotidianidad histórica.

El texto es narrado en tercera persona, sin embargo recurre el autor a entrevistas y sumarios que contienen el testimonio de los asesinos, para recrear así los hechos de “La Rubiera”. Esto hace que la *víctima* aparezca y sea contada a través del ejercicio de memoria de sus victimarios. El accionar violento de los colonos llaneros ante los indígenas Cuivas, no se hace de manera consciente, al parecer, sus mismas marcas discursivas lo revelan: “Yo no sabía que era malo matar indios.”¹⁴⁶

La matanza de La Rubiera’ –así se llama esta historia- tiene como protagonistas a seis vaqueros que nunca habían visitado una ciudad y que aprendieron a leer y escribir en la cárcel, donde nació el hijo de uno de ellos.

Pertencientes a una región donde el progreso parece haberse detenido un siglo, ellos, solo ahora, después de cuatro largos años encerrados bajo mugrientos focos de luz eléctrica han comenzado a comprender que el indio no es ‘un animal dañino’, como se les inculcó desde cuando tuvieron uso de razón.

Por eso, sus confesiones en el momento de ser capturados son escuetas. En ellas se advierte un increíble afán por atribuirse las muertes violentas de los indios y una extraordinaria naturalidad para rehacer lo sucedido una tarde del verano llanero de 1967.

‘Desde pequeño a mí me enseñaron que los indios son dañinos y que hacen males, antes, pues, me enseñaron a odiarlos por eso. Hoy por medio de la civilización uno sabe que son cristianos igual a uno. Yo no sospechaba eso antes.’ (Entrevista con el reo Luis Morín)¹⁴⁷

Algunas marcas discursivas de las voces de los victimarios develan que esta masacre fue planeada.

Matemos estos bichos aquí mismo camaradita’, le dijo Aguirre a Jiménez, pero éste pensó un segundo y respondió: ‘Aquí no camaradita, porque se pueden escapar algunos’.

Los hombres tuvieron tiempo para parlamentar algunos minutos y acordaron, por fin, buscar un escenario más apropiado. Sería el ható de la ‘La Rubiera’ en donde les darían abundante comida y algunos regalos.

146 CASTRO CAYCEDO, Germán. *Colombia amarga*. Bogotá: Carlos valencia Editores, 1976. p. 56.

147 *Ibíd.*, pp. 52-53

Los indígenas accedieron e iniciaron un largo recorrido, primero por río y posteriormente a pie.

[...] Al atardecer del 27 llegaron, por fin, los indígenas pidiendo comida y algunos de los vaqueros los atendieron mientras el resto se había escondido en una habitación para dar más tarde el zarpazo.

Los indígenas se sentaron en el piso de un corredor y pacientemente esperaron algo de comer, mientras María Helena Jiménez y María Gregoria López trabajaban en la cocina.

Cuando rodearon la mesa yo fui a la pieza y di tres golpes, que era la señal convenida, y los demás salieron por la puerta y las ventanas. Y ahí fue cuando los indios salieron para afuera y ahí fue que comenzamos a matarlos. Bueno, el primero que yo maté fue un indiecito pequeño, de un machetazo. El segundo lo matamos con carrizales, con un revólver. El tercero lo matamos con Anselmo Aguirre: ese estaba herido y yo lo apuñalicé con un cuchillo. Y la otra era una india pequeña. Le di dos tiros. También maté una india pequeña con revólver y le di el tiro por la espalda [...]¹⁴⁸

En segunda instancia cuando deciden desaparecer todo rastro de los indígenas Cuivas:

‘Los cadáveres fueron amarrados por las patas; se hizo en la sabana un solo montón de indios que quedó de una altura de un metro de alto, más o menos, y los chinitos fueron colocados encima de todos los cadáveres. Los hombres les echaron leña encima, palma, guadua y les regamos un galón de gasolina. Ahí duraron quemado más de un día... luego les regamos huesos de vacas muertas para que no se notara... a los 18 días vino el gobierno y nos puso presos.’¹⁴⁹

Este hecho desmiente la perturbadora afirmación “Yo no sabía que era malo matar indios”, revelando desde sus acciones la urgencia de deshacerse pronto de los “bichos”, (así llamados por los asesinos) ante el temor de ser descubiertos por la justicia. Esta masacre se enmarca en el proceso colonizador y su tendencia a exterminar indígenas o “guajibiar”, “acción de cazar indios emprendida por los propietarios de grandes haciendas de Los Llanos. Ya no sólo estaba de por medio el precedente histórico de la apropiación por la fuerza de tierras que desde siempre habían pertenecido a aquellos indios. Ahora, por boca de los acusados, sabíamos que, desde

148 *Ibíd.*, p. 54.

149 *Ibíd.*, p. 57.

siempre, la usurpación de tierras podría estar tan justificada como el genocidio. Culturalmente justificada.”¹⁵⁰

Reo: ‘Yo no sabía que eso era malo, que lo castigaban a uno, pues en caso contrario no lo hubiera hecho’.

Los victimarios no saben porque los culpan, no entienden que gentes llegadas de la ciudad los juzguen con otras leyes. No entienden que estas mismas leyes consideren como humanos a seres que ellos han visto tradicionalmente como bichos.

Cuando el juez Ramón Garrido pregunta a uno de los asesinos las razones de su crimen éste le responde:

Yo lo único que hice fue la matada de la indiecita y de dos indios que iban más muertos que vivos. Pero qué se imagina, si es que yo desde niño me había dado de cuenta que todo el mundo mataba indios: la policía, el ejército y la Marina, allá en el Orinoco mataban a los indios y nadie se los cobraba. Solamente nosotros estamos pagando por eso.¹⁵¹

Esta respuesta espontánea y cínica del asesino enuncia una verdad que se esconde aún en la actualidad cuando se masacra en serie a tantas poblaciones indígenas en el país a manos de paramilitares, militares o guerrilleros. Parece haber una licencia silenciosa e inescrupulosa para asesinar en serie. Los españoles fueron los primeros que incentivaron esta práctica violenta y ahora los hijos de este pasado hacen lo mismo y con la misma naturalidad con que los llaneros responden ante la justicia.

Las siguientes preguntas son hechas por Germán Castro Caicedo a la acusada María Helena Jiménez:

“-¿Qué piensa de los indios?

-Pues que son iguales a nosotros porque son personas. Lo único que les falta es la cabeza. No tienen la misma inteligencia que

150COLLAZOS, Óscar. *Genocidios*. [Tomado de internet el 18/07/10]. <http://dintev.univalle.edu.co/cvisaacs/collazos/Genocidios.htm>

151 CASTRO CAYCEDO, Germán. Op Cit., p 57.

uno. Son iguales que un cristiano pero les falta lo que a uno, la civilización.

-¿Usted cuándo se civilizó?

-Pues aquí en la cárcel. Yo ya sé leer y escribir.”¹⁵²

En esta breve respuesta de María Helena Jiménez se condensa todo aquello que connota la lógica de la *civilización*: se empieza por leer y escribir bien, para así separar a quienes no lo hacen y de este modo tener frente a ellos una absoluta propiedad de señalarlos, excluirlos, y desaparecerlos.

El relato de La Rubiera resulta ser tan ejemplar que nos acerca al pasado conquistador, construido durante largos siglos por masacres continuas de nativos, considerados por los conquistadores “civilizados” como inferiores, seres que no tenían alma, degenerados, rebajados a ser casi bestias o animales. Aunque existan diferencias tempo-espaciales entre estos dos hechos históricos, existen entre ellos algunos factores comunes en donde se encuentran. Por citar solo alguno: “las violencias” que se viven aún en el país tienen dentro de sus múltiples causas, un origen que se remonta a la conquista y a sus prácticas violentas para vencer la resistencia de algunos grupos indígenas que decidieron hacerle freno a la oleada de masacres continuas. Esta constante pudo generar algunos “traumas sociales” como bien lo señala el abogado Carlos Gutiérrez Torres, el primero que inició la instrucción criminal por la muerte de los 16 indígenas Cuivas:

‘Quien en este caso se acerque a la realidad objetiva, encontrará que este no es un fenómeno de un enero reciente, sino un problema que comenzó en 1492 y se ha mantenido durante toda nuestra vida institucional’¹⁵³

Yo no sabía que era malo matar indios nos remite, a nuestro paraíso pos-adámico en el que Caín (en este caso, representados por los seis colonos-llaneros) no sabía que era malo matar a Abel (personificado por los indígenas Cuivas). Al igual que desde la topografía colombiana, los colonos, paramilitares, narcotraficantes, guerrilleros se escudan en esta excusa

152 *Ibíd.*, p. 63.

153 *Ibíd.*, p. 59.

aparentemente inconsciente para justificar no solamente el conflicto armado sino también la xenofobia que aún persiste en el país.

Yo no sabía que era malo matar indios parece ser la premisa perfecta usada desde tiempos de la conquista, que vuelve y retorna a nuestra actualidad con sus formas violentas para desaparecer a lo “exótico”, lo “nativo” lo “otro” que se mira con reticencias, desprecio y puntos suspensivos.

Yo no sabía que era malo matar indios, al decirlo alivia y lava las culpas, el pecado. Se escudan los victimarios en que otros lo han hecho, ¿por qué ha de ser malo si otras fuerzas armadas antiquísimas y actuales lo han y continúan haciendo, cumpliendo el rito para destruir y construir un nuevo reino de Indias?

Yo no sabía que era malo matar indios es la campaña militar que viene desde la colonización española hasta nuestros días. Es un grito de guerra dirigido en primera instancia a los nativos de esta tierra y posteriormente aplicable también a campesinos, guerrilleros, militantes de la Unión Patriótica (UP), M19 y otros grupos que entran en la franja del conflicto.

6.9 La narrativa testimonial de las masacres desde el colectivo: Memoria Histórica

En el texto *La Rochela. Memorias de un crimen contra la justicia*, del grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, la víctima aparece resignificada desde la masacre en la Vereda La Rochela, municipio de Simacota en el departamento de Santander. Acontecida el 18 de enero de 1989 en donde fueron asesinados doce miembros de la comisión judicial, quienes investigaban *“una serie de homicidios y desapariciones ocurridos en los municipios de Simacota, Cimitarra y Puerto Parra, cometidos presuntamente por una alianza de narcotraficantes, paramilitares y agentes de la fuerza pública.”*¹⁵⁴

154 CNRR. La Rochela Memorias de un crimen contra la justicia. [Tomado de internet el 15/09/10]. http://memoriahistorica-cnrr.org.co/archivos/arc_docum/informe_la_rochela.pdf

La masacre de La Rochela introduce una nueva víctima en el paisaje colombiano. *La víctima de comisiones de Justicia* que se muestra como una paradoja total. En ella las víctimas exigen “justicia para la justicia.” Este informe establece que desde 1979 hasta el 2009, mil quinientas víctimas han cobrado la Rama Judicial fruto del conflicto armado en Colombia.

El texto aborda el conflicto en el Magdalena Medio provocado por las fuerzas insurgentes y contrainsurgentes en los años ochenta. Esta última fuerza, entendida como una política de contención, ha fortalecido el modelo paramilitar que se ha aplicado a gran escala para el resto del país. La existencia de la contrainsurgencia devela como el Estado no ha logrado una clara centralización que le reserve la organización exclusiva de la administración y el uso de las armas. Evidencia además, como sigue existiendo una justicia privada; los chusmeros, chulavitas, pájaros, bandoleros, representan ésta justicia en la época de la “Violencia”. La política paramilitar por su parte es la representación de ésta privatización de la justicia en la contemporaneidad. Las siguientes palabras de Gonzalo Sánchez sobre la alianza entre agentes armados del Estado y las fuerzas armadas paramilitares así lo corroboran:

(...) la gran alianza antisubversiva se vio protegida y favorecida por la delegación de poder contemplada en disposiciones legales, como la ley 48 de 1968, en la cual en aras de la defensa nacional se concedía a grupos privados la misión de restaurar «la normalidad» del orden central. La Comisión de Estudios sobre la Violencia, en su informe de 1987, Colombia: Violencia y Democracia, denunció los riesgos que esa norma representaba como estímulo a la formación de escuadrones de la muerte y recomendaba al gobierno nacional su abolición.¹⁵⁵

Sánchez señala la convergencia entre el holocausto del palacio de Justicia y esta masacre en la zona petrolera del país. Lo cual sugiere, como estos atentados practicados a los investigadores judiciales, ha creado cierta molestia por parte de la “justicia privada” frente al ejercicio de escrutar la verdad, hacer memoria y justicia frente a las oleadas de violencia azotadas desde los años ochenta por “escuadrones de la muerte”, que han logrado impunidad a nivel

155 COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN –CNRR, *Ibíd.*

social y judicial. Esta impunidad -como lo señala Sánchez- ha sido una impunidad fabricada que se evidencia en: “Dejar desprotegidos a los investigadores y obstruir la recolección de evidencias para el esclarecimiento de los hechos; ocultar y encubrir criminales; incumplir órdenes judiciales de captura; amenazar, perseguir y asesinar testigos, demandantes y operadores judiciales; infiltrar instituciones.”¹⁵⁶

Desde éste informe se aborda la víctima en su contexto histórico, geográfico y socio-cultural. Ella aparece gracias a la metodología usada por los historiadores y antropólogos en donde recogen la voz testimonial tanto de la víctima como la del victimario, mediante entrevistas e historias de vida. A través de sus voces éste pasaje violento se reconstruye.

En primera instancia aparece la confesión y testimonio del victimario: el paramilitar Alonso de Jesús Baquero, alias «Vladimir», coordinador general de la Masacre, que narra cómo planearon y ejecutaron el plan para asesinar a los doce funcionarios judiciales, quienes realizaban agudas investigaciones sobre las desapariciones y asesinatos de comerciantes y campesinos en la región. Tal parece que conocidos narcotraficantes, entre ellos Rodríguez Gacha y Pablo Escobar, paramilitares y militares estaban implicados en estos hechos, por lo cual urgían de hurtar sus expedientes y desaparecer a sus comprometidos investigadores judiciales.

Las voces de las víctimas se logran gracias a los testigos *sobrevivientes* de esta masacre. Entre ellos; los funcionarios judiciales Manuel Libardo Díaz, Wilson Mantilla, Arturo Salgado, algunos campesinos testigos de los hechos y el testimonio de las *víctimas directas*, -según la clasificación ofrecida por el informe- estas últimas víctimas logran reconstruir la escena del crimen a través de la ausencia y la no-presencia de este aciago hecho:

Doña Isolina, la madre de Arnulfo Mejía, recordó: ‘A mi hijo Roberto recién muerto Arnulfo me lo amenazaron, que se tenía que ir de Barranca, que si seguía hablando se tenía que ir... el

156 Ibidem.

cuento aquí es que a uno cuando le matan un familiar en vez de llorar tiene que reírse, porque si se pone a llorar entonces también lo matan a uno, le toca a uno mostrar que está contento.¹⁵⁷

Las voces testimoniales en la década de los 80s cobran una gran relevancia, éste resulta ser el mecanismo más usado para llegar a la verdad judicial. Los recursos técnicos eran insuficientes para esta época, así que el testimonio resultaba ser tanto la prueba fehaciente como el camino primario para hacer y exigir justicia.

El informe rescata -gracias a su metodología de entrevistas con los familiares de las víctimas directas- testimonios que podríamos llamarlos *premonitorios*¹⁵⁸; es decir, donde los difuntos, antes de la masacre, lograron anticipar su muerte:

Uno de los más sentidos testimonios de anticipación fue, sin duda, el presentimiento de Arnulfo Mejía Duarte, quien a la hora del tradicional feliz año del 31 de diciembre de 1988 tomó entre brazos a su único hijo de tres meses y mirando a su compañera Elvia Ferreira, le dijo, en medio del llanto, que le daba miedo el trabajo: ‘...que el recoger muertos le dolía mucho, en especial

157 Ibidem.

158 Antes de la realidad del campo de concentración, del Holocausto y del Totalitarismo, como experiencias límites que cambiaron la cotidianidad de miles de habitantes en Europa, algunas personas en sus sueños anticiparon esta barbarie. Al respecto Jean-Max Gaudillière en *Soñar en situación totalitaria*, trae a colación fragmentos de sueños que anticiparon la catástrofe: «Eran casi las nueve de la noche. Mis consultas habían terminado y estaba a punto de recostarme sobre el diván para descansar con un libro sobre Matthias Grunewald, cuando de golpe los muros de mi habitación y después los de mi departamento desaparecieron. Miré alrededor y descubrí con horror que, hasta donde llegaba mi vista, ningún departamento tenía muros. En ese momento, oí un altoparlante que gritaba: “En aplicación del decreto del 17 de este mes respecto a la Abolición de Muros...”». En comparación con los testimonios premonitorios para el caso colombiano, a pesar de que su naturaleza sea de manera consciente y en el caso europeo de manera inconsciente, se hermanan en la sensación de *temor*. Éste temor se acrecienta inconsciente y conscientemente cuando se vive en un mundo *enrarecido*, un mundo signado por experiencias totalitaristas. Ver: GAUDILLIÈRE MAX, Jean. *Soñar en situación totalitaria*. [Tomado de internet el 21/11/10]. http://www.psicoadultos.uchile.cl/publicaciones/articulos/sueno_gaud.pdf

cuando encontraban a la gente con alambres de púa..., que le daba miedo que le fuera a pasar lo mismo...'¹⁵⁹

También Gabriel Enrique Vesga Fonseca estuvo visitado por los malos presagios. Mariela Rosas Lozano, su esposa y quien para la fecha en que partió la comisión hacía apenas dos meses que había dado a luz al pequeño Marlon Andrés, recuerda: «ese día —antes de irse— se quitó el anillo... se lo dio a mi mamá..., y le dijo, porque no quiero que me lo quiten si me matan... Dijo que no quería que su nombre quedara por ahí, la argolla iba marcada por dentro como se acostumbra, la del hombre marcada con el nombre de la mujer y la de la mujer..., a mí me devolvió la cadena de oro que tenía. Él me decía Rosas —mi apellido es Rosas— me dijo: 'Rosas, está verraca la comisión, qué tal que nos encuentren con gusanos de a metro...'¹⁶⁰

Este texto logra enunciar cuatro víctimas o *sujetos de duelo* -así enunciado por Gonzalo Sánchez- que surgen de esta masacre contemporánea: en primera instancia se encuentra el *difunto*; en el que familiares y amigos cercanos reconstruyen —a pesar del trauma que provoca esta muerte violenta- sus últimos días por medio de un ejercicio de evocación y exaltación de los diferentes roles que el difunto desempeñaba en vida. En segunda instancia se encuentra el sujeto denominado como *sobreviviente*, “que por un golpe del azar lograron escapar vivas de la escena del crimen. Son a la vez los testigos del horror presenciado y vivido, posteriormente los testigos de cargo en el proceso judicial, y finalmente las víctimas continuadas de las presiones institucionales y criminales en la lucha contra impunidad.”¹⁶¹ En tercera instancia se encuentra los parientes de las *víctimas directas* que aspiran a encontrar y recuperar el cuerpo para ofrecerle por medio de honras fúnebres un último acercamiento a sus seres queridos. En cuarta y última instancia encontramos la víctima o *el sujeto colectivo Comisión/Rama Judicial*, esta *víctima* tiene la función de reclamar a otras instituciones y a la sociedad misma sobre el desamparo en que se encuentra sometida la justicia colombiana.

159 CNRR. *La Rochela Memorias de un crimen contra la justicia*. [Tomado de internet el 15/09/10]. http://memoriahistorica-cnrr.org.co/archivos/arc_docum/informe_la_rochela.pdf

160 CNRR. *La Rochela Memorias de un crimen contra la justicia*., Ibíd.

161 CNRR. *La Rochela Memorias de un crimen contra la justicia*., Ibíd.

Bajo esta clasificación de las víctimas, el informe afirma la importancia de la víctima *sobreviviente* sobre los *familiares de las víctimas directas*. Esto se debe a que la víctima sobreviviente es el testigo presencial que ha observado, palpado y sentido el horror de este hecho. En cierto modo guarda una “objetividad” que logra concretar quiénes y cuántas personas están implicadas en esta masacre. Mientras que los familiares de las víctimas directas, conservan potencialmente una memoria de la “ausencia” de lo no presenciado, mediadas por la imaginación y la interpretación, “pero sin duda más inquietas y atormentadas.”¹⁶²

6.10 Masacre étnica

En el informe testimonial *Bojayá. La guerra sin límite*, se aborda la masacre acontecida el 2 de mayo de 2002 a la población civil del departamento del Chocó. Los responsables son la guerrilla de las FARC (Bloque José María Córdoba) quienes masacraron a 119 habitantes de este territorio con varios cilindros bomba, en un enfrentamiento contra los grupos paramilitares. Gonzalo Sánchez, afirma, cómo esta masacre se convierte en el emblema para desacreditar nacional e internacionalmente las acciones de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y emprender la política legítimamente construida después del 11 de septiembre contra el terrorismo:

(...) El 2 de Mayo de 2002 aquí las FARC asesinaron a 119 personas ¡Que no se nos olvide nunca!”, rezaba la pancarta instalada a la entrada del municipio. En efecto, un uso muy específico de la tragedia fue el de la Fuerza Pública que enfatizando y petrificando la mirada en la destrucción guerrillera, convierte su propia ausencia y su llegada tardía al escenario criminal en un argumento para fundamentar la solicitud de mayores recursos económicos que permitieran el incremento del pie de fuerza a nivel nacional. De forma reciente, con el transcurrir de las conmemoraciones, Bojayá es presentada por el Estado como un lugar de afirmación propia, con sus autoridades, sus inversiones y sus servicios y, por ello, como la encarnación del

162 Ibíd.

tránsito de una memoria de la destrucción guerrillera a una memoria de la reconstrucción liderada por el Estado.¹⁶³

La Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) ha promovido talleres de reconstrucción de la memoria histórica, que facilitan los procesos de duelo. Estos talleres de rememoración comparten la metodología del informe de La Rochela, centrada en la voz testimonial; rescatada a través de entrevistas e historias de vida de la población negra e indígena de comunidades del Medio Atrato, principalmente de Bellavista y Napipí en Bojayá (Chocó), y de Vigía del Fuerte (Antioquia).

Bajo este ejercicio de memoria viva las voces de las víctimas reconstruyen la tragedia:

... estábamos comiendo cuando cayó esa pipeta... ¡bum... ey, vea! Le digo que esto quedó que usted no podía caminar de la gente que quedó muerta... Ay, unos quedamos locos... yo quedé aplastada por las cosas que me cayeron del techo, y cuando por fin pude salir de ahí estaba ese poco de gente que no podía caminar, porque todo lo que era «tendió» era muerto ahí en la iglesia... (Testimonio, mujer anciana, Bellavista, 2009).¹⁶⁴

Minelia fue la enfermera. Ese día después que ya pasó todo, que explotó la bomba y todo, yo no pude correr, me tocó quedarme ahí con la hija mía y entonces se ajustó un sol muy fuerte, y esa iglesia estaba sin techo y yo sin poder caminar. Ella ayudaba a todos los que todavía estaban vivos y hablaban, y yo le dije «ay Minelia ayúdame a llegar a la sacristía» y ahí verdad me ayudó, ayudó a mi hija, me alzó, me arrastró y me metió allá. Yo tenía ese dolor tan... estaba sangrando mucho y yo le dije «ay Minelia vaya y me hace una agua sal» y me trae y me dijo: «¡ve, aquí no hay sal!» y yo le dije: «sí, en la cocina de los curas». Y de verdad fue trajo la sal y el agua e hizo el agua sal y me dio para calmar el sangrado (Testimonio, mujer adulta, Bellavista, 2009).¹⁶⁵

Los jóvenes indígenas del municipio de Vigía del fuerte recuerdan este episodio de manera cíclica, pues denuncian como esta violencia viene desde tiempos de la conquista. Así lo recuerdan en los talleres de memoria histórica:

163 CNRR. Bojayá. La guerra sin límites. [Tomado de internet el 24/09/10]. http://www.memoriahistorica-cnrr.org.co/archivos/arc_docum/informe_bojaya.pdf

164 Ibíd.

165 Ibíd.

Pues la violencia ha venido desde hace mucho tiempo, porque desde el tiempo que hubo la conquista, cuando los españoles vinieron aquí a América a quitarnos nuestro territorio, desde ahí viene empezando el problema, porque los indígenas habitaban este territorio, nadie habitaba por aquí. Los españoles no habitaban por aquí, entonces vinieron a quitarnos nuestro territorio, de ese tiempo viene la época de violencia¹⁶⁶

Los talleres de reconstrucción de memoria histórica, logran afianzar los procesos de resistencia desarrollados tanto por la población afrodescendiente como indígena. Desde aquí se han adelantado proyectos hacia la reconstrucción del tejido social; iniciando por su entorno íntimo y familiar.

Estos talleres testimoniales logran generar una fuerza colectiva en el que la población afectada genera propuestas pensadas hacia el futuro con la intención de promover y movilizar procesos integrales que garanticen los derechos a la reparación integral de las víctimas, -objetivo final de estos informes de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) y el grupo investigativo de Memoria Histórica (MH)- así como orientar acerca del significado de los escenarios de verdad, justicia, reparación y memoria para las comunidades negras e indígenas históricamente excluidas y marginadas. Así entonces, la memoria adquiere un valor trascendental para la población afectada. Esta memoria *passionis*, del dolor y el sufrimiento, logra resurgir como el ave fénix, exigiendo mediante ésta memoria del fuego, derechos históricamente postergados, para las poblaciones que han vivido siempre en Estado de Excepción.

A lo largo de todo el presente capítulo he mostrado, apoyándome en los relatos de los cronistas y de las investigaciones acerca de masacres realizadas por el Grupo de Memoria Histórica la manera en que se estructuró un proceso histórico sangriento por medio del cual los grupos armados eliminaron actores sociales civiles, sembraron el terror en poblaciones rurales, desplazaron a amplios grupos de campesinos hacia los escenarios urbanos. Vale destacar que la población campesina colombiana está compuesta no solamente de mestizos que son pequeños y medianos propietarios, sino también de afro-

166 Ibíd.

descendientes y comunidades indígenas, lo cual hace que estas violencias tengan varios sectores afectados: las mujeres, los niños, los sabios que lideran a las comunidades indígenas como son los taitas, los médicos tradicionales, los “mamos”, los “jaibanas”, los pescadores, hábiles conocedores de ríos como el Cauca y el Magdalena, los mineros, etc. De esa manera los dispositivos de violencia aplicados sobre la población no solamente destruyeron la vida de personas sino la memoria de esos pueblos; memoria que se hallaba concentrada en sus prácticas cotidianas. Es bueno adelantar acá un dato sobre el que volveremos en el último capítulo: “el conflicto armado colombiano ha provocado aproximadamente 220.000 muertos. De estas muertes el 81.5% corresponde a civiles y el 18.5% a combatientes; es decir que aproximadamente ocho de cada diez muertos han sido civiles, y que, por lo tanto, son ellos personas no combatientes según el derecho internacional humanitario los más afectados por la violencia.”¹⁶⁷

En esas violencias, especialmente en las torturas y en las masacres el cuerpo o la manera que ese cuerpo es sacrificado y puesto como ejemplo, ocupa un lugar central en el teatro del sufrimiento. El uso de la motosierra para despedazar, del ácido para impedir que los cuerpos sean reconocidos, de arrojarlos al fondo de las aguas para que los peces los devoren constituyen un repertorio de sevicia y maldad que la humanidad no debería repetir.

¹⁶⁷ GMH. *¡basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional, 2013.

CAPÍTULO 7

EL TESTIMONIO DESDE LA NARRATIVA DEL MILITANTE: ALZAR LA VOZ A PESAR DE TODO

Los casos de violencia política sucedidos en Colombia durante las últimas décadas, nos obligan a analizar las fuentes discursivas que hacen viable tanto la muerte “física” como la muerte “hermenéutica” de una clase de víctima, tildada de “comunista”, acusada de amenazar el orden social, por representar intereses que van en contravía de la voluntad de los sectores dominantes política y económicamente en el territorio nacional. Son estas condiciones discursivas, las que crean las condiciones subjetivas para destinar un sector de la población, percibido como amenaza insurgente hacia su desaparición definitiva. Aquí, el caso del movimiento político Unión Patriótica y del M-19, ofrecen el cuadro más representativo para demostrar que en Colombia, muchas veces los intentos por despojar a la víctima y su muerte de

significación política (muerte hermenéutica) anteceden a la desaparición real y definitiva de estas (muerte física), lo que hace más preocupante la situación y, desvela la lógica perversa que orienta las acciones de los verdugos.

7.1 ¿Qué hacer con los recuerdos?

A medida que indagamos sobre un tipo particular de víctima, cuya presencia fuera perceptible entre los pliegues de una escritura testimonial elaborada a partir de los episodios sobresalientes de violencia política de los años ochenta y en adelante, se hizo cada vez más notoria la dimensión ideológica que marca las narraciones de los testigos de los acontecimientos. Se trata de sujetos que han definido su lugar de enunciación como el de una orilla opuesta a las narraciones estatales, y que les permitiría defender posiciones en un campo de fuerzas atravesado por el lenguaje.

La formación de militantes por parte de las organizaciones de izquierda tal y como se concebía bajo el espíritu de los movimientos de liberación nacional de la segunda mitad del siglo XX, estaría, en principio, definida por la construcción de la idea de un futuro en el que por fin se lograría la transformación de las estructuras sociales injustas por medio de la revolución. En este sentido, la cuestión del *¿Qué hacer?* (formulada por Lenin en los años precedentes a la Revolución de Octubre) da cuenta del carácter decisivo que adquiere la figura del “cuadro” como encarnación de un hombre nuevo forjador de la sociedad futura libre de opresión. No obstante, en Colombia estos esfuerzos no alcanzarían a ver cristalizada la utopía y los militantes de la izquierda –armada o no armada-, pronto se sentirían habitantes de un país en el que la revolución habría fracasado sin siquiera llegar a ser. Pero no por ello dejarían algunos de acudir a las instancias del discurso en las que fuera posible intervenir en la historia, tal vez no como lo hubieran deseado, pero sí de una manera en que logran sobrevivir al olvido, planteándose la pregunta de *qué hacer* con los propios recuerdos, para redimir un pasado de sacrificios personales en pro de la causa de la “revolución”.

Una característica que define ideológicamente los testimonios de los militantes, y que nos conduce directamente a la verificación de las formas que adopta la figura de la víctima sobre la que preguntamos, es que en Colombia, a diferencia de otros países del Cono Sur americano, no ha existido una dictadura militar cuyos efectos de violencia y represión dieran paso a periodos de “transición democrática” como en Argentina, por ejemplo. Antes pareciera que en el país, la democracia contara con instituciones sólidas y con una distribución de los poderes civiles nunca amenazada por el sector militar. Como muestra de esto usualmente se refiere el hecho de que a partir de 1958, las elecciones presidenciales nunca se han visto interrumpidas, como tampoco los comicios para otros cargos de elección popular. ¿En qué condiciones se podría hablar de víctimas de la violencia política, del terror de Estado y otros actores armados, en una singular democracia como la colombiana?¹⁶⁸

Por esta razón, realizar un seguimiento que responda tanto a necesidades descriptivas, como analíticas de la literatura testimonial, emanada de las experiencias de militantes de organizaciones de izquierda vinculadas a la lucha armada o a las vías legales de participación política, conduce a determinadas construcciones discursivas de complejos entramados identitarios, históricos, ideológicos, políticos y morales que son plasmados en los dispositivos de circulación pública y expresados a través de distintos géneros o subgéneros narrativos (crónica, entrevista, reportaje, memoria o diario, historia de vida – biografía o autobiografía-, relato). La revisión de este conjunto de materiales, en los que se resalta la experiencia de los sujetos que han sido testigos en

168 Al respecto, Juan Carlos Vélez señala que “desde el decenio del sesenta se viene desarrollando una guerra irregular que involucra al Estado, a guerrillas de diferente orientación ideológica y a los paramilitares. En el desarrollo de esa guerra irregular, desde la década del ochenta, se puede advertir un creciente ejercicio autoritario del poder por parte de los diversos grupos que ejercen diferentes formas de soberanía en el territorio nacional, lo que usualmente lleva a todos los ‘actores armados’ no sólo a cometer excesos de diferente índole contra la población civil, sino también a incidir en los procesos electorales, administrativos y judiciales”. VÉLEZ RENDÓN, Juan Carlos. “Violencia, memoria y literatura testimonial en Colombia. Entre las memorias literales y las memorias ejemplares”. En: *Estudios Políticos* N° 22. Medellín, enero-junio 2003, p. 36.

diferentes grados de participación de los conflictos y las violencias, de vidas atravesadas por la tragedia y el dolor por asumir determinadas posturas políticas dentro de los enmarañados escenarios de la pugna por lograr espacios de poder y democracia, permiten trazar las líneas expresivas de dos sujetos que se compenetran en las estructuras narrativas ofrecidas por los testigos: la víctima y el militante.

Con estos antecedentes, la voz testimonial desde la que se enuncia la víctima de crímenes cometidos por el Estado colombiano o bajo su amparo, como lo es el militante de oposición política al régimen, encuentra diferentes formas narrativas.

El recurso a la primera persona, modalidad por excelencia del género testimonial y que evidencia el carácter referencial de dicho género, es una de ellas y se manifiesta por medio de escritos de autoría directa de la víctima: escritos de víctimas mortales así como de víctimas que han logrado sobrevivir a la barbarie; pero también textos escritos por familiares, amigos, viudas y huérfanos. Otro tipo de autor testimonial que aparece dentro del campo literario es el escritor-testigo, es decir, un tercero que se hace a la tarea de investigar los acontecimientos entre los testigos presenciales (militantes, simpatizantes, agentes de organizaciones sociales, como sindicalistas, líderes comunitarios, defensores de derechos humanos, etc.) y de realizar todo el proceso de “edición” del testimonio (recurriendo la mayoría de las veces a la primera persona). Es un sujeto que se involucra voluntariamente en la reconstrucción de lo acontecido y media narrativamente entre la víctima y el lector.

En todo caso, los testimonios que abordamos para nuestro análisis, son textos que remarcan su postura ideológica, es decir, que no se andan con rodeos políticos ni persiguen una pretendida “neutralidad”. Se perciben a sí mismos como portadores de una voz de la que emanan verdades “prohibidas” y que por ende se deben decir en tono enérgico, por lo que en ocasiones no importa sacrificar ciertos adornos “estéticos” después de conocer tantas formas de silenciamiento que diseña el poder dominante para la palabra. Como lo señala Carmen Ochando:

[L]a aceptación de la existencia de una *función ideológica del testimonio* implica la asimilación de las funciones de la literatura dentro de la estructura formal. El testimonio, contrapunto expresivo de la literatura estudiada por los teóricos de los años veinte, pretende denunciar y manifestar los aspectos injustos de la sociedad donde se inscribe y posee, por añadidura, la voluntad férrea de transformarlos al servicio de las clases sociales desfavorecidas, propósito que se hace evidente en las argumentaciones de los protagonistas.¹⁶⁹

Es gracias a esta “función ideológica”, que nos hemos permitido insertar los testimonios que vienen a continuación, en los que percibimos las condiciones discursivas en las que se gesta la figura de la víctima. Se notará en estos testimonios que la memoria afronta las versiones “oficiales” de manera militante, dispuesta a convocar a los lectores y a movilizarlos políticamente. Primero, siguiendo las pautas de la literatura testimonial típicas de la vida guerrillera y constatando el momento en que se entregan las armas para asumir la vida civil. Segundo, por medio de las narraciones en las que se denuncia el “genocidio político” contra la Unión Patriótica, caso paradigmático en el que se hace un uso directo de la condición de víctima a través del testimonio.

7.2 “Desclandestinizar” la palabra.

Los testimonios que se comentan enseguida son: *Las horas secretas*, de Ana María Jaramillo y *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*, de María Eugenia Vásquez Perdomo. Son escritos que provienen directa o indirectamente de una experiencia de militancia surgida desde la entraña de la guerra, revelan no sólo las dinámicas propias de una vida clandestina, que se desenvuelve en ambientes conspirativos contra el Estado, sino que, en algunos casos cuentan las intimidades de la vida organizativa de los integrantes del M-19, el papel que les asigna la “revolución” a las mujeres, las motivaciones y las circunstancias que llevan a las personas a enrolarse en una organización guerrillera y asumir la lucha armada. Dado que las voces de estos relatos, en el momento en que son construidos y elaborados para su publicación, pertenecen

169 OCHANDO AYMERICH, Carmen. *La memoria en el espejo. Aproximación a la escritura testimonial*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 1998, p. 44-45.

a sujetos que salen a la luz pública tras haberse concluido los procesos de paz con las organizaciones insurgentes a las que pertenecieron, llevan a veces el sello de la derrota, la desesperanza, la ruptura de una identidad de militante que deja un vacío muchas veces insuperable; en otras, por el contrario, muestran los deseos de seguir adelante para construir, una vez más, una vida.

El tránsito del ámbito de la vida privada hacia una vida pública, no se realiza sin ocasionar en los sujetos ciertos traumatismos, miedos que se agolpan en el pensamiento y una insoportable sensación de desnudez, así como el temor de ser juzgado negativamente por el modelo de sociedad al que se reintegran. Es también el tránsito de la vida anónima, acentuada por la asunción de un estilo de vida clandestina, muchas veces en condiciones materiales precarias y austeras, hacia una vida que se hace *pública*, en el momento en que se narra con el propósito de *publicarse* como libro. El militante desmovilizado, deja de ser habitante de un mundo íntimo casi al extremo en el que se transita por los márgenes secretos de la sociedad en diferentes grados (el espíritu conspirativo hacia el Estado, el manejo y circulación de informaciones fragmentarias, los peligros propios de cada combate, el riesgo permanente de ser infiltrado o traicionado), para verse abocado, casi de la noche a la mañana, a romper toda una estructura identitaria y unos horizontes de sentido que han sido vitales. Sin embargo, la posibilidad de contar su vida, es también esa oportunidad de saldar cuentas, de revelar sus secretos y ante todo, de no ver desperdiciada tanta vida invertida en una causa que se creía cambiaría el rumbo de la historia. Una cosa es el miedo a ser derrotado por el “enemigo”, pero otra cosa es verse derrotado por el olvido.

Iniciamos nuestro análisis con *Las horas secretas*¹⁷⁰, un texto que tiene la forma del relato testimonial novelado. En este, Ana María Jaramillo se basa en hechos reales haciendo uso de la voz testimonial de una colaboradora del M-19 y amante de uno de sus militantes, (el “negro”) asumiendo la narración en primera persona. Cuenta la historia de las peripecias vividas por ambos en su

170 JARAMILLO, Ana María. *Las horas secretas*. 4ª ed. México, D.C: Ediciones Sin Nombre, 2003.

participación política, dentro del movimiento guerrillero. En la narración se nota la preocupación no sólo por testimoniar, sino por dotar de un tono femenino a la narración visible en la voz de la narradora y sus recuerdos sobre el hombre amado; recuerdos que la atormentan como un cadáver insepulto, inquieto, que no se haya en ningún lugar tranquilo, ofreciéndonos un cuadro dramático de los significados de la desaparición forzada.

El lenguaje del texto, dado su doble carácter de testimonio y relato, combina conscientemente los elementos de lo real, que sirve de marco histórico, en este caso el fenómeno de la aparición del movimiento guerrillero y el hito por el que más se le recuerda, que es la toma del Palacio de Justicia en el año de 1985 y la ficción, atribuibles a las situaciones y los personajes principales que construye la autora para hilar la narración. No obstante, como lo han demostrado las investigaciones más recientes sobre la escritura testimonial, estas fronteras no son siempre fijas, sino que son corredizas, lo que genera mutuos entrecruzamientos entre lo considerado como “realidad” y “ficción”.

La figura que inspira todo el relato es el abogado Alfonso Jacquím, militante del grupo guerrillero M-19 y quien desapareció en los turbulentos acontecimientos de la toma del Palacio de Justicia. Su mención en la narración no se hace por nombre propio sino a través de un personaje nominado como el “negro”. Su compañera sentimental nos cuenta las motivaciones que le lanzaron por los caminos de la lucha revolucionaria:

Decidió penetrar en el corazón de la guerrilla y ser la viva expresión de ese espíritu irreverente y anárquico que tantas simpatías le ha ganado. No sólo aportó a la guerrilla su alegría, sino que en su interior encontró nuevas fuentes de felicidad, se identificó plenamente con esta nueva vida y ayudado por algunos compañeros se dedicó a explorar con fe la recuperación de lo que la izquierda tradicional denomina *lumpen*. Desarrolló su teoría de *El bacán y el revolucionario* y pronto putas, maricas, ladrones, gamines, desempleados y vendedores ambulantes encontraron en la guerrilla la posibilidad de ser gente; se identificaron con el lenguaje, con el amor a la vida, con el desprendimiento, con la fatalidad y con la alegría que el discurso les transmitía.¹⁷¹

171 *Ibíd.*, p. 16.

La compañera del militante, construye una semblanza con sus recuerdos. En ella, el revolucionario aparece dotado de un aura de heroísmo y entrega apasionada por la causa. Es justiciero, que busca saldar cuentas pendientes con su opositor, con el gobierno de turno y sus guardianes, para devolverle, sin importar el costo, la dignidad pisoteada a una figura de contornos imprecisos: el *pueblo*.

Al indagar por la figura de la víctima, a lo largo del relato se insinúa la presencia del “pueblo”, noción típicamente adoptada por los movimientos guerrilleros de la época como un sujeto históricamente desasistido por sus gobernantes y al que, en consecuencia hay que redimir. El “pueblo”, son los oprimidos y el revolucionario el “héroe” justiciero que no teme a la muerte con tal de conseguir sus objetivos políticos. Ambas figuras se atraen mutuamente y mientras el primero representa de algún modo la debilidad y la carencia, el segundo representa la fuerza y la justicia; sin embargo, esta definición de representaciones no será impedimento para que, en determinadas situaciones, el mismo revolucionario se sienta como víctima; sea por una traición, por saberse excluido de la política dominante y el ejercicio tradicional del poder, o por ver violados sus derechos humanos. En situaciones como esas se plasma un sacrificio vital, que en el caso más extremo se resuelve con la muerte, la tortura o la desaparición forzada, por lo que dicha actitud sacrificial se torna en ocasiones bastante cercana al martirio.

En cuanto las intenciones de la narración debemos partir de la figura del testigo, en este caso, la mujer que llegó a colaborar en las acciones guerrilleras del M-19, no tanto por convicción política, como por haberse involucrado sentimentalmente con uno de sus dirigentes. Esta condición define el lugar del testigo presencial de los acontecimientos y en consecuencia, los propósitos de su testimonio, del que se sirve como punto de fuga para una energía que busca permanentemente ser liberada y mientras busca la salida atormenta de manera implacable el cuerpo que la contiene prisionera. En un comienzo, no está claro cómo darle salida a esa energía contenida y la mujer experimenta la sensación de cargar con un peso insoportable. Finalmente, el modo de liberarse de ese

“muerto” es contar lo que sucedió a través del testimonio, una especie de conjuro para darle paz tanto al desaparecido que se da por “muerto”, como a quien carga con su recuerdo.

En la misma dirección del libro de Ana María Jaramillo, en cuanto se refiere a la vida de una ex - militante, es publicado luego el volumen *Escrito para no morir*¹⁷²; un testimonio netamente autobiográfico, al que su autora, María Eugenia Vásquez Perdomo, ex-integrante también del M-19, se define en dos direcciones: una de carácter literario al enmarcar la narración dentro de un género en particular, como lo es el “testimonio autobiográfico”, y otra de carácter identitario, al proponer una visión desde lo femenino, pero también desde las identidades políticas de izquierda, propiciadas por la militancia dentro del grupo guerrillero. La puesta en escena de una memoria militante, es aquí un elemento explícito. Dicha memoria adopta posturas directas, que revelan las intencionalidades del que recuerda, del que narra: “En la autobiografía se elabora una memoria para algo o para alguien. En esa medida no hay memorias ingenuas, la memoria tiene una finalidad, un poder, en tanto reconstruye el pasado para hacer que se oiga su voz acallada por diversas circunstancias, por ejemplo, para exigir reparación a la exclusión”.¹⁷³

Una de las características de un ejercicio de memoria de esta índole, en la que contamos con la voz directa y sin intermediarios del “actor” de los acontecimientos, es la plena conciencia por parte del testigo de lo que significa recordar. Quien hace memoria concibe su ejercicio como mecanismo de reparación, de cicatrización de las heridas que se abrieron en aquel pasado de violencia y de combates en los que se enfrentó al enemigo, las secuelas psicológicas de la tortura y la privación de la libertad. Esto se hace posible en la medida en que la construcción del testimonio estuvo amarrada desde el inicio a una metodología de investigación de carácter etnográfico, con la cual la autora

172 VÁSQUEZ PERDOMO, María Eugenia. *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000.

173 VÁSQUEZ PERDOMO, María Eugenia. “Introducción. La memoria que teje la vida”. En: VÁSQUEZ PERDOMO, María Eugenia. *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000, p. 16-17.

pretende cerrar su proceso de formación profesional como antropóloga. El empleo del “diario intensivo” como herramienta de “autoanálisis” viabiliza la construcción de ese sujeto que narra, las identidades que le son propias, la ordenación temporal de los acontecimientos, así como las menciones y las omisiones dentro de una estructura narrativa.¹⁷⁴

Por medio de la “bitácora” de María Eugenia Vásquez, accedemos a una relación de situaciones que se describen detalladamente, que inicia desde la primera infancia de esta mujer que recorre fotografías de un álbum familiar, como si fueran piezas de un puzle, dispersas en el tiempo y que serían determinantes, tal vez, de futuras concepciones de mundo que se abrirían paso, gracias a la búsqueda de coherencia, a través de decisiones y acciones políticas que desembocarían finalmente en la militancia. Sin embargo, no es la imagen del militante, del soldado del pueblo de gestos secos, que expresan firmeza de carácter, lo que prevalece en esta biografía. Es más, si buscáramos un protagonista para esta narración, pasaríamos por el militante, pero llegaríamos finalmente al cuerpo. Cuerpo femenino atravesado por el amor, por la experiencia de la maternidad accidentada y difícil, por no decir sacrificada en beneficio de la “organización”; cuerpo torturado, violentado por los organismos militares siempre obsesionados por los datos, los nombres, las direcciones que los pudieran conducir hacia otros cuerpos que someter y humillar. Cuerpo fragmentado que se nombra con pseudónimos que se materializan en múltiples personalidades, a riesgo de sucumbir en una esquizofrenia sin regreso, de perderse definitivamente en la simultaneidad de rostros encarnados y difusos, cuya imagen plasma la escritora de la siguiente manera: “En mí coexistían dos mujeres diametralmente distintas. La fragilidad y la fuerza me habitaban. Cuando regresaba de los viajes y entraba en la casa se contraponían los personajes. Sentía mareo, como si todo fuera irreal”.¹⁷⁵

De las condiciones extremas a las que se somete el cuerpo del militante son responsables en gran medida los organismos del Estado. La opción por la vía

174 *Ibíd.*, p. 15.

175 *Ibíd.*, p. 183.

armada como forma de oponerse a la exclusión política a que estaban condenados miles de colombianos que no se veían representados en los dos partidos tradicionales, el liberal y el conservador, que monopolizaron el poder del gobierno gracias al Frente Nacional y buscaban perpetuar indefinidamente este dominio, generó respuestas por parte de los detentores del poder que reflejan el profundo autoritarismo que les caracterizaba. A pesar de sostener una máscara democrática sobre el rostro del país, se justificó la práctica de la violación a los derechos humanos de los opositores políticos sin que se pronunciara la palabra “dictadura”.

Quien era capturado por los militares, era conducido hacia centros de interrogación ilegales (incluso se menciona la existencia de “campos de concentración” al interior de la selva), donde se utilizaban los más variados métodos de tortura física y psicológica.¹⁷⁶ Luego se le dejaba en manos de los poderes judiciales para iniciar procesos de juzgamiento, en los que no se les reconocía el carácter de “presos políticos” que se reivindica no sólo para marcar una diferencia frente al “delincuente común”, sino para señalar la existencia de un conflicto en el que una organización político-militar confronta a un Estado que no ofrece garantías democráticas para los ciudadanos.¹⁷⁷

Luego de tanta turbulencia, de más de dieciocho años entregados a una causa revolucionaria cuyo triunfo parecía inevitable, llegan los tiempos de dejar las armas. En 1989 el M-19 firmaría el acuerdo con el gobierno para reintegrarse a la vida civil. Sin embargo, María Eugenia Vásquez tomaría esta decisión un poco antes, enfrentándose a su “desmovilización” de manera individual,

176 María Eugenia Vásquez revela, por ejemplo, que personalmente “había contemplado la posibilidad de muerte muchas veces y ya no me inquietaba, pero el horror de una detención en la época de Turbay y Camacho Leyva estaba fresco en la memoria por las torturas a las que sometieron a tantos colombianos y tantas colombianas y lo atroz de sus técnicas” *Ibíd.*, p. 247.

177 En palabras de la escritora que reflejan esta situación desde su propia experiencia en prisión: “Los años entre 1978 y 1983 fueron pródigos en detenciones por razones políticas. Por [la cárcel de mujeres] El Buen Pastor pasaron militantes o colaboradoras de todas las organizaciones guerrilleras [...] Las recluían en diferentes patios, sin considerar para nada su carácter de detenidas políticas”. *Ibíd.*, p. 268.

afrontando nuevos retos. La reconstrucción de una identidad que se partía en mil pedazos, recorriendo las calles sin un rumbo fijo al carecer de un norte para las acciones vitales. Nuevamente aparece en el centro de la escena, el cuerpo. Busca concluir sus estudios universitarios en la Universidad Nacional en la carrera de antropología que había postergado por la vida política y se da cuenta de que la saturación de recuerdos que habitaba en su memoria, podría tener cierto sentido. Emerge de esta manera un cuerpo-memoria, que llega de la guerra para dar a conocer algunas cicatrices, como testimonio que puede salvar de la muerte y del olvido, toda una vida dedicada a la causa revolucionaria por una sociedad más justa.

7.3 El caso de la UP visto desde la escritura testimonial

Uno de los hitos más dolorosos de nuestro pasado nacional reciente, ha sido el exterminio de la Unión Patriótica, considerado por un reconocido académico, como el acontecimiento que “probablemente constituya el trauma mayor de la memoria política contemporánea de Colombia”¹⁷⁸. Paradójicamente, por el momento no se ha logrado dimensionar la magnitud del *acontecimiento*, no sólo en lo tocante a la cifra escandalosa de miles de víctimas registradas (de las cuales, aproximadamente 2.350 se cuentan como ejecutadas extrajudicialmente), sino dada la significación política que dicho acontecimiento comporta: la existencia de un discurso “victimizador” que, amparado en el relato “contrainsurgente”, esgrimido por una fusión entre agentes estatales y agentes privados, logra establecer su dominación, quitando del camino a quienes se interpongan en la consecución de sus objetivos políticos y económicos¹⁷⁹.

Esto explica de alguna manera, el énfasis jurídico que caracteriza gran parte de la documentación y bibliografía sobre el tema, puesto que refleja la existencia de urgencias “reales” de parte de las víctimas en su búsqueda de justicia y

178 - SÁNCHEZ GÓMEZ, Gonzalo. *Guerras, memoria e historia*. 2ª ed. Bogotá, D.C: la Carreta Editores E.U, 2006. p. 7.

179 -FRANCO RESTREPO, Vilma Liliana. *Orden contrainsurgente y dominación*. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Instituto Popular de Capacitación (IPC), 2009.

reparación, así como la brega por demostrar que los hechos que han ocasionado la muerte de miles, no es sólo un asunto del pasado sino que en el presente campea la impunidad, pero también la posibilidad de poner freno a una amenaza que permanece latente en la actualidad. La batalla jurídica y la movilización que han librado las víctimas, a través de sus organizaciones, llevando el caso a los estrados judiciales internacionales que puedan suplir de algún modo el vacío de justicia que demuestra el Estado colombiano, al igual que el debate alrededor de los conceptos de “genocidio político” o “politicidio”¹⁸⁰, ha definido en gran medida el tono jurídico de la “literatura”, que se produce sobre el caso de la Unión Patriótica.

Un paso importante en esta ardua lucha librada por las organizaciones de quienes en Colombia han sido víctimas del “terrorismo de Estado” (que nos recuerdan la decisión con que David -según el relato bíblico- se enfrenta al gigante Goliat, por lo menos para señalar la gran desproporción que media entre las fuerzas en pugna), ha sido la creación de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), cuyos alcances y funciones están definidos en el ámbito jurídico¹⁸¹ y que, desde su creación intenta brindar

180 - Las organizaciones de víctimas relacionadas con la Unión Patriótica, definen a la víctima con relación a los crímenes de Estado, ente que operó, según éstas, de manera intencionada a través del “genocidio político”. Dado que dicha categoría no ha sido incluida por las normas internacionales, las organizaciones de víctimas militantes luchan por que esto sea posible, incluso en otros países como Argentina, en el que ya se empieza a hablar del concepto sociológico de *práctica social genocida*, a raíz de la dictadura, que es entendido como “aquella tecnología de poder cuyo objetivo radica en la destrucción de las relaciones sociales de autonomía y cooperación y de la identidad de una sociedad, por medio del aniquilamiento de una fracción relevante (sea por su número o por los efectos de sus prácticas) de dicha sociedad y del uso del terror, producto del aniquilamiento para el establecimiento de nuevas relaciones sociales y modelos identitarios”. Véase: FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*. 1ª ed. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007. P. 83.

181 “Todas las actuaciones de la Comisión se llevarán a cabo en el contexto jurídico definido por la Ley de Justicia y Paz (Ley 975 de 2005), la Sentencia C-370/06 de la Corte Constitucional, el marco jurídico constitucional, los tratados firmados por Colombia, el Derecho Internacional de los Derechos Humanos y el Derecho

herramientas para afrontar los retos del conflicto armado Colombiano: la “construcción de la paz”, la generación de espacios para la “reparación” de las víctimas¹⁸² de violaciones a los Derechos Humanos por medio de la recuperación de su ciudadanía y propiciando la conformación de éstas, como actores políticos necesarios en los procesos de “reconciliación”¹⁸³.

Los textos testimoniales que se publican frente al caso de la Unión Patriótica, han asimilado en gran medida ese “tono jurídico”, heredado del lenguaje de los estrados judiciales, apartándose visiblemente de las pretensiones estéticas que pudieran conducir hacia una posible “espectacularización de la memoria” y del sufrimiento humano. Es bastante evidente, desde las primeras páginas de este tipo de testimonios, que la narración no adopta formas “elípticas”, en las que se insinúe la figura de la víctima, sino que nos encontramos con ella reiteradamente, casi con exceso, desde el principio hasta el fin de los escritos. Por esta razón, quien aparece como “testigo”, lo hace en un esquema de declaraciones propio de un tribunal, en tono directo y simple que en ocasiones se torna entrecortado, al abordar una a una, las muertes de los compañeros, los familiares, los padres, los amigos que desaparecieron en el contexto de un

Internacional Humanitario.” Véase: COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN –CNRR. “Fundamentos Filosóficos y Operativos: Definiciones Estratégicas de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación”. [en línea]: http://www.cnrr.org.co/cd/pdf/Definiciones_estrategicas.pdf. [recuperado el 01 de noviembre de 2010].

182 El análisis del concepto jurídico de “víctima” que orienta las operaciones del la CNRR no es desarrollado en la presente propuesta, ya que no hace parte de sus objetivos. Sin embargo, en aras de enriquecer el contexto del uso del término, reproducimos la versión jurídica del mismo: “La CNRR considera como víctimas *a todas aquellas personas o grupos de personas que, en razón o con ocasión del conflicto armado interno que vive el país dese 1964 hayan sufrido daños individuales o colectivos ocasionados por actos u omisiones que violan los derechos consagrados en normas de la Constitución Política de Colombia, del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, del Derecho Internacional Humanitario y del Derecho Penal Internacional, y que constituyan una infracción a la ley penal nacional*”. Véase: COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN –CNRR. “Fundamentos Filosóficos y Operativos: Definiciones Estratégicas de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación”. *Ibíd.*

183- COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN –CNRR, *Ibíd.*

plan criminal de exterminio contra la colectividad política.

Tomemos un ejercicio de memoria por medio del testimonio que además nace como propuesta académica: *Narración breve para una experiencia larga: Sebastián González. Upeísta sobreviviente*. Hace parte del trabajo investigativo dirigido por el profesor Iván David Ortiz, quien dirigió por varios años el grupo “Genocidio Político contra la Unión Patriótica”, de la Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Colombia. La obra de Ortiz, en cuanto a lo testimonial, exige un tratamiento distinto. No es un texto que se defina sencillamente como “testimonial”, en su significación escritural, sino que teniendo en cuenta la carrera de Ortiz como académico y abogado, es un texto que reclama credibilidad por hacer fe y declaración verdadera, ya que cuenta con la voz de un testigo presencial (militante de la Unión Patriótica llamado Sebastián González) y “actor directo” en el que es posible conocer, por inducción, la historia de la colectividad.

El escrito no es definido abiertamente como testimonio, sino como una “narración de fuente oral directa”, advirtiendo que antes de considerarse como escrito testimonial o incluso como historia de vida, no debe tratarse más que como un insumo para elaboraciones académicas de tipo histórico, que son posibles gracias a la observancia de un conjunto de técnicas articuladas a un método.¹⁸⁴ De ahí que el testigo que presenta Ortiz, en la introducción del trabajo, sea tratado como “fuente” para indicar la distancia epistémica del científico social respecto a sus informantes. Entre las operaciones conceptuales realizadas por el autor, se trata la relación entre memoria e historia, asignando un papel de denuncia a la memoria, por cuanto ha servido para visibilizar a las víctimas de los peores crímenes del siglo XX, como el Holocausto, y tomando de la historia el rigor metodológico que requiere la investigación.

184 ORTIZ PALACIOS, Iván David. *Narración breve para una experiencia larga: Sebastián González. Upeísta sobreviviente*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2006, p. 9.

Luego de la “presentación” habla el testigo, Sebastián González. Cuenta su experiencia en tono parco, pero sin escatimar esfuerzos en resaltar para el lector su condición de víctima y concibe su papel en la narración, de manera que se asume como un sujeto colectivo que ha sobrevivido a la muerte, que vive amenazado aún por los factores que terminaron con la existencia de sus compañeros y que una forma de dar a conocer esta experiencia trágica, es por medio de su colaboración con los investigadores de la historia:

Solo he tratado de hacer un dibujo a trazos gruesos sobre mi experiencia como actor de un proyecto político y víctima del crimen de genocidio contra mi agrupación, queda en las manos de los expertos que se descubran más colores, más perspectivas, más diseños sobre esos cuadros de dolor, terror, a veces impotencia y desesperanza, pero también de fortaleza y resistencia que otros, mucho mejores que yo, que siguen creyendo, trabajando y soñando con proyectos aperturistas, democráticos, convocantes como el de la Unión Patriótica.¹⁸⁵

En los trabajos de memoria realizados alrededor de militantes de la Unión Patriótica, hay un afán tanto por defender una postura política, que consideran plenamente vigente, como por “tipificar” el crimen que han padecido. Estos dos elementos definen los rasgos discursivos de la víctima, y que se replican en otros trabajos como el realizado por el antropólogo Yezid Campos, *El Baile Rojo. Relatos no contados del genocidio de la UP*¹⁸⁶. Libro que hace parte del proyecto documental *Memoria de los silenciados*, “el cual mediante métodos y técnicas de investigación aportados por la antropología visual trabajaría en la recuperación, preservación y divulgación de la memoria histórica de la intolerancia y la violencia política en Colombia, tomando como eje el caso del exterminio de la Unión Patriótica”.

Al igual que el testigo sobreviviente de Ortiz, las voces que toman la palabra en este trabajo documental hacen énfasis en comparar la experiencia de sufrimiento de su grupo político, con la mayor tragedia conocida en el siglo XX, en la que murieron millones de judíos. Tomemos por ejemplo el testimonio de

185 *Ibíd.*, p. 170.

186 CAMPOS ZORNOSA, Yezid. *El Baile Rojo. Relatos no contados del genocidio de la UP*. Bogotá: RandomHouseMondadori, 2008.

una de las víctimas sobrevivientes, Aída Abella Esquivel quien habla desde su exilio en Suiza:

Pienso que la lección que tiene que sacar la gente del común con el caso de la Unión Patriótica es que un sufrimiento así, un genocidio así, no se debe dejar repetir. Creo que el país tiene que sacar una lección como la que se sacó en la Segunda Guerra Mundial después del holocausto. Es que eso no se puede repetir en Colombia, no pueden matar a la gente por su pensamiento político.¹⁸⁷

Las expresiones de memoria inspiradas en la tragedia de la Unión Patriótica, como vemos, van adquiriendo cada vez más las formas del discurso investigativo del lenguaje académico, salvo aquellos trabajos de corte “monumental” como *Bernardo Jaramillo Ossa: “Es un soplo la vida”*¹⁸⁸, que se empeñan sobre todo en realizar esbozos biográficos sobre personajes ejemplares para la sociedad, como el candidato presidencial Bernardo Jaramillo miembro de esta colectividad, asesinado en plena campaña electoral, tras suceder en el ejercicio a otro líder que había corrido con la misma suerte, el abogado Jaime Pardo Leal.¹⁸⁹

Asistimos entonces, por medio de los militantes de la Unión Patriótica a un fenómeno discursivo bastante singular: la intersección de una narrativa testimonial de corte militante cuyos orígenes podríamos ubicar en los contornos que sirvieron para la gestación de un género considerado “menor” de la literatura latinoamericana, con las expresiones testimoniales producto de la

187 *Ibíd.*, p. 113-114.

188 VANEGAS, Napoleón. *Bernardo Jaramillo Ossa: “Es un soplo la vida”*. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1991.

189 Un “retrato hablado” de esta personalidad a través de la crónica lo realiza Arturo Alape, quien señalaba los riesgos con que corría quien fuera candidato a la presidencia por la Unión Patriótica. “Pardo Leal no era un hombre que lo amedrentaran las amenazas. Un día, valerosamente, enfrentó con documentos y señaló con nombres propios, a los militares que estaban apoyando logísticamente a los grupos paramilitares que venían asesinando a granel a cientos de militantes de la Unión Patriótica. Vinculó a esos militares con sectores de narcotraficantes y latifundistas, y lo hizo ante los ojos asombrados de todo el país, en una entrevista televisiva. Véase: ALAPE, Arturo. “Pardo Leal: Un muerto con voz sonora”. *En*: ALAPE, Arturo. *Río de inmensas voces y otras voces*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1997, p. 38.

experiencia de los campos de concentración nazi, en las que, los sobrevivientes regresaron con vida precisamente para contar el horror del que habían sido testigos.¹⁹⁰ En páginas anteriores mostré que por un lado hay una discusión acerca de si llamar “genocidio” a lo que pasó con los militantes del movimiento político Unión Patriótica, o si resulta más preciso hablar de exterminio. Lo cierto es que el uso de palabras como “Holocausto” o “genocidio” remontan a uno de los acontecimientos fundamentales del siglo XX como fue la destrucción del pueblo judío. La singularidad de ese acontecimiento, su carácter desproporcionado, el uso que se hizo de la tecnología y la organización al servicio del mal, las justificaciones que exhibían sus victimarios nos plantean un modelo “singular” de la modernidad. Sobre el uso en otros contextos de la palabra “Holocausto” existe una importante discusión pues para algunos la palabra puede aplicarse a otros contextos violentos, mientras que para otros investigadores como Reyes Mate¹⁹¹, el “Holocausto” resulta ser un fenómeno demasiado singular de la modernidad.

“El genocidio nazi no es un hecho más de la historia contemporánea, sino que, aunque la polémica (no sólo historiográfica) sobre su unicidad siga abierta, constituye un

190 Andrea Ricardi formula esta observación de la siguiente manera: “El drama de la Shoah, esculpido con justicia en la memoria del siglo XX, parece ofrecer un modelo de ‘víctima’ para reescribir historias que son de índole muy distinta [...] El uso de la memoria, por lo demás habitual en operaciones identitarias, sirve para fundar una aspiración motivada en la tragedia que ha vivido un pueblo. La memoria es a menudo recuerdo de dolores y de yerros. Pero la historia y la construcción de la memoria están llamadas a trabajar por los procesos identitarios en la contraposición o reivindicación. Haría falta, por otro lado, reflexionar sobre la irrepetibilidad del modelo del Holocausto: la unicidad, que una parte del pueblo judío sostiene, no es tanto un homenaje a la mayor tragedia del siglo XX, sino la comprensión de un carácter que no se reencuentra en cada uno de los dramas dolorosos vividos por los pueblos. Sin embargo, el modelo del Holocausto se utiliza, más frecuentemente de lo que se cree, para ilustrar las alternativas dolorosas de algunos pueblos o grupos en el siglo pasado” RICARDI, Andrea. “La civilización de la convivencia”. En: ECO, Humberto, et. al.. Islam y occidente. Reflexiones para la convivencia. (traducción: GRIECO Y BAVIO, Alfredo.) (primera ed.). Buenos Aires: Sudamericana, 2005, p. 40.

¹⁹¹ MATE, Reyes (ed.), La Filosofía después del Holocausto, Editorial Riopiedras, España: 2002

*acontecimiento determinante que parece dividir, con la violencia de una brutalidad sin límites, la historia en dos mitades: antes y después de Auschwitz. Nada queda intacto, nada debe quedar intacto, tras el seísmo, cuya onda expansiva se expresa en el impacto y la indignación de quienes, sin haberlo vivido, tenemos noticia de él.*¹⁹²

Tras haber abordado un tema como la noción de víctima, perceptible en la escritura testimonial, inspirada en las manifestaciones de violencia política colombiana de los años ochenta en adelante, se visualiza de una parte, que en el país, los testimonios cumplen una importante labor como posibilidad de aproximación a una memoria que deviene discurso alternativo de la historia a través del testimonio. Gracias a la presencia de testigos, de sobrevivientes, nos podemos acercar al sufrimiento de esas víctimas de una guerra en que el Estado tiene gran participación al defender intereses de determinados grupos, al aplicar los métodos de la “guerra sucia” antsubversiva, que hicieron famosas las dictaduras del Cono Sur del continente americano, sosteniendo una careta democrática sobre el sistema político, mientras se ejercía la más terribles violaciones a los derechos humanos.

Las implicaciones negativas que esto acarrea para la sociedad son palpables, si reflexionamos en términos de las probabilidades de superar de algún modo los traumas ocasionados por la violencia política sobre colectividades opositoras del Estado. Al ser invisibilizados los mecanismos de recordación de las víctimas, gracias a diferentes estrategias como la justificación política de las muertes causadas, el relato de estos acontecimientos difícilmente pueden alcanzar el máximo nivel de “memoria ejemplar” propuesto por Tzvetan Todorov, en el que se logra, no sólo una elaboración del duelo personal por parte de los afectados, sino la extracción de lecciones morales que se puedan expresar de manera pública.

¹⁹² MATE, Reyes (ed.),Ibídem, p. 12

Como respuesta, el testimonio del militante, adquiere un uso de memoria política; es una memoria que convoca través de la palabra escrita y pretende activar movilizaciones sociales entorno a una causa justa, como la manera de afrontar la injusticia, es decir, que pretenden constituirse en una renovada fuente de militancias, al explotar otras formas discursivas como “derechos humanos”, “justicia”, “verdad”, “víctima”, “paz”, “inclusión”. El testimonio de los militantes de la oposición, busca fundamentalmente despertar a una sociedad, no sólo conmovérla, mediante los dispositivos de la indignación justa y moral, como respuesta civil ante los crímenes cometidos con alguna participación del Estado, bajo su silencio cómplice, su auspicio, es decir su consentimiento.

Como discurso político vigente, el caso de la Unión Patriótica ofrece un interesante ejemplo de cómo, en aras de movilizar a través del lenguaje, se van integrando modelos narrativos y jurídicos como los que brinda la experiencia del Holocausto en Europa, o la dictadura en Argentina. El debate sobre el concepto de “genocidio político” ha permeado de tal manera la producción testimonial de esta colectividad política, que plantea nuevas implicaciones para los investigadores que se ocupan de analizar las catástrofes históricas y su formulación discursiva, sus metáforas, sus dispositivos de construcción textual.

En 1948 se definió el concepto de genocidio, pero no todos los hechos históricos se han adaptado a esa definición: “asesinato masivo, sistemático e intencional o el intento de destrucción en un territorio determinado, de la totalidad o de una parte sustantiva de un grupo social (civiles no combatientes), definido, a juicio de los perpetradores, por compartir algunas características irrenunciable e indelebles de identidad (‘raza’, etnicidad, nacionalidad, religión)

193

Linares plantea que en el caso del genocidio, el Estado dirige la acción, y son las fuerzas armadas o los grupos paramilitares quienes la ejecutan. Con respecto a los grupos victimizados el genocidio define a los grupos étnicos

¹⁹³ LINARES, Jorge. El triunfo de la muerte: Genocidios y otras matanzas masivas en el siglo XX, en Mario Barbosa, Zenia Yébenes (Coords.) Silencios, discursos y miradas sobre la violencia, Barcelona: Antrophos2009. página 140

como portadores de unas tradiciones culturales, lingüísticas hereditarias y patrimoniales comunes. A un grupo racial lo define por sus características fenotípicas o un grupo religioso por sus creencias, doctrinas, rituales que les hermanan¹⁹⁴.

Los tres casos emblemáticos de genocidio en el siglo XX han sido: el exterminio del pueblo armenio en el Imperio otomano entre 1915 y 1918, el de los judíos entre 1941 y 1945 y el de los Tutsis dirigido por el estado Hutu de Ruanda durante 1994. Lo que se conoce como el Holocausto es el caso más singular y radical pues partió de la premisa de eliminar de la faz de la tierra a todo un grupo de características raciales, étnicas y espirituales comunes en todo el territorio ocupado por los nazis. Pero en el caso de las víctimas de la Unión Patriótica podríamos plantear el concepto de *Politicidio* que se interpreta como el: “asesinato intencional y extrajudicial, ordenado o planeado por un gobierno, de un grupo de personas identificadas por pertenecer o apoyar de manera activa, supuesta o efectivamente, a una organización política, con una ideología y unos propósitos hostiles al régimen”¹⁹⁵

Si bien las reconstrucciones históricas sobre el exterminio de la militancia de la Unión Patriótica o de otros grupos contrarios a los gobiernos colombianos de los últimos treinta años, son materia todavía de investigación y muy pocos de los responsables han sido llevados a juicio y muchos desmovilizados han vuelto rápidamente a la vida civil, tenemos que advertir que tras la acción directa de los grupos armados de narcotraficantes y paramilitares ha existido un pensamiento político excluyente, dogmático y cerrado con sus privilegios y sus ideas, que favoreció desde las altas cúpulas de la política, los medios de comunicación y las organizaciones económicas, la aplicación de una violencia mortal contra sus opositores

¹⁹⁴ LINARES *Ibíd.*, p. 140.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, p.148

CAPÍTULO 8

La voz del secuestrado: eran como murmullos, voces que provenían de la selva.

“Los recuerdos...sobre todo cuando reflejan los acontecimientos de nuestra vida, no nos ponen solamente en relación con nuestro pasado, sino que nos relacionan con una época, nos reubican en un estado de la sociedad en donde existen, alrededor de nosotros, muchos otros vestigios que aquellos que descubrimos en nosotros mismos”.

Maurice Halbwachs

¿Qué expresa la voz del testimonio de la víctima del secuestro en Colombia? Para abordar esta pregunta tan actual en la historia colombiana, se opta como eje epistemológico “los marcos sociales de la memoria” propuesta por Maurice Halbwachs, donde el autor nos dice “El individuo evoca sus recuerdos apoyándose en los marcos de la memoria social. En otras palabras, los diversos grupos integrantes de la sociedad son capaces en cada momento de

reconstruir su pasado”¹⁹⁶. Estos marcos se configuran desde el tiempo, el espacio y el lenguaje, constituyendo lo vivido desde las tramas vinculares a las que se va teniendo acceso en la vida; ya sea a partir de grupos cercanos como son la familia, las manifestaciones y rituales religiosos, como de las clases sociales y sus tradiciones. Cada uno de estos campos relacionales al ser evocados por los individuos, deja ver las evidencias de un tiempo, de una colectividad, de una identidad, que se configuraron en un momento y espacios concretos.

Por otro lado, se encuentra una relación estrecha entre “marcos sociales de la memoria” y las estructuras narrativas, ya sean escritas u orales. El trabajo desarrollado por Jorge Mendoza García¹⁹⁷ habla sobre como “La memoria tiene una estructura narrativa [...] Tales narraciones dotan de sentido al mundo”. Es así como el autor nos plantea: “sean los marcos fechas o lugares, hay que expresarlos, y es que evocar un espacio es evocar un tiempo y un grupo o colectividad y es hacerlo con un lenguaje, con una cierta estructura, con una narrativa acorde al propio grupo para hacerla entendible”¹⁹⁸ de esta manera, sumergirse en el testimonio del secuestrado se hace cuando se entiende la relación que se encuentra entre su marco social y su relato testimonial.

Al abordar un campo semántico tan desconocido en el país como los testimonios de los secuestrados, se logra apreciar de entrada, un entretejido caleidoscópico de intereses que los atraviesan. Cada uno desde tintes que determinan diversos marcos interpretativos: deseos, anhelos, experiencias; circunstancias muy propias esbozadas en los textos, así como de los acontecimientos vitales por los que franquearon sus autores.

196 HALBWACHS, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial. 2004. p. 336.

197 Para una ampliación del tema ver: MENDOZA GARCÍA, Jorge. “La forma narrativa de la memoria colectiva”. *En: Polis: Investigación y Análisis sociopolítico y Psicosocial*. Distrito Federal, México. Primer semestre, 2005. Vol. 1, No. 001. p. 9-30.

198 *Ibíd.*, P. 13.

Recabar el significado de la víctima secuestrada implica también preguntarse sobre sus posibilidades de circulación, es decir, revisar aspectos relacionados con políticas editoriales, el uso que se le da a la imagen del secuestrado a través de los medios masivos de comunicación y que en gran medida han determinado el valor que se le da al testimonio de quienes han padecido la privación de la libertad.

En este sentido su testimonio tendrá varios matices en su emergencia hacia lo público, debido al interés de los autores o editores de hacer del testimonio un dispositivo útil para comprender las dimensiones del conflicto y su barbarie. Desde los relatos testimoniales de los secuestrados, existe una muy marcada intención de aportar desde sus testimonios. a una palabra tan fantasmal como la paz. Sin embargo, es de anotar, que este tipo de textos tienen unos privilegios en comparación con los demás: se encuentran amparados desde los intereses del gobierno y de los grandes medios de comunicación.

Cuando hablamos del relato del secuestrado nos referimos a una serie de testimonios que giran alrededor de la palabra de policías, senadores, candidatos a la presidencia, concejales y militares. Lo que la palabra de estos sujetos devela, gira en torno a una descripción de las condiciones de su secuestro: el motivo de su retención, la precaria alimentación, las condiciones de hacinamiento, la dificultad de adaptación al medio selvático, la ruptura abrupta de los vínculos familiares, la sensación de ostracismo que lleva a quien lo padece a una permanente pregunta por su verdadero lugar en la sociedad. El hecho de que ellos mismos fueran representantes del Estado, le imputa al mismo Estado, una responsabilidad ineludible frente a su olvido. Sus derechos individuales, quedaron durante el transcurso del secuestro, por fuera del derecho, pero también invisibles ante una sociedad en donde fueron, primero que todo, ciudadanos.

8.1 Del Holocausto a las “cárceles del pueblo”

En el libro *¡Desviaron el vuelo!: viacrucis de mi secuestro*¹⁹⁹ subsisten dos formas de escritura; la primera referida a los testimonios del ex senador Jorge Eduardo Gechem²⁰⁰, la segunda por su parte, ofrece una mirada más analítica sobre el secuestro en tanto que fenómeno.

El testimonio del senador resalta como hecho sobresaliente que tras ser retenido es adentrado en la montaña y es conducido por los insurgentes, a lugares que ellos designan como “cárceles del pueblo”. Es así que sorprendido, interroga de inmediato: “¿Cómo así que la cárcel?”²⁰¹.

El encierro podría ser, no sólo prolongado, sino disonante con la lógica que operaba en la realidad por él conocida. Se percata de que el secuestro integraría elementos de una forma de justicia que él desconocía, y que estas llamadas cárceles estaban destinadas, -según “Sombra”, el guerrillero con quien hablaban- para retener a los presos políticos. “Nos respondió que sí, que tenían unas cárceles llamadas ‘cárceles del pueblo’, en las que guardaban a los presos políticos, los destinados para el canje humanitario”²⁰².

Una vez allí, se encuentra con otros secuestrados, y desde su testimonio entrega una descripción de la “cárcel”:

Ingresamos en la “cárcel del pueblo” solo tenía techo en una parte, el tramo del patio estaba destechado. Había un espacio con camarotes, de dos en dos. Era un encierro total de madera, como un cajón, con una puerta de acceso. A esa puerta se le echaba llave durante las noches. Allí estábamos completamente

199 GECHEM TURBAY, Jorge Eduardo, *et al. ¡Desviaron el vuelo!: viacrucis de mi secuestro. Análisis del secuestro en Colombia*. Bogotá: Editorial Oveja negra; Quintero editores, 2008.

200 Jorge Eduardo Gechem, un hombre cuya familia es de procedencia turco-libanesa que migraron a Colombia a principios del siglo XX, es un importante político liberal colombiano quien ascendió al senado de la república desde 1990 hasta 20 de febrero de 2002. día en que el vuelo del que era pasajero es raptado por miembros de las FARC con la intención de llevarse al político como secuestrado. La liberación de Jorge Eduardo Gechem se realiza el 28 de febrero de 2008.

201 *Ibíd.*, p. 52.

202 *Ibíd.*, p. 52.

confinados. Desde allí, tenía acceso a un baño y un pequeño lavadero. Estoy hablando de un sitio construido dentro de la zona de distensión, es decir, de un sitio privilegiado porque el patio tenía piso de cemento. Era un auténtico campo de concentración, como aquellos que tenían los alemanes para guardar a los Judíos. Allí, la sensación era denigrante por cuanto que uno se sentía preso y perdía su identidad, pues pasaba a ser un número²⁰³.

El autor se sirve de dos condiciones: la pérdida de la libertad y la anulación de la identidad reduciéndose a una cifra, para comparar las circunstancias de su reclusión con lo ocurrido en los campos de concentración.

La alusión a los campos de concentración nazi sugiere que la experiencia de este cautiverio es comparable con las condiciones de violencia concentracionaria padecidas por el pueblo judío. Adoptar tal comparación implicaría equiparar lo acontecido en la Europa de la Segunda Guerra Mundial con lo realidad colombiana. No obstante, puede aseverarse que el Holocausto supera en dolor y sufrimiento de acuerdo con lo vivido y atestiguado por el pueblo judío. Las circunstancias del secuestro en Colombia en relación con lo descrito por Jorge Eduardo Gechem, no alcanzarían tal dimensión.

La posición social es un elemento que emerge con recurrencia en la escritura de su testimonio. La pertenencia a una familia comprometida con “promover el desarrollo” de la región, así como la referencia a su abuelo Abbas Turbay, “colonizador” de tierras aledañas al municipio de San Vicente del Caguán, departamento del Caquetá. Una constante mención del apellido, por parte del autor, son alusiones que revelan la procedencia de una familia que ha ejercido una fuerte influencia política en la zona.²⁰⁴ En palabras de Alfonso López Caballero, “Gechem es un político de cuerpo y alma, heredero de una tradición de pioneros que llegaron a esas tierras del sur de Colombia a encontrar y forjar una nueva patria”²⁰⁵. En este sentido se puede advertir que el testimonio está, como lo diría Maurice Halbwachs, mediado por su “marco social de memoria”; es decir, la memoria de un determinado grupo que participa de la hegemonía

203 *Ibíd.*, p. 53.

204 *Ibíd.*, p 47.

205 *Ibíd.*, p. 17.

en la política tradicional del país, enmarca los testimonios del autor sobre la experiencia vivida en el secuestro.

8.2 El texto testimonial, dos maneras de llegar a él.

El texto de Oscar Tulio Lizcano²⁰⁶ *Años en silencio*²⁰⁷, surge de la investigación, posterior a la fuga del autor, quien echando mano del “método periodístico”, busca referentes que hicieran posible la redacción de testimonios, intentando conseguir con cierta “objetividad” una versión que diera cuenta, lo más verídicamente posible, de su experiencia en el cautiverio.

El trabajo de campo consistió en grabaciones de entrevistas con campesinos propios de los lugares por donde fue conducido mientras estuvo secuestrado; así mismo, consultó a militares, policías y alcaldes de los municipios de la zona. Indagó en documentos escritos, audiovisuales y transcripciones de interceptaciones que estaban en poder de los organismos de inteligencia del Estado. Se entrevistó con excombatientes que le permitieron una versión más ceñida a la “realidad de los hechos”.

Todo este esfuerzo investigativo realizado por el escritor, tuvo como fin una labor de “limpieza” consigo mismo, que partió del esfuerzo por comprender a aquellos que lo tuvieron privado de la libertad, en una búsqueda de la paz interior expurgando el odio que pudiese albergar.

Cuando se adentra en los argumentos esgrimidos por los guerrilleros tales como la “falta de oportunidades”, el “afán de conseguir dinero fácil”, entre otros, descubre no sólo los motivos para la inserción de estos sujetos dentro de la organización guerrillera, sino también cómo al final terminan por convertirse en

206 Oscar Tulio Lizcano Gonzales, político integrante del Partido Conservador Colombiano, fue secuestrado por la insurgencia de las FARC el 5 de agosto del año 2000 y logra su libertad tras fugarse en octubre del 2008. En el año 2009 aparece su libro *Años en Silencio* en el que cuenta su testimonio como secuestrado.

207 LIZCANO, Oscar Tulio. *Años en Silencio*. Bogotá: Editorial Planeta, 2009.

los sacrificados de sus propias búsquedas, siendo estas reemplazadas por la “intimidación y el terror” ejercido por parte de sus mandos superiores asegurándose la permanencia en sus filas.

El testimonio, revela una intención de comunicar una experiencia desde su padecimiento como secuestrado: “Guardé esas historias en mi memoria como testimonio fehaciente de la guerra que padecemos los colombianos, y cuando por fin respiré con tranquilidad el olor de la libertad, me pregunté de nuevo por esos seres humanos cuyo recuerdo quedó sepultado en la selva, silencioso, amordazado”.²⁰⁸ La imagen de esta cita insinúa una suerte de sentido pedagógico conferido por el autor a su escrito; quien pretende que de la mano de este testimonio se pueda acceder a una experiencia desconocida por quienes no han soportado el secuestro, pudiendo recrear las circunstancias en las que se ven inmersos los secuestrados.

Es la vitalidad desde la vivencia del dolor y el sufrimiento, que por el camino de la memoria, puede evocar una imagen de peligro para una sociedad que se encuentra muda frente a la realidad vivida por el autor. Por esta razón, su testimonio deberá contener para nosotros la fuerza de un “imperativo categórico” construido desde el dolor que desconocemos. En el momento en que el secuestrado asume el papel de testigo nos revela la función moral de su memoria:

Así que cuando decidí narrar mi cautiverio, pensé en que ese relato no podía ser sólo un recuento de mis anécdotas dolorosas o de mis padecimientos, sino que debería ser un faro que iluminara las entrañas de ese monstruo en el que estuve atrapado por ocho años, dos meses y veintiún días. Si los colombianos logran conmoverse al auscultar a través de esa luz el horror de la guerra que padecemos, creo que ya habré hecho una mínima contribución a la consecución de la paz²⁰⁹.

En este caso, la potencia de la escritura despliega esa fuerza moral que clama por una voz de comprensión sobre un hecho tan doloroso como el secuestro. El testigo no se sumerge en su propia tragedia, la forma en que construye su

208 *Ibíd.*, p. 13.

209 *Ibíd.*, p. 14.

narración busca una comprensión que no sea inefable, sumergida en hechos y descripciones, su intención se extiende más allá del análisis inmediateista.

8.3 La experiencia estética

Cuando el Comité Internacional de la Cruz Roja Colombiana le facilita “los libros de Antonio Machado, Pablo Neruda, Miguel Hernández”²¹⁰, recibe una luz para soportar la experiencia; al abordarlos, su espíritu abrió una puerta hacia la poesía²¹¹; poesía en medio de la selva como lugar espiritual donde se atrincheró el miedo. La escritura representa una forma de resistencia en medio del horror del secuestro.

La escritura como experiencia estética ofrece dos enclaves para recrear el sentimiento de miedo hacia la muerte “la poesía es un drenaje de la vida, que nos sirve para no temerle a la muerte”²¹², así como de la alteridad desde la añoranza y la ficción del rencuentro, “Sólo me bastó escuchar la hermosa voz de mi amada a través de mensajes radiales que diariamente me enviaba, para escribir 82 poemas durante mi cautiverio y confirmar, una vez más que ella ha sido mi principal fuente de inspiración”²¹³.

La presencia latente de la muerte, es un elemento que se distingue por sí mismo en la experiencia del secuestro. En la belleza de las montañas, de la selva, la explosión de las bombas y el traqueteo de los fusiles, se revela, en su contradicción, la exuberancia de la vida nombrada en el paisaje natural con la decadencia de la guerra que recuerda la tragedia humana. Así, emerge una experiencia estética que no podría ser develada en los escenarios de la sociedad civil, sino en aquellos otros que nos arrojan al encuentro de experiencias límite: “nunca había estado tan cerca de un combate, y saberme en medio del fuego cruzado, me provocaba un escozor en el cuerpo”²¹⁴.

210 *Ibíd.*, p. 41.

211 *Ibíd.*, p. 41.

212 *Ibíd.*, p. 43.

213 *Ibíd.*, p. 43.

214 *Ibíd.*, p.22.

8.4 Encarnando el honor de patria

El libro, *Las cadenas de la infamia*²¹⁵ no cuenta con un prólogo que pueda ubicar al lector en el interior de la narrativa testimonial, pero sí presenta en la solapa del libro una referencia al historial militar del autor. Llama la atención la imagen que se puede encontrar en la carátula: Raimundo Malagón²¹⁶ posa en posición firme con un traje militar camuflado. Con claridad se puede leer el apellido en su pecho. De la mano de esta imagen el teniente del ejército nos introduce en su texto describiendo cómo fue secuestrado por el grupo insurgente de las FARC.

Más allá de las intensas experiencias por las que pudo haber pasado el teniente Raimundo Malagón en su cautiverio, su escritura connota elementos muy precisos, que conducen al lector a ubicar su identidad y estrecha filiación con el vínculo de la institución militar. No es inocente la tipificación que se hace del autor. Su genealogía procede de aquellos campesinos que obtuvieron, gracias a la “bonanza que hubo en los setentas” la posibilidad de hacer del trabajo de la tierra su fuente de sustento. De esta manera, Raimundo Malagón pudo disfrutar en su niñez del olor a beneficiadero, a café seco al calor del sol.

La tranquilidad de sus primeros años en el campo, no pudo durar mucho. La embestida histórica de la violencia hacia el campesino llegó al hogar del futuro teniente: “La vida de la familia cambió repentinamente a finales de los años setenta, cuando yo tenía siete años. Mi papá tuvo que salir de Monquirá, donde habían surgido grupos extorsionistas que hacían peligroso vivir allí”²¹⁷. De tal suerte la vida lo llevará poco a poco hacia las filas castrenses.

215 MALAGÓN CASTELLANOS, Raimundo. *Las cadenas de la infamia. Diez años secuestrado por las FARC*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2009.

216 Raimundo Malagón Castellano, en 1994 ingresó a la Escuela Militar José María Córdoba, obteniendo el grado de subteniente en 1996. En el año de 1998 lo asignaron al Batallón de Infantería N° 21 “Pantano de Vargas” en el departamento del meta. El 4 de agosto del mismo año fue secuestrado por la insurgencia de las FARC.

217 *Ibíd.*, p. 47.

Cuando toma la decisión de ingresar a la escuela militar están en juego sus orígenes campesinos. De esto Raimundo Malagón nos ofrece una explicación: “Tal vez influyó en mi decisión el que mi papá tuviera parientes que habían hecho parte del Ejército”. Entre los nombrados por su padre, se encuentra un pariente coronel y un sargento mayor, además que en su familia materna existieron parientes que llegaron a ser oficiales en el ejército. Esto es lo que se conoce como “marco social de memoria”; una memoria que se configura, en este caso, desde referentes históricos familiares fuertes que heredan en el autor un gusto por “...la organización, la estructura y la vida militar”²¹⁸.

Esta identificación con la vida castrense que se construye paulatinamente en el ser del Raimundo Malagón, se materializa en la figura del teniente, la cual encarna una teleología consistente en salvaguardar los intereses de una creación histórica abstracta como es el Estado-nación.

Pero ¿cómo sugerir la relación entre la configuración de su marco social de memoria desde la perspectiva castrense? Es en la escritura testimonial donde emerge la respuesta, desde donde podemos avistar los significados que se han ido construyendo como totalidades en la existencia del autor. Frases como “el glorioso ejército nacional” dejan entrever lo imperativo de su vínculo. Siendo evidente que la doctrina que es impartida en estos centros de instrucción, prepara a quienes ingresan en ellos a superar el miedo a la propia muerte, y convertir dicha emoción en posibilidad para la guerra. “Ese martes sentí muchísimas cosas, pero nunca miedo, porque estaba dispuesto a morir. Tenía claro lo que había aprendido en el entrenamiento: en la guerra el que no pelea, muere. Y eso lo puse en práctica aquella mañana, en medio de una lluvia de agua y balas”²¹⁹.

El entrenamiento corporal y mental prepara al individuo para el sacrificio de la propia existencia, remplazando el principio de la vida por el valor del honor. La experiencia con la muerte se hace tan cotidiana en esta clase de sujetos, que

218 *Ibíd.*, p. 46.

219 *Ibíd.*, p. 18.

la posibilidad de morir no se representa de la misma forma que para los civiles enfrentados en situaciones límite. En el primer combate narrado por Malagón y donde es retenido por la insurgencia, cuenta como, al calor del combate, entre balas que silban y explosiones que retumba la cabeza; entre compañeros muertos y heridos, llega al límite de pretender no caer preso y darle fin a tal escena.

Todo lo que estaba sucediendo a mí alrededor me tenía aturrido [combate]. Jamás olvidare el rostro del cabo Rueda, minutos antes de que cayéramos en manos de las FARC. Estaba malherido, agotado y angustiado. Me miraba, cerraba los ojos y movía la cabeza hacia los lados. Y con su rostro me expresaba, de manera suplicante, que nos diéramos otra oportunidad de vida. Hizo esto cuando yo, decidido y desesperado, le quite el seguro a la última granada que me quedaba y, en medio de ese drama, enterré el seguro en el lodo con la intención de hacerla explotar sobre nosotros para acabar de una vez por todas, con el combate²²⁰.

¿Llega a ser la doctrina tan convincente, que crea un código de honor en la guerra? La dialéctica amigo-enemigo puede penetrar en la cultura desde discursos patrióticos, que llevan hasta el extremo el fin político que pretenden encarnar.

8.5 Rememorando los días del secuestro.

John Frank Pinchao Blanco²²¹ en su libro *Mi fuga hacia la libertad*²²² lleva a que el lector desde las primeras páginas del libro, pueda apreciar sus motivaciones personales inmersas en su propia biografía y que lo llevarán a optar por la policía como medio para asumir su existencia material. En los dos primeros capítulos titulados “Mi niñez y juventud” y “Trabajo y estudio” encontramos un contexto sociocultural y motivacional -su propio marco social de memoria- que

220 *Ibíd.*, p. 36

221 Policía colombiano que al momento de ser retenido por las FARC tenía el grado de Subteniente. Su retención por parte de esta organización insurgente se realizó en la ciudad de Mitú, departamento del Vaupés. Se fugó el 27 de abril del 2007.

222 PINCHAO, John. *Mi fuga hacia la libertad*. Bogotá: Editorial Planeta, 2008.

desde la pobreza y las carencias materiales, concibió la policía, como la opción señalada por la vida para construir su propia historia.

De las carencias materiales recordadas en su niñez, se describe, por ejemplo, una pequeña casita con un frío piso en tierra, iluminada bajo el candor de la solidaridad, que haría más soportable la vida. Y resalta el valor del esfuerzo propio en la búsqueda de un futuro mejor, representado en la posibilidad de poder iniciar una carrera en la policía. Esta institución reconocería el esfuerzo de Frank Pinchao, motivándolo a explotar sus capacidades. Al final lo llevaría al lugar donde el destino le tendría reservado, el ser retenido por la insurgencia de las FARC.

Marcado por el conocimiento de lo que es la pobreza, la humildad y la falta de oportunidades, el autor es asaltado por el deseo de saber acerca de las motivaciones de quienes se alistan en las filas de la guerrilla. Es por ello que aborda a los insurgentes indagando sobre las circunstancias que los condujeron a lo profundo de la selva, sobre los ideales presupuestos que los llevaron a combatir. Las respuestas que obtiene, tienen una fuerte relación con las consecuencias históricas que ha sobrellevado el campesino desarraigado de la tierra, enfrentado con opciones no siempre fáciles y que los constriñen desde la necesidad, a laborar, entre muchas cosas, en cultivos ilícitos como “raspachines”²²³. Al llegar los programas de fumigación de cultivos ilícitos quedan sin trabajo; es en este momento donde la guerrilla se convierte en una respuesta para la solución de sus necesidades más apremiantes.

De otra parte para la juventud, el poder que otorga el fusil se convierte en un atractivo muy estimulante, más aún en lugares apartados, donde la única imagen de autoridad pueden ser la que es ejercida por los grupos al margen de la ley.

223 Raspachin es la palabra que designa a quienes raspan la hoja de coca para la producción de pasta de coca, insumo básico de la cocaína.

También se nos referencia cómo la venganza contra algún grupo estimula el ingreso, esperando saldar alguna cuenta pendiente. Por último narra, sobre quienes son obligados a ingresar en contra de su voluntad, pero también sobre aquellos que tienen la esperanza de conseguir una justicia social luchando en esta organización²²⁴.

Las causas del secuestro son también incitación para escribir, intentando dilucidar sobre las razones que tendría la insurgencia de las FARC para no liberar a los secuestrados y develar los intereses de este grupo, para la negociación de los llamados intercambiables; aduce cómo la no liberación comporta una estratagema política, que busca el beneficio de ser borrados en el ámbito internacional de las listas de terroristas.

Las críticas de Frank Pinchao frente a la pérdida de “las causas justas del pueblo” por parte de la guerrilla, son esgrimidas cuando se refiere a las contradicciones de la subversión cuando se comparan sus discursos con los hechos: acciones como las muertes selectivas, los desplazamientos, la utilización de los niños en la guerra, la violación de los derechos de las mujeres, la deforestación de la tierra, la droga como elemento que permite su sostenimiento operativo, así como también la extorsión y el secuestro, desmentirían sus ideales políticos en relación con los hechos de su accionar.

Este testimonio se nos manifiesta liberado de la pasión mediada por el rencor, opta por un lenguaje que narra lo vivido desde la contemplación de un observador dispuesto a contar lo que ha visto. Procura transmitir la percepción de los paisajes, la selva y sus criaturas, la pobreza que íntima con las poblaciones que la circundan: “Observe casas humildes, hechas en madera, y la mayoría de la población era indígena. La ciudad tenía el aspecto de un pueblo agobiado por la pobreza y el olvido”²²⁵. Los sucesos se entregan al lector como las imágenes gastadas de un álbum fotográfico que espera a ser reencontrado nuevamente.

224 *Ibíd.*, p. 11.

225 *Ibíd.*, p. 27.

No se quiere decir con esto que el policía secuestrado mire de lado los detalles indignantes que tuvieron que vivir él y los demás compañeros en cautiverio, o de las privaciones materiales que acompañaron tal odisea, pues dichos asuntos siempre fueron materia de crítica. Pero sí es evidente que estos detalles son referidos sin la intención de ser el ingrediente principal de la narración.

Claramente se percibe una disposición personal de sacar la chispa anecdótica a lo vivido en este lugar y describir los sucesos: “En este campamento nos suministraban elementos como toldillos, toallas, plásticos, sábanas, colchas, elementos de aseo, ropa [...] Allí teníamos la oportunidad de ver televisión, pero a pesar de que era satelital, con Sky o DIRECTV, solo veíamos los noticieros y películas como *Los tres chiflados*”²²⁶.

Así también, ofrece un panorama donde las convenciones sociales tradicionales, en las cuales construimos socialmente nuestra realidad, se vienen al piso al intervenir una variable que de tajo corta el cordón umbilical de la cultura y la sociedad: “El guerrillero que se encontraba a cargo del grupo que nos custodiaba, llegó un día y dijo que allí todos éramos iguales. Eso fue berraco, ya que algunos perdieron el respeto por los compañeros y se generaron conflictos entre nosotros. Nadie se sentía obligado a acatar recomendaciones de nadie y se impuso la ley del más fuerte”²²⁷.

8.6 Política desde la selva.

La perspectiva del testimonio *Diario de un gobernador secuestrado*²²⁸ ofrecida por Guillermo Gaviria Correa²²⁹, se materializa en la voluntad de seguir

226 *Ibíd.*, p. 59

227 *Ibíd.*, p. 63.

228 GAVIRIA CORREA, Guillermo. *Diario de un gobernador secuestrado*. Bogotá: Revista Número Ediciones, 2005.

229 Guillermo Gaviria Correa, fue un político colombiano gobernador del departamento de Antioquia entre el 1 de enero de 2001 y el 14 de abril del 2002. El 21

escribiendo a pesar de la falta de libertad, una esperanza para continuar luchando desde la selva. El propósito de la narración es materializado en los cuadernos, diarios que se convirtieron en confidentes de sus deseos, sueños y anhelos. En ellos expresa el amor que siente por su compañera, así como también la posibilidad de continuar trabajando desde su cautiverio, por mejorar las condiciones políticas del país por medio del ejercicio de la No - violencia²³⁰. Actitud pensada desde el autor como una estrategia que debería colonizar todas las capas de la sociedad: "Veo con más convicción que sólo la voluntad de Dios y la No - violencia pueden ayudar a que, juntos construyamos un camino de reconciliación y paz"²³¹. La No-violencia es la ventana que se abre para el cambio, una forma de proceder en justicia frente a las desigualdades sociales.

De ahí su preocupación por escavar en la violencia histórica, social y política del país, reflexionando sobre la injusticia y sus consecuentes prácticas extremas de exclusión. "Aquí en Colombia, ¿Qué país podremos construir sobre la base del ejercicio de la violencia? Porque por más que usemos malabarismos orales, el que usa un arma está utilizando medios violentos, sea el Estado, la guerrilla, las AUC o los ciudadanos"²³². En este testimonio emerge una posición que propone asumir el ejercicio político, como un acto comprensivo para repensar la nación.

de abril de 2002, mientras adelantaba una marcha por la No Violencia, Gaviria fue secuestrado por la insurgencia de las FARC. En mayo del 2003 muere asesinado en cautiverio a manos de este grupo insurgente, en respuesta a una operación de rescate, por parte las fuerzas militares.

230 La palabra noviolencia proviene de la traducción del término hindú "*ahimsa*". Los movimientos noviolentos europeos siempre han utilizado el término noviolencia como una sola palabra. La razón principal es la de explicitar con total claridad que la opción noviolenta no supone una mera negación de la violencia directa, sino un proyecto positivo de transformación radical de la sociedad y de nosotros y nosotras mismas. El objetivo fundamental será acabar con la denominada violencia estructural haciendo de la coherencia entre fines y medios uno de sus elementos fundamentales. Paco Cascón. [tomado de internet el 14/12/10] <http://www.noviolencia.org/>

231 *Ibíd.*, p.18.

232 *Ibíd.*, p. 258.

En este acto, el autor es descubierto como un ser humano que piensa en el otro; en ese otro, pobre, distinto, que padece las inclemencias de una clase gobernante que se funda injusta y autoritaria desde la conformación histórica de un centralismo a ultranza: “en la línea de campañas no violentas creo que una que debemos encarar es la lucha contra el centralismo. Bien analizada, el centralismo es una forma de opresión, máxime si ese poder central se ejerce bajo el influjo de la corrupción o de manera mediocre y clientelista”²³³, en últimas, una suerte de tiranía que pretende gobernarlo todo.

Otro aspecto que sobresale de la narración, es el carácter de su espíritu dispuesto al sacrificio, de aquel que se encuentra preparado a pasar por la expiación de su propia corporalidad para purificar y servir de ejemplo a una sociedad, que ha olvidado la profundidad de palabras como justicia, equidad, solidaridad, amor “Tanta tristeza y dolor sólo pueden justificarse si logramos que el mensaje de la No-violencia cale”²³⁴. Un milagro es necesario y Guillermo Gaviria está al tanto del precio que debe de pagar la sociedad por este mensaje.

Este testimonio nos remite a la tesis del texto de Cristina Rojas, *Civilización y Violencia*²³⁵, donde observa cómo el paradigma de occidente lleva desde sus entrañas tanto materiales como simbólicas, el germen de la violencia. Este se materializa en la construcción del Estado Nación con sus discursos unívocos. En nuestro país se pueden ver las consecuencias de esta forma de encarar la realidad. Las guerras civiles del siglo XIX son el resultado de la instauración de este modelo, con sus respectivas divergencias. Sedimentado en la inclinación por un centralismo político que sería el encargado de llevar las riendas del país.

Guillermo Gaviria en su testimonio registra todos los vestigios, la opresión y sufrimiento que ha tenido que encarar un país desde un centralismo autoritario y clientelista, así como reconoce las consecuencias que debe de encarar la

233 *Ibíd.*, p. 255.

234 *Ibíd.*, p. 20.

235 ROJAS, Cristina. *Civilización y Violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Editorial Norma; Pontificia Universidad Javeriana, 2001.

ciudadanía si busca una balanza que armonice con una nación de cara al amor hacia el prójimo.

8.7 Del pudor y la fe religiosa, una forma de resistencia.

Las líneas escritas por Clara Leticia Rojas Gonzales²³⁶ en *Cautiva*²³⁷ detallan a quien aborda su texto, la experiencia agotadora que tuvo que llevar sobre sus hombros en los años en que fue privada de su libertad. Relata su ingreso en un mundo surrealista como es el secuestro, donde la realidad social que es conocida por todos, un “mundo de la vida” habitual y cotidiano, se encuentra, de un momento a otro volcado al revés. Los valores y la vida propia que ella creía dominar, se desvanecieron en un instante, en un solo parpadeo, en una decisión tomada al calor del momento. Se vio interpelada a cambiar las seguridades que nos ofrece lo ya conocido, por eso nuevo por conocer, pero sin la disposición de conocerlo.

Dentro de su testimonio emergen percepciones alrededor de lo traumático de la retención; de las caminatas, las carencias materiales, del frío, la soledad, el tiempo vacío. La cotidianidad del encierro en la selva hizo de los encuentros entre secuestrados, tristes desencuentros con egos turbados que no permitían el acercamiento sincero y mutuo. Nos describe también sus intentos de escape, la convivencia con los insurgentes, las distancias con Ingrid Betancourt que fueron tornándose con el tiempo y la experiencia en cautiverio, en abismos infranqueables.

236 Clara Leticia Rojas Gonzales abogada colombiana. Dentro del sector público Clara Rojas trabajo en Planeación Nacional, en la Cancillería y en el Ministerio de Hacienda. Posteriormente, decidió lanzarse a la política, fue jefa de debate y nombrada como formula vicepresidencial en la campaña presidencial de Ingrid Betancourt. Es retenida por la insurgencia de las FARC junto a Ingrid Betancourt el 23 de febrero del 2002 cuando viajaban por la carretera hacia San Vicente del Caguán, Caquetá. Liberada el 10 de enero del 2008.

237 ROJAS, Clara. *Cautiva*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2009.

Pero, ¿cómo logró Clara Rojas tener el valor de enfrentar aquella experiencia límite? Para empezar, reconoce cómo el encarar la vida en la selva fue un tránsito difícil: “Confieso que todo aquello me tenía acobardada. Era demasiado ciudadina y se me notaba”²³⁸. Encontrar las fuerzas para proseguir se convertía día por día, en una búsqueda personal. El conocer sobre cómo lograban las personas sobrellevar la vida sin la infraestructura y los servicios que se encontraban con facilidad en la ciudad, le dejaban perpleja; la situación había cambiado, convirtiéndose todo ello en un privilegio, algo inalcanzable en las nuevas circunstancias. Era algo que no lograba entender.

Desde pequeña Clara Rojas contó con todas las oportunidades posibles. Capacidad económica, un hogar con mucho cariño, padres comprensivos, dispuestos a instruirla y educarla con los valores propios de su tradición familiar: “Me consentía, me dedicaba tiempo, el que llamamos tiempo de calidad. Se preocupaba mucho por mi educación”²³⁹. Desde los vínculos familiares pudo lograr terminar la universidad y viajar por el mundo²⁴⁰. Con estos datos se pueden obtener elementos para entender aquella impresión que se llevó la autora, ya que su marco social de experiencia estaba inscrito desde otras claves de comprensión; la de la urbe, la institucionalidad, la sociedad moderna.

Ahora bien, dentro de todo este marco en el que se inscribe el ser de Clara Rojas, echa mano de aquellos recursos intangibles para hacer su resistencia moral. De esta manera encuentra refugio en sus valores religiosos: “Sentía la profunda necesidad de acercarme a Dios. Tenía, en términos bíblicos, la necesidad de agradarle, de pedir su atención, su clemencia, su protección y su guía. Llegué a la conclusión de que me encontraba en esta situación por alguna razón y que debía aprender de aquella amarga experiencia y sacar alguna enseñanza sobre mi propia evolución como ser humano”²⁴¹ El sentimiento de dignidad estuvo presente, también el de la fe nunca perdida, y

238 *Ibíd.*, p. 48.

239 *Ibíd.*, p. 67.

240 *Ibíd.*, p. 67.

241 *Ibíd.*, p. 96.

así como una moral que la mantuvo por el camino de la sensatez en medio de las carencias e inclemencias que podía sentir.

Pero, ¿de qué manera se hace visible la resistencia en base desde la perspectiva religiosa? La estrategia elegida para operar dicho sentimiento lo encuentra en el pudor como valor. Concebido éste como una fuerza que desde la “modestia” y la “reserva” le ayudaría a poder sortear su pérdida de libertad. Esta perspectiva cubre desde la “decencia” y el “decoro”, lo que es razonable y justo “¿En qué momento Dios me dio esa luz? Casi diría que desde el primer momento en que me sentí cautiva comprendí que era mejor comportarse así, quizás por la forma como había sido educada”²⁴².

La narración de su experiencia, da cuenta de una necesidad moral que busca mantener la dignidad en situaciones límite. En este caso, valores de la moral católica como el pudor, la modestia, la honestidad, la decencia y decoro, se superponen en el lugar en donde antes estuvieron los símbolos materiales que demarcaron su lugar en la sociedad; ser fórmula presidencial, jefe de campaña etc. de esta manera puede sobrellevar la dura experiencia del secuestro.

8.8 ¿La sociedad que nos olvidó?

El testimonio *7 años secuestrado por las FARC*²⁴³ de Luis Eladio Pérez²⁴⁴, resulta desde su comienzo hasta el final, la voz crítica sobre las condiciones que tienen que experimentar los secuestrados que se encuentran en poder de

242 *Ibíd.*, p. 65.

243 PÉREZ, Luis Eladio y ARIZMENDI, Darío. *7 años secuestrado por las FARC*. Bogotá: Aguilar, 2008.

244 Luis Eladio Pérez Bonilla. Ingeniero y miembro del Partido Liberal Colombiano, ha desarrollado su vida política en el departamento de Nariño. El 10 de junio de 2001 fue secuestrado por integrantes de los Frentes 2 y 29 de la guerrilla de las FARC cuando se transportaba en la zona rural del departamento de Nariño. Su cautiverio se prolongó durante seis años y medio. El 28 de febrero de 2008 fue liberado junto a Jorge Gechem, Gloria Polanco y Orlando Beltrán Cuéllar, gracias a las gestiones del mandatario venezolano Hugo Chávez y la senadora colombiana Piedad Córdoba.

la guerrilla. El prontuario se extiende desde las carencias materiales y simbólicas, hasta las psicológicas. Nos refiere de las enfermedades que lo atacaron, de la añoranza por la libertad, de la mala alimentación convertida muchas veces en hambruna, de la soledad a la que fue expuesto sin justa causa, de las extenuantes caminatas por la selva, de los conflictos que se presentaron entre compañeros debido a una convivencia azarosa, en un lugar donde las convenciones sociales se habían desvanecido. Busca hacernos partícipes de los sentimientos de desamparo e incapacidad que rondaron muchas veces por su mente, debido a la indignación por estar retenido contra su voluntad, de la angustia por la situación material de su familia y la incertidumbre propia frente a un futuro que se oscurece en una cotidianidad demarcada por la lógica de la retención en la guerra, y por lo tanto, de la muerte que podría estar próxima.

Al tiempo recrea con las imágenes de su escritura, la cotidianidad que se vive en los campamentos de los insurgentes, los lugares donde esconden las cosas, cómo duermen, qué comen. Un buen material con valor etnográfico, que permite hacerse a ideas sobre lo que es encontrarse al interior de esta organización y sentir el lastre de “la penosa vida cotidiana en cautiverio, la pérdida de la dignidad [...]”²⁴⁵. En su relato, resuena la continua exigencia de la libertad que añora y demanda el secuestrado, ya que: “No hay derecho de privar a un ser humano de su más elemental condición que es la libertad, con la humillación que ello implica, con el drama que a nivel individual, familiar y social conlleva”²⁴⁶. La libertad de movilizarse, la libertad de consumo, la libertad de no ser retenido contra su voluntad y lejos de sus seres queridos, la libertad de comer lo que se quiere, de dormir en un lecho tibio, de participar de las prácticas de higienismo de occidente, de estar con la familia. En suma, de disfrutar de un Estado de Bienestar con sus consecuentes derechos.

Luis Eladio Pérez tiene la capacidad de analizar políticamente lo que significa ser un “secuestrado político”, y la supuesta importancia que él tiene para los

245 *Ibíd.*, p. 14.

246 *Ibíd.*, p. 23.

planes estratégicos de la insurgencia en la esfera de lo público. Ahora bien, estos son los costos de encarnar la figura de funcionario estatal. Su pensamiento se articula desde la lógica del Estado de Derecho, lo que le permite discernir el acto fallido que implicaría una intención de negociación desde la ley de canje propuesta por la guerrilla.

Escuchando la reciente noticia de su secuestro en un pequeño radio, el “Mono Jojoy” hablaba desde “la zona del Caguán”, dando declaraciones sobre su retención, y que la posterior liberación sería “hasta cuando existiera una ley de canje”. Al escuchar esto Luis Eladio exclama “¡De aquí no salgo nunca!, él discierne que el congreso colombiano jamás aprobaría una ley de canje, legitimando el secuestro a través de un mecanismo legal, y mucho menos si era bajo presión”²⁴⁷. Se encontraría secuestrado para siempre “Me iba a podrir en la selva”²⁴⁸.

Aparece implícito en su narrativa, que el saberse en esas condiciones, implicaba asumir una especie de ostracismo. El conocimiento de la lógica administrativa y la operatividad de la ley, hacen ver las razones de Estado en un sentido absoluto, estando éste por encima de los individuos.

La denuncia de una sociedad que no tiene en cuenta la otredad del que sufre - el secuestrado y su familia- será como una muerte hermenéutica en el sentido de no querer entender al otro. Desde este abanico se rememora el testimonio de Luis Eladio.

No hay que olvidar tampoco que muchas familias se sienten olvidadas por una sociedad que es indiferente al drama que nosotros estábamos viviendo, y a la lucha que nuestras familias estaban librando. Fueron muchas las puertas que se cerraron y muchas las personas ingratas, de amistades de tiempo atrás. Y no falta en estas circunstancias la gente que trata de extorsionar, amenazar, chantajear, crear falsas expectativas²⁴⁹.

247 *Ibíd.*, p. 22.

248 *Ibíd.*, p. 22.

249 *Ibíd.*, p. 40.

¿Qué responsabilidad podemos tener como sociedad frente al silencio del secuestrado, en un momento concreto en el tiempo? En el secuestro se dejan ver los márgenes entre lo individual y lo colectivo. ¿Qué primaría desde lo político en términos relacionales con la otredad?, ¿lo objetivo o lo subjetivo? ¿Qué significa la desesperanza en relación con el sentimiento de muerte, ante el cual el secuestrado se encuentra indefenso en una soledad absoluta? En el fondo es el desconocimiento de su papel como ciudadano al cual sus derechos le han sido suspendidos, su vida, congelada.

Cada texto nos ofrece una línea que devela la procedencia social del escritor del testimonio antes de su experiencia en cautiverio. De esta manera, su narrativa es mediada por una memoria que da cuenta del lugar de su procedencia en la estructura social, de sus creencias religiosas, sus posturas políticas y de su lugar de estatus. Aparece así, una suerte de conciencia de clase, esto es, conciencia de sí mismo en relación con el grupo social al que se pertenece, y por lo cual el sujeto se percibe encarnando los valores de una tradición que se erige como baluarte, como sustento de una percepción histórica que se piensa como principio de otra más general, que se recoge en los demás grupos con la misma vinculación social.

Cada testimonio escrito, será una interpelación al Estado, a la guerrilla, a la sociedad, por causa de las condiciones que vivieron. Esas críticas serán realizadas desde el epicentro de su propio marco social. En el mismo sentido, sus significados vienen matizados desde sus propios marcos de producción; Su punto de vista frente a un momento y una situación extrema cómo la pérdida de derechos y libertades en una sociedad liberal en conflicto.

La riqueza literaria del testimonio dependerá en muchos casos de la formación, espacios de socialización, de la sensibilidad frente a la vida, de experiencias laborales u otros medios que pudiesen alimentar la capacidad de expresión en cada uno de los autores de los libros. La distancia frente a la riqueza literaria a la hora de expresar sus pensamientos y experiencias es múltiple y polifónica. En unos casos, prevalece el realismo extremo, en otros prima la necesidad por expresar el deseo y el sentimiento que los embarga en aquellos momentos.

En síntesis, el secuestro materializa en la palabra, la frustración frente al deseo de lo que ya no se posee, la ausencia de una estructura material y cultural, que logra entretener los intereses que dinamizan la sociedad desde la libertad del consumo.

El asunto que insinúan los testimonios de los secuestrados lleva a cuestionar a la misma sociedad, a la democracia, al gobierno y el Estado ¿Qué pasa con aquellos que han sido separados contra su voluntad y ya no son productivos, ni pueden ser funcionales a la sociedad? ¿Dónde quedan los derechos que tienen a cambio de intercambiar servicios entre la sociedad, y de los cuales la figura del Estado debe velar por su cumplimiento? ¿Deben ser las democracias y el liberalismo que sirve de base a todo este sueño, ser cuestionados por este olvido? Si dichos cuestionamientos no obtienen una respuesta desde el escenario de lo público, entonces la democracia, el Estado social y los derechos funcionan en tanto que escenarios ficticios desenmascarados por la realidad que anuncia el testimonio, lo cercano que se encuentra, al estado de excepción.

Otro aspecto relacionado con lo político, es la relación que se teje entre funcionario, política y Estado. El secuestro “político” encarna la representación de la figura del Estado en su función de servidor público²⁵⁰. En este caso sería el Estado el que queda simbólicamente retenido por la insurgencia. De ahí la importancia que tiene este emblema para los fines de la guerrilla. Su utilización –la figura del secuestrado- tendría fuertes repercusiones en el espacio de la común, frente a los mensajes que pueda transmitir a la opinión pública. Así, el secuestro es instrumentalizado por la insurgencia para enviar mensajes al país. De esta manera, ni siquiera el servidor público se

250 Recordemos que muchos de los secuestrados que estaban en lista para el intercambio humanitario eran personas que tenían alguna conexión con la figura de Estado: soldados, policías, concejales, senadores, alcaldes, contratistas etc, la ampliación de este debate se puede encontrar en: *Terra Colombia. Acuerdo Humanitario y lista de Canjeables*. [tomado de internet el 14/12/10]. <http://www3.terra.com.co/actualidad/articulo/html/acu7288.htm>

encuentra amparado por los discursos de seguridad publicitados por las instituciones y los grandes medios de comunicación.

Saber que en su papel como ciudadano secuestrado, su derecho a la vida ha quedado suspendido, hace que su vida se repliegue hacia la meditación consigo mismo, provocando la reflexión de la propia existencia, tanto adentro en el momento del secuestro, como afuera en el reencuentro con la sociedad. En el encierro del secuestro se da una ruptura ontológica, al ver la realidad desde su propio sufrimiento y el de su familia. El secuestrado pondera los hechos, lo que se hizo y lo que no, las buenas y malas acciones en escalas valorativas relativamente nuevas, es el pensar la cercanía de la propia muerte la que logra esta perspectiva “Por la muerte, por el miedo a la muerte empieza el conocimiento del Todo [...] Todo lo mortal vive en la angustia de la muerte [...]”²⁵¹. Allí, en ese instante, aflora una percepción límite de la propia humanidad, sentimiento de la responsabilidad hacia sí mismo, y la reconsideración del otro que sufre, de aquellos que se encuentran afuera, esperando incasablemente el retorno. Este encuentro con la muerte y al tiempo con la otredad, cambian de manera radical la valoración existencial. “la proximidad del Otro, la proximidad del prójimo, es en ser un momento ineluctable de la revelación, de una presencia absoluta que se (es decir, de toda relación) que se expresa. Su epifanía misma consiste en solicitarnos por su miseria en el rostro del Extranjero, de la viuda y del huérfano”²⁵².

Las voces del secuestrado, desde el interior de la selva son como murmullos que buscan una voz en la opinión pública para encontrar una reflexión, una pausa, donde la sociedad se pueda repensar. Esa voz del secuestrado hace de su discurso, testimonio, testimonio que en el caso de los soldados, los policías y los políticos sirvió al Estado para convertirles en las víctimas más emblemáticas en la guerra de opinión contra sus captores. Durante años, cada fotografía, carta, reporte que llegaba de su existencia, hasta el momento de su

251 ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006. p. 43.

252 LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002. p. 101.

liberación o el de la publicación del testimonio hizo parte de una escena repetida infinitud de veces: el funcionario patriota, sacrificado y el insurgente verdugo.

CAPITULO 9

MEMORIA Y JUSTICIA

A UN CAMPESINO MUERTO EN LA VIOLENCIA

*No sabías escribir pero en tu mano
el arado era tu lenguaje,
y cuando así la tierra te expresaba
la voz se te volvía más suave.
Tu corazón, el agua, el viento
pasaban con el río.
Tu palabra fue la densidad del aire
y la luz toda su alegría.
Un día sin por qué, sin que supieras
que la muerte venía
te quitaron la vida.
El cielo alzó la frente
como si lo llamaran de lejos!
Tus ojos dulces, más que el horizonte:
todo muerto mira como un hermano.
Después
te sembraron igual que una semilla:
tu silencio cubierto por un árbol
dejó borrado el crimen.
Tramaron las raíces sobre ti
su vida. Pero aún te escucho
respirar en las ramas.*
Eduardo Cote Lamas
(1928 -1964) Colombiano.

El propósito del último capítulo de la presente investigación consistirá en mostrar, de manera contextual en el caso colombiano, la manera que la memoria puede relacionarse con la idea de justicia. Para ese fin revisaré primero algunos significados que la justicia tiene para la filosofía, recurriendo a la reflexión acerca de la justicia en una perspectiva de memoria aplicada tanto desde la poesía como desde el documento producido en el año 2013 en Colombia por el Grupo de Memoria Histórica y conocido como BASTA YA

La historia de la violencia en Colombia tiene un lugar donde se ha mantenido: el territorio rural. ¿Cómo hacerle justicia a esas vidas truncadas? ¿a esas esperanzas rotas? ¿Cómo hacer una justicia que no implique nuevas

venganzas o la prolongación de la misma guerra? Un primer supuesto consistirá que la memoria del sufrimiento de esos campesinos, de esos *otros*²⁵³, es la que puede ofrecer una alternativa para no repetir el camino de la venganza, sin tener que incurrir en el olvido. Es a eso llamo la memoria como forma discreta de justicia. El poema de Cote Lamus remite a esa memoria que sesenta años luego del conflicto nos conduce al conflicto por los recursos de la naturaleza: la tierra, el agua o el aire como base de la vida humana. La memoria del poema emerge como una manera de pensar el lugar del acontecimiento luctuoso: el desplazado del campo, el indígena o el afrodescendiente quienes desde sus ancestros viven de la tierra, son las principales víctimas de las violencias, los ejemplos de los sujetos arrancados de su entorno, separados, expulsados de su lugar en el mundo. El poema de Eduardo Cote Lamus empieza con un título que sugiere la ubicación histórica de nuestro conflicto: el campesino asesinado en ese periodo de los años cincuenta conocido como “La violencia”. El verso de Cote Lamus expresa lo que se entiende por una víctima: *Un día sin por qué, sin que supieras/ que la muerte venia /te quitaron la vida*. No hubo un porqué, pero la vida le fue arrebatada a quien no encontraba un motivo para que se la quitaran. La tierra sirve en el poema como la sustancia material que encubre el crimen, perpetra el olvido, sepultando la injusticia cometida reiteradamente en el territorio colombiano contra hombres y mujeres que han vivido de los frutos de la tierra o del agua: llámense agricultores, pescadores, indígenas, afrodescendientes o mestizos.

9.1 Primero pensemos en justicia

La justicia hace parte de un vasto arsenal de conceptos filosóficos presentes en la ética, en la política, en las teorías del derecho y del Estado. Es un

²⁵³ Los *otros* son quienes hacen parte de un mundo rural que la modernidad convirtió en anacrónicos. En el caso colombiano el campesino pareciera haber sido condenado al olvido. La violencia ha acaecido mayoritariamente en el orbe rural, ha ocurrido de espaldas al mundo urbano. Los levantamientos campesinos de los años 2012 y 2013 son expresión de protesta contra ese olvido.

concepto general desarrollado por los pensadores a lo largo de la historia. Para Reyes en su *Tratado de la injusticia* primero fue la injusticia mucho antes que un pensamiento acerca de la justicia. Antes de que se teorizara sobre esa palabra estuvo la causa, la motivación de ésta. Por eso el punto de arranque de cualquier elaboración teórica no ha sido un ideal de justicia, sino “*una realidad marcada por la injusticia en cualquiera de sus versiones*”²⁵⁴ Lo anterior de por sí implica una consecuencia que resulta fundamental desarrollar por los efectos que tiene sobre la teoría misma: la justicia es una respuesta a la injusticia. Se reflexiona acerca de ella en la medida que los sujetos se encuentran sometidos a situaciones de desigualdad o de sufrimiento.

Pero en sentido contrario la filosofía occidental ha estado caracterizada por el modelo hegeliano el cual consiste en convertir a conceptos aquellos problemas *observados en el mundo por* el historiador. La conceptualización de los hechos trae aparejada no solamente la interpretación de los fenómenos; lleva también a una toma de distancia calculadora con aquello que impresiona los sentidos. La abstracción y la generalización como principios de la ciencia histórica están seleccionando pero también priorizando unos principios por encima de otros. Eso otro, que no es tenido en cuenta provoca el malestar, pues está siendo negado. Hay en toda selección conceptual unos intereses que rebasan lo que se cree obsoleto; lo que se es negado se reciente porque le estoy borrando su posibilidad de existencia.

A través del lenguaje se ejerce permanentemente esa invisibilización. Definiciones como negro, indio, subdesarrollado, menor de edad, terrorista, campesino no solamente denominan a un conjunto de sujetos, les están sujetando también, forzando su realidad a partir de unas generalizaciones que engendran violencia. De allí que la perspectiva teórica rebase al sujeto investigador cuando cada caso es único e imposible de emitirle juicios generales, con derecho a ser tomados por la memoria, aquella que no permite considerar cada detalle, cada sujeto, cada situación

254 MATE, Reyes. *Tratado de la Injusticia*. Anthropos. Barcelona. 2011,p.31

¿Qué precio se paga con esa abstracción? Lo que cabe en el concepto no es propiamente la singularidad o la especificidad. El comportamiento del filósofo se acerca más al de quien busca en cada experiencia²⁵⁵ lo que de esencial haya, de modo que esa esencialidad respalde una categoría abstracta sobre la cual se construye el castillo de la filosofía o de la historia. Ese modelo de conocimiento dominante a lo largo de la historia, tiene en *la visión* su paradigma. El conocer es la luz que arroja el conocimiento sobre el mundo que lo circunda. “Los entes –los seres y los acontecimientos- deben todo al poder de la visión, al hecho de ser vistos. Aquí la injusticia no tiene voz propia, ni más visibilidad que aquella que le otorga la mirada del ojo que ve.”²⁵⁶ Esa filosofía de la historia que *somete la experiencia al concepto* tiene su opuesto en otra perspectiva filosófica la cual no se basa en la visión sino en *la escucha*. En esa perspectiva alterna no se trata de someter la experiencia a la mirada del sujeto cognoscente, sino de estar atento a los “*fracasos y frustraciones, de interpelaciones que nos asaltan o de situaciones desasosegantes en momentos de peligro. Su modelo es la escucha. Conocer es responder o responsabilizarse de la pregunta que nos viene de fuera.*”²⁵⁷ la escucha fue en tiempos de oralidad y de entornos tradicionales uno de los sentidos más valorados por los príncipes en el momento de tomar sus decisiones. “Escucha a tu pueblo” , resulta una expresión dicha de muy distintas. Esa reivindicación acerca del sentido de la *escucha* no es solo una fórmula superada; se trata de una verdadera estimación acerca del valor de la palabra de los otros, de la sabiduría que puede estar presente en los gobernados.

Cuando las personas se rebelan, no lo hacen necesariamente porque estén siendo instigadas; eso es considerarlas una especie de reducidos mentales, incapaces de distinguir la manipulación de la incomodidad ante una situación anómala. No escuchar a los que viven en casa, a los que experimentan el

²⁵⁵ En otro momento de la tesis hemos señalado la diferencia que hace Benjamin entre la *vivencia* y la *experiencia*. La última ha sido estropeada por las tecnologías de la guerra y la cultura de la información

²⁵⁶ Op Cit, p.33

²⁵⁷ Op Cit,p.33

ambiente doméstico, a los subordinados, tildar de que están equivocados o que solamente desean la cabeza del rey, resulta de nuevo cerrarse a la escucha. En algunos de esos relatos, el príncipe, en vez de escuchar solo lo que cuentan sus cercanos, sus consejeros, opta él mismo por ir a donde labora su gente, entender desde abajo en qué radica el malestar de los gobernados. En este caso la escucha desempeña el papel más importante, pues no basta lo que el gobernante mira desde su balcón, o desde su caballo cuando sale en los desfiles, o las voces sibilinas de los cortesanos y de los aduladores.

El mundo occidental moderno se ha constituido desde el privilegio que tiene la mirada sobre otros sentidos, como el oído o el tacto. La perspectiva de la mirada, a diferencia de la escucha consiste en que ésta tiene un largo alcance y una amplia cobertura. Prima la abstracción de la generalidad observada, sobre la singularidad del particular que se expresa a través de la voz. Alcance y amplitud son unas características de los procesos de modernización, a diferencia del oído que obliga a la cercanía y la singularidad para entender al otro. Suele suceder que la perspectiva de nuestros gobernantes sea la del ojo; un ojo que tiene la aspiración de observar y por medio de esa observación producir un conocimiento.

Pero vuelvo a señalar que la debilidad de la mirada consiste en que se trata de una mirada general. Si nuestros gobernantes privilegiaran otros sentidos, como *la escucha* descubrirían la justicia que existe en las voces y los reclamos de la gente. Esas voces que traen la indignación ante la injusticia, indignación que se expresa en una frase como ¡No hay derecho! Pero la mirada del poder solo reconoce lo que quiere reconocer y no aprende, escuchando de los murmullos, prefiriendo pensar que solamente es ruido, disgusto y que no existen unas causas profundas.

Y si el poder no escucha, mucho menos recurrirá al tacto o al olfato para tener una comprensión social del mundo. Considerar que la distancia de la mirada es el instrumento epistemológico privilegiado de la ciencia, es abrir espacio a una lógica aplastante de la guerra y del totalitarismo en las decisiones del príncipe. Si el gobernante no escucha, mucho menos va a tocar o acariciar.

El testimonio y la memoria tienen esa particularidad de posibilitar la escucha. Aquel que oye el relato del otro puede hacerlo con el criterio exclusivamente personal de apropiarse de lo que el otro tiene, pero cuando me acerco al otro con una perspectiva de justicia mi relato queda como lo he mostrado en capítulos anteriores, atravesado por la solidaridad, por la responsabilidad con el otro. En este aspecto la escucha particulariza, singulariza la experiencia de los sujetos.

9.2 La justicia en los antiguos

En los antiguos la justicia era asunto de virtud. En la tradición sofista, en Platón, en Aristóteles, en el mismo Santo Tomás, la justicia es una virtud que liga el orden moral de cada individuo con un orden superior que es el del cosmos (La armonía). En los antiguos la justicia nos lleva precisamente al bien común. Platón por ejemplo “terminó ya no ocupándose del asunto de *la sociedad justa* sino de *la sociedad buena* (a ser construida de una manera vertical y descendente por parte de un *Estado perfeccionista* encargado de realizar la conjunción de la verdad y del bien y al frente del cual estaría el filósofo-rey) En Aristóteles, todas las virtudes están dedicadas a la propia perfección, menos una: la justicia, la cual tiene por objetivo el bien del otro. Santo Tomás interpretando a Aristóteles y al pensar la justicia, dice que ésta no consiste en distribuir la riqueza, sino que es la construcción del bien común. En el pensador estagirita la justicia no es parte de la virtud sino que *es la virtud*, es el principio del orden en la *polis* de la vida política. Ella liga o amarra a los ciudadanos con la sociedad política. El principio del bien tiende hacia un fin y ese fin es la felicidad que en el sentido griego se comprende como la *Eudaimonia* que equivale a la realización de nuestro propio fin.

A la virtud la caracteriza que implica dos componentes. No somos virtuosos con nosotros mismos, como puede ser la belleza sino que somos virtuosos a partir de *nuestra relación con el otro*. Mientras que la belleza es algo que de manera narcisa puedo encontrar en el espejo, la virtud es algo que solamente reconoce el otro que me observa. No soy yo quien decido mi virtud; son los otros

quienes la valoran. Es el otro quien resulta reparado por un daño, quien puede decidir acerca de la virtud de quien realiza la reparación. En el caso de Santo Tomas, continuador medieval de Aristóteles, hacer justicia es reparar el daño causado. Esa reparación puede realizarse con el acuerdo o a regañadientes de quien le corresponde ejecutar la reparación. Por obvias razones reparar voluntariamente, con la plena conciencia de responsabilidad hacia el ofendido resulta muy distinto de quien lo hace por una obligación que la ha sido impuesta. Pero esto mismo puede implicar que si la memoria del sufrimiento del otro es lo que conmueve, sensibiliza, compromete y moviliza sin caer en la venganza, la memoria termina haciéndose una manera de justicia.

Siguiendo la argumentación de Santo Tomas presentada por Reyes Mate, a diferencia de la virtud está la noción de pecado cuando tengo la intencionalidad de realizar un mal sobre el otro. ¿Pero podemos calificar de pecaminosas acciones que a nombre de principios como el bien, la autoridad, la tradición, el orden, el progreso, pretenden ejecutar el bien aunque terminan realizando mal sobre muchos seres? Esa será la diferencia entre pecado e injusticia. Hay injusticia cuando, a pesar de que aquel que realiza la acción no haya tenido la intencionalidad de realizar el mal, termina afectando a otros. En política son muchas las acciones que terminan desencadenando víctimas aunque la intención en su origen no consista en provocar el mal. De allí que la injusticia no sea vista como un pecado pero si una manera de provocar el mal. Otro aspecto de la justicia en Santo Tomas destacado por Reyes es que la justicia *obliga* a una materialidad. Hacer justicia obliga a ajustar, a darle una respuesta a la pregunta del otro; en este caso de las víctimas. ¿Quién cometió el crimen? ¿Por qué lo hizo? ¿Hubo alguna forma de responsabilidad del estado?. La pregunta es para Reyes por el daño causado y la respuesta es la reparación a ese daño. Por eso pensamos en justicia si a ese otro se la hace justicia, lo que se le debe, así como el ajuste que se realiza sobre esa deuda. En conclusión, para los antiguos hacer justicia consiste en reparar el daño causado.

Pero en la modernidad la justicia dejó de ser una virtud y pasó a convertirse en el fundamento moral de la sociedad. Ese fundamento permitió pensar los

principios de la justicia como los configuradores de las instituciones sociales. En este sentido se ha dado un paso importante, pues la aparición de la organización de la sociedad no se entiende como fruto del afán por conservar la propiedad o por el miedo a la muerte.

En comparación mientras que en la antigüedad la justicia como virtud estaba sujeta al principio universal de naturaleza, en los modernos esa idea se extingue y aparece una amplia diversidad de concepciones morales que corresponden a la autonomía de los sujetos. Para unos la justicia es fruto de la lucha contra la injusticia de la diferencia de clases, para otros puede ser la posesión de un territorio común ante la fragmentación o el despojo, para otros el papel de un color de piel ante la injusticia de la discriminación, o de la igualdad de los géneros sexuales o ante la exclusión por profesar una religión diferente. Como bien lo describe Luís Villoro:

“En una sociedad compleja, los grupos que padecen la dominación son varios, sus intereses disímiles (...) El interés de los obreros industriales es distinto al de las etnias minoritarias, porque su género de opresión es diferente; la marginación de los campesinos pobres poco tiene que ver con la que sufren las mujeres por ser tales; la experiencia de ser menospreciado que sufre, por ejemplo, un maestro rural es del todo diferente a la que vive un pequeño empresario arruinado.”²⁵⁸

Entiéndase, como bien lo subraya Reyes, que late en este punto la concepción de que la justicia es el fundamento moral de la sociedad; pero cada grupo puede entender la justicia de una manera determinada: justicia económica, étnica, sexual, territorial, etc., etc. ¿Cómo ponernos de acuerdo frente a esa multiplicidad de caminos?

Pero los modernos *lo justo será decidir lo que será justo* o sea el concepto de una justicia general. En términos de Kant: lo que pienso que es justo para mí

258 Villoro Luís. *Los retos de la sociedad por venir*. México (2010) :FCE. (p.133)

también puede ser justo para los demás. En la filosofía moderna existe una separación entre lo bueno (que es un problema práctico) y lo justo que es un problema teórico). Para los modernos la justicia es un deber que evidencia la autonomía del sujeto o sea la madurez que alcanza su subjetividad. Digamos que se trata de un compromiso consigo mismo.

Lo anterior devendrá que en las nociones más modernas, la justicia pase a ser un problema procedimental. En modernos como Rawls, principios antiguos como el bien común, más recientes como la justicia social o comunitaria solo cobran sentido cuanto se entiende que lo justo es decidir sobre el sentido o la semántica de lo que una sociedad entiende por justo. Tenemos entonces que, mientras en los antiguos, la justicia es una virtud, en los modernos la justicia es un deber y una discusión acerca del deber.

Qué todos *decidan lo más imparcialmente*. Qué todos decidan haciendo abstracción de sus intereses, de sus experiencias. Pero, como esto resulta tan difícil, los filósofos se inventaron una ficción: el consenso en Rawls que también equivale a una forma de debatir en Habermas, lo cual equivale a que se necesita de un procedimiento para llegar a acuerdos.

Para los modernos lo justo es decidir acerca de lo que será justo. El concepto de una justicia general cambia, por el de una decisión libre: lo que pienso que es justo para mí, es también justo para los demás.

9.3 La justicia anamnética

Pero ¿qué pasa hoy?, cuando se piensa la justicia desde nuestra actualidad, especialmente luego de Auschwitz. Lo hemos dicho que Auschwitz ha sido una experiencia misma de la barbarie. EL tamaño de mal cometido allí Implica pensar no a partir de ideales de justicia sino a partir de experiencias de injusticias concretas. En alguna casos estas nociones de justicia nacidas en el seno del pensamiento judío, no se entienden ni como armonía con la naturaleza, ni como deber ser, o como expresión de la autonomía del sujeto, sino que se trata de un problema de *responsabilidad*, de hacerse cargo del

sufrimiento del otro, rompiendo los límites del tiempo y del espacio. La barbarie perpetrada por los Nazis en pleno siglo XX rebasa cualquier escenario de armonía o de responsabilidad.

La relación con el pensamiento judío muestran que a la base de la ilustración está el logos griego donde sobrevive una tendencia de justificar la violencia y entender el sufrimiento concreto de los sujetos afectados como un accidente, como un costo necesario o inevitable del progreso, mientras que a su vez consideran esencial y exaltan al guerrero, al triunfador, a lo que supuestamente no muere.

Hemos señalado unas páginas más atrás, que la episteme occidental se acerca más al sentido de la visión que al sentido de la escucha. La visión privilegia la mirada y la contemplación y el dominio de un gran panorama. La mirada filosófica occidental pareciera aspirar a ser la de un general o un príncipe que, desde lo alto de la colina, contempla la vastedad de su ejército, de su pueblo. ¿Pero qué pasaría si el gobernante descendiera hasta abajo y se mezclara con su pueblo? Posiblemente vería el miedo, la indisposición, la tristeza, el deseo de vivir por fuera de las imposiciones. Posiblemente su pueblo al tenerlo tan cerca dejaría de tenerle temor o de respetarlo; es posible que lo vieran como un ser igual a ellos. Pero no es eso lo que conviene al manejo dominante del poder: la política no es una política de la proximidad ni de la singularidad.

Ver en otro *al prójimo* implica un reto profundo para el pensamiento histórico. En este aspecto Benjamin efectúa una lectura de Cohen que me parece importante rastrear, para así comprender el cuestionamiento que se realiza de la historia historicista *como apología de los vencedores y del historicismo como una visión relativista del mundo*. Ese fue mi planteamiento al principio de la presente investigación. Cuando entendemos la historia como el resultado inevitable de la imposición de los más aptos, de los más capaces o cuando aceptamos que tiene igual valor moral los relatos de los vencedores como de los vencidos.

La perspectiva de la justicia representada por Walter Benjamin señala que es necesario hacerle justicia a lo vencido y lo negado por una concepción progresista de la historia. Para Benjamin *esa justicia se hará desde el lenguaje*. Un lenguaje que tal como lo estudia en el *Drama barroco* resulta ser el lenguaje pos-adámico o de la caída. El lenguaje como lo señalamos en los capítulos previos lo entiende Benjamin como un lenguaje de la violencia. En palabras más actuales: es un lenguaje que dificulta la reconciliación.

Hay un déficit de humanidad en el lenguaje: especialmente cuando se hace instrumental. ¿Cómo aminorar ese déficit? Tendrá que ser desde el lenguaje donde emerja la posibilidad de recomponer lo destruido por el mismo lenguaje. Solamente recuperando la posibilidad de la escucha, abriéndonos al relato del otro podemos exigirle a la palabra que ella misma deje de ser instrumento de dominación, instrumento de diferencia, instrumento de exclusión. Un lenguaje caracterizado por la violencia, por el cierre o la univocidad o el carácter totalitario del sentido ha terminado construyendo la humanidad que hoy tenemos.

Benjamin propone entonces la justicia como si esta fuera un ánfora rota:

*“La justicia es como un ánfora rota cuya reconstrucción depende de que encontremos para cada parte su trozo correspondiente. Las partes no son iguales, como no son los trozos del ánfora rota. La justicia es el proceso impulsado por la parte localizada...El ánfora es un proyecto que solo se puede poner en marcha reconociendo a cada parte el carácter de fragmento, de trozo singular. (...) La justicia no puede ser cerrada, no tiene fin sino que es un proyecto”*²⁵⁹

La sociedad colombiana, fruto de décadas de guerra, de exclusión terminó siendo una nación fragmentada. El “mundo de la vida colombiana” es una ánfora rota, un mundo en el cual cada quien lleva su trozo, trozos de diversos tipos. Esos trozos son las memorias, los recuerdos, las experiencias

²⁵⁹ DE LA GARZA, María Teresa. *Políticas de la memoria: una mirada sobre occidente desde el margen*. Barcelona: Anthropos 2002 P. 94

compartidas o no.

En los capítulos previos mostré los relatos del secuestrado, del desplazado, del asesinado, como trozos de esa realidad nacional rota. Los cronistas realizaron en ese momento un primer ejercicio de justicia como memoria, de restitución de esa realidad de guerra por medio de su trabajo escritural tal como lo mostré en la segunda parte de mi investigación. En el momento actual hemos mutado a otra instancia de la historia, donde ya no son los sujetos privados, sino el estado mismo, quien reconoce la existencia de una larga guerra y que esa larga historia ha dejado una realidad multiforme, compleja, amarga y que apenas empezamos a comprender. El proceso de hacer *justicia al otro* por medio de la memoria tiene varias instancias, por medio de la rememoración y de la reparación y pasa por que el estado asuma su propia responsabilidad. Allí la importancia de un documento como el informe ¡BASTA YA!²⁶⁰. Deseo solo destacar o mostrar como a partir del informe se muestra el carácter rural de nuestra guerra. Parte de su éxito en cuanto desconocida y caracterizada por el olvido, es que se ha jugado de espaldas a los sectores urbanos del país. Ha sido una guerra de la tierra, por los recursos cuyas víctimas mayoritarias es la población campesina. Esto no quiere decir que los sectores políticos, académicos, sociales, sindicales urbanos no hayan puesto víctimas, pero ha sido gracias al olvido del mundo rural, olvido que se remonta a sesenta años de conflicto, que la guerra en Colombia ha prosperado, siendo una manera de vida para muchos victimarios por medio del despojo de la tierra, del desplazamiento de la población rural hacia las zonas urbanas.

9.4 Naturaleza y memoria

El territorio rural de la víctima de la violencia se encuentra atravesado por el

²⁶⁰ GMH. ¡BASTA YA! Colombia: Memorias de Guerra y dignidad, Imprenta nacional, 2013. El documento fue el resultado del trabajo adelantado por el equipo de investigación del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, en el marco de la LEY 975 de 2005 y ha sido consolidado en el Centro Nacional de Memoria Histórica, adscrito al Departamento Administrativo Para la Prosperidad Social, en virtud de los decretos LEY 4155 y 4158 de 2011, en concordancia con la Ley 1448 de 2011.

agua. Para las comunidades indígenas, negras, campesinas, el río, así como toda la naturaleza componen su principal medio de sobrevivencia, el principal medio de transporte y su principal signo de comunicación, de memoria de identidad cultural. Como bien lo señala el ¡BASTA YA!: *"el territorio disputado y convertido en escenario de enfrentamientos armados, de dominio, muerte y miedo, queda, desde la perspectiva de los pueblos y comunidades indígenas y afrocolombianos, profanado, alterado y vulnerado. Las montañas, los ríos, los desiertos, la selva, no son simples accidentes geográficos, sino recursos a los que históricamente se les han atribuido significados y funciones de regulación y protección. Su destrucción física, así como su uso inadecuado representan para muchas comunidades indígenas y negras la devastación de sus sistemas de conocimiento y protección (p.279, BASTA YA)*

Pero también el agua es la ruta por donde llega la muerte a las comunidades. De allí el significado que para el poeta tiene el agua cuando escribe: *Tu corazón, el agua, el viento / pasaban con el río.*

El río aparece no solamente como metáfora de la vida que fluye; como metáfora de la destrucción. Durante siglos fueron los pueblos nativos quienes navegaron y se valieron de estos ríos como el Cauca, luego en los siglos XIX y XIX fueron los esclavos quienes encontraron en él la ruta de la libertad hasta el lejano Chocó. A lo largo del siglo XX, humildes campesinos que vivieron de él por décadas, pasando de ser pescadores, a cultivadores de café, hasta trabajar en las plantaciones de caña de azúcar. Pero regresó la violencia y volvió a crecer la subienda de los cuerpos flotando por el río. A lo largo de siglos por allí han pasado los cuerpos, los ciclos crecientes de la violencia pueden medirse por el número de cuerpos pasando por el río.

Los difuntos que fluyen por las aguas son el más duro desafío para las familias que les perdieron, son la imagen que asalta la mirada del turista que ha visto flotar esos cuerpos o de quienes asumen la tarea de rescatarlos de las aguas. Son los pescadores, los habitantes de las riberas del río Cauca a quienes les correspondió la tarea de salvar esos cuerpos desconocidos, ofrecer la esperanza de que ellos no quedaran en el olvido. Entre la ciudad de Cali en el

Valle del Cauca y el paso de Beltrán en la zona del municipio de la Virginia en Risaralda, el río Cauca y sus afluentes pasaron de ser la metáfora de la reproducción de la vida a convertirse en el camino al Hades de los muertos.

Hoy esas orillas, ese paisaje exuberante ha cambiado de dueños. El desplazamiento de la guerra expulsó a muchos de sus habitantes de sus pequeños predios en las orillas. Las tierras, como en el caso de la zona de Beltrán, último paso en la ruta de los cuerpos mutilados, exhibe a un lado del río, un paisaje de cultivos a gran escala, industrializado, cultivos de cítricos y al otro lado hectáreas de tierra verde, donde pasen bajo el sol una que otra vaca. ¡Tanta tierra hermosa para unas cuantas vacas! El señor de esa tierra está preso, extraditado en los Estados Unidos por narcotráfico y por paramilitarismo. Pero el pequeño asentamiento humano que todavía vive allí ha aprendido con los años a no hablar más de lo necesario, a sobrevivir en medio de su humildad sabiendo que ese tramo esconde un retrato macabro de la sociedad: entre los rápidos de la corriente la tumba final de los cuerpos y a los dos lados del río una acumulación monumental de la riqueza en manos de muy pocas personas que no están allí. Cultivo industrial y tierra para el ganado: dos formas de concentración de la riqueza y radicalización de la pobreza.

Me pregunto si podrá el historiador engañar a Caronte encontrando algún elemento político y ético para su reflexión. El río como entidad acuática se convierte para la historia justamente en un *no-lugar* de la memoria. Precisamente es desde lo que fluye, desde lo que se hunde o lleva los cuerpos a parajes desconocidos: los cuerpos no identificados, los NN, los desaparecidos que aparecen convertidos en pedazos de cuerpo. Es a partir de esos elementos que podemos empezar a soñar un lugar que es también *no-lugar* para pensar la historia como lugar donde se producen víctimas.

El poeta, en este caso Eduardo Cote, es la voz que reconoce los restos de ese pasado. Su capacidad de “escuchar” le permite saber que entre las ramas respira un recuerdo. La memoria es así una respiración que sobrevive y proviene del pasado y que alguien con *una capacidad singular de escucha* y

en un momento singular de la historia puede reconocer esa fantasma de la víctima, entre las ramas. Ese planteamiento de que la memoria de las víctimas de la historia le hablan a quien se ha preparado para *escuchar* su llamado, nos alerta sobre que no todo pasado es memoria y que esa memoria no se dejará escuchar sino estamos preparados para ello.

Una de las cualidades del narrador es su capacidad de escuchar. En ese significativo ensayo llamado *El Narrador* Benjamin anuncia la baja cotización que tiene la experiencia de la escucha en el mundo moderno. Si en algún momento de la historia los soldados fueron héroes, lo que descubría Benjamin luego de la Gran Guerra, era el silencio que embargaba a quienes llegaban de los campos de batalla. “*En lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos*”²⁶¹ ¿A qué se debe esa mudez; esa imposibilidad de comunicar una experiencia? Hasta el siglo XIX los combatientes podían controlar el poder destructivo de sus armas, pero en el siglo XX con la bomba atómica el arma no fue solo capaz de destruir sino que representó devastación. En la guerra se esperan bajas pero en la devastación se espera que todos mueran.

A diferencia de la ficción que se construye desde la imaginación, la narración a la que se refiera Benjamin apela al testimonio de la experiencia y de esa manera busca realizar un acto de justicia desde la escucha y la narración. El testimonio viene de quien ha padecido la guerra: la víctima. Esa experiencia que se trasmite de boca en boca alcanza dos modelos arcaicos de narradores de experiencias: el marino mercante y el campesino sedentario. Llevado al caso colombiano: *el pescador y el agricultor*. Esos personajes, con el derecho para transmitir una experiencia, resultan ser hombres que tienen consejos para los que escuchan. En Colombia han sido los campesinos las víctimas mayoritarias, los indígenas y los afrodescendientes, la gente de la tierra, los pescadores de las orillas de los ríos.

El lenguaje es el lugar donde se produce esa acción de narrar. Una acción que no solamente persigue propósitos estéticos sino que ofrece una lección, una

261 BEJAMIN, Walter. Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Taurus. Madrid. 1991

enseñanza. En ese aspecto tenemos que quien cuenta experiencias, está interesado en dejar a quienes le escuchan, algún tipo de lección y de aprendizaje. Esa narración, en el caso de la historia que reivindica el autor, trasciende los límites de la ciencia social y se hace con un propósito de apropiación del trauma y de superación de las heridas.

“La historia no es solo una ciencia, sino no menos una forma de rememoración. Lo que la ciencia ha “establecido”, puede modificarlo la rememoración. La rememoración puede hacer de lo inconcluso (la dicha) algo inconcluso, y de lo concluso (el dolor) algo inconcluso (N 8,2)” (Benjamin, 2005: 473/474)

Los testimonios y la memoria aparecen como un espléndido dispensario de experiencias las cuales necesitan de sujetos con la capacidad de escucharlas. La narración resulta ser entonces el lugar donde transita la experiencia convertida en consejo, pero ese consejo solo funciona en cuanto existe una comunidad de individuos dispuestos a articular sus particulares vivencias en palabras. La narración testimonial que pasa de quien la cuenta a quienes la escucha no se agota en el instante que se trasmite la información, sino que puede mantenerse en el tiempo. De allí que la experiencia que trasmite el desplazado, el sobreviviente, necesita de alguien, de una comunidad, de una sociedad dispuesta a escuchar la experiencia del otro.

En el caso colombiano sesenta años continuos de violencia ¿han mejorado o por el contrario han reducido la capacidad de percibir el clamor de las víctimas por parte de la sociedad?; ese clamor que se traduce en un llamado de ¡BASTA YA!. De allí que una visible realización de justicia desde el lenguaje pase por que sean escuchadas esas voces, que la experiencia transmitida deje un sedimento ético y político y que esa sedimentación garantice una mínima reparación en las víctimas y deje abierta la posibilidad de una no-repetición de la experiencia dolorosa.

Iniciamos el capítulo con el poema de Eduardo Cote Lamus. El campesino muerto ha dejado un eco de su respiración en las ramas. El poeta con una sensibilidad especial para la escucha, detecta ese eco de su existencia, y echa a rodar a través del poema la rueda de la memoria. Igual pasa con el

historiador el cual se acerca al pasado dispuesto a dejarse transformar por ese momento de peligro desde el cual está instalando. Puede que ni el poeta o ni el historiador o el escritor testimonial estén en el momento de peligro que quieren recuperar, pero saben que hay un compromiso con esas víctimas que sí sucumbieron a los embates de la violencia.

9.5 La escucha como una manera de justicia

¿Cómo echar a andar la tómbola de la justicia desde la memoria? Lo primero será *sensibilizar al historiador en la escucha*. Así como el presente está asediado por intereses, la historia resulta también un campo de disputas. Lo que tiene el historiador ante sus ojos, no son solamente las fotografías, las estadísticas, las actas de defunción, los registros del pasado. Esos fueron los caminos para llegar a componer un fresco devastador: el de sucesivas oleadas migratorias del campo a la ciudad, huyendo de la guerra, de familias enteras en búsqueda de alguna oportunidad, que hicieron de provincianas localidades, ciudades urbanizadas en medio de problemas como la marginalidad y la falta de trabajo. Escuchar los testimonios de estas violencias hace parte de la ruptura con el cerco del silencio. Las experiencias de desplazamientos, de masacres, de intimidación pasaron de boca en boca como se mostró en los capítulos anteriores, nutriendo la pluma de las nuevas generaciones de narradores, de modo que precisamente esas voces fueran escuchadas.

En este sentido un documento de memoria como el “¡BASTA YA!” es un invitación a escuchar la voz de las víctimas, entendiendo que lo prioritaria para quienes estamos al otro lado de la barrera, relativamente protegidos de la guerra, sea *una educación en la escucha*. Es bueno decir que los colombianos han intentado este ejercicio de escuchar, pero que esa escucha ha sido repetidas veces rota. Son seis décadas de diálogos fallidos, amnistías truncadas, manifestaciones y pañuelos elevados al cielo, y palomas dibujadas en las paredes, publicidad alusiva al tema por todos los medios masivos de comunicación que han calado por unas semanas pero que han caído en desuso cuando el ciudadano sabe de un nuevo secuestro, de un nuevo

bombardeo, de un atentado donde queda victimizada la población civil. Eventos de memoria que acaecen preferiblemente en zonas rurales, son los que acentúan la distancia entre los grandes centros urbanos donde se toman las decisiones y las zonas rurales donde se padece la violencia. Es en ese punto de desencanto, de escepticismo donde aparece un olvido que toma la forma de taparse los oídos o los ojos y vivir encerrados en el mundo de los intereses particulares o sociales más cercanos. La forma que el colombiano tiene de enfrentarse a ese fenómeno de violencia en el que nació y que pareciera absorberlo, se llama “indiferencia”. La indiferencia es la manera que tienen los colombianos privilegiados de “escapar”.

A un observador extranjero le parecerá difícil o inconcebible entender cuáles son los mecanismos que le permiten al colombiano vivir, soñar, construir una idea de progreso para sí y los suyos mientras toda esta guerra sigue viva. Escapar por medio de la indiferencia le ha permitido al colombiano salir de vacaciones o como emigrante a otros lugares y soportar las preguntas, las alusiones, los comentarios de los otros. La indiferencia ha permitido que siga soñando con un futuro para sí y los suyos aunque a unos kilómetros de distancia haya algún factor que avive la guerra: una ruta para sacar droga o entrar armas, un territorio contralado por algún actor armado. De allí que la narración de la memoria sea una manera de luchar contra la indiferencia.

No hay crimen político a largo plazo sin la complicidad de la indiferencia. Karl Jaspers habla de la culpa moral de los alemanes que voltearon su mirada hacia otro lado. Marek, un sobreviviente del Ghetto de Varsovia plantea que Indiferencia y crimen son lo mismo. El ser humano es responsable del sufrimiento del mundo.

La indiferencia es una responsabilidad moral por ser una postura que le ha convenido a ese pequeño sector de la sociedad que maneja el país, porque en cuanto más población se hace indiferente unos pocos deciden que hacer con la guerra, con sus actores, con las mismas víctimas de la guerra. La indiferencia termina favoreciendo el discurso de la guerra pues ¿qué sería de Colombia sin guerra? Tendríamos que hablar de equidad, de redistribución y eso es precisamente aquello que la guerra ha postergado. A cambio, podemos

enseñar algunas cifras que evidencian la importancia de la guerra como modo de vida económico; una síntesis de cifras acerca de las consecuencias del conflicto y que se registran en el "¡BASTA YA!".

Entre 1958 y 2012 el conflicto armado ha ocasionado la muerte de por lo menos 220.000 personas, cifra que sobrepasa los cálculos hasta ahora sugeridos. Los paramilitares ejecutaron en mayor medida masacres, asesinatos selectivos y desapariciones forzadas, e hicieron de la sevicia una práctica recurrente con el objeto de incrementar su potencial de intimidación. Las guerrillas, por su parte han recurrido primordialmente a los secuestros, los asesinatos selectivos, y los atentados terroristas, además del reclutamiento forzado y el ataque a bienes civiles.

Con respecto a la violencia ilegal de miembros de la Fuerza Pública, se ha podido establecer con base en testimonios y en sentencias judiciales el empleo de modalidades como las detenciones arbitrarias, las torturas, los asesinatos selectivos y las desapariciones forzadas. Las razones que explican el origen de los grupos armados, así como sus intereses y referentes de actuación, difieren de un grupo a otro y cualquier intento de construir alternativas y salidas a la guerra ha de tener esto en cuenta.

De acuerdo con la investigación del Grupo de Memoria Histórica, entre 1958 y 2012, murieron 40.787 combatientes. Esos combatientes parecieran no tener voz, de lado y lado del conflicto fueron ellos los asesinos directos, los que simplemente se limitaban a cumplir órdenes. Combatientes del partido conservador conocidos como los "pájaros" quienes en los años cincuenta del siglo XX formaron grupos armados que asesinaban campesinos liberales y se apoderaban de sus tierras. Ejércitos de campesinos formados por los grupos insurgentes como respuesta a los "pájaros"; ejércitos de contra-insurgentes formados por los señores de la venganza para-militar. Ejércitos privados de los grandes capos de la droga, ejércitos del Estado-Nación. Entendiendo esa dimensión de los ejércitos se comprende no solo la injusta prolongación de la guerra, sino también como este se ha vuelto una manera económica de vida y para algunos, de enriquecimiento. Un ejemplo fueron los llamados "falsos

positivos”, escándalo que estalló en el segundo gobierno del presidente Álvaro Uribe. En los “falsos positivos” las brigadas de combate del ejército realizaron ejecuciones extrajudiciales de civiles inocentes que luego fueron presentados como insurgentes para así cobrar una recompensa ofrecida por el mismo gobierno.

Cuando se compendian las cifras que el conflicto armado ha provocado en Colombia se suman aproximadamente 220.000 muertos. “De estas muertes el 81,5% corresponde a civiles y el 18,5% a combatientes; es decir que aproximadamente ocho de cada diez muertos fueron civiles, y que, por lo tanto, son ellos — personas no combatientes, según el Derecho Internacional Humanitario— los más afectados por la violencia.” ()

El reloj de la violencia no letal registra, según datos acumulados, que entre 1985 y 2012 cada hora fueron desplazadas 26 personas en el país como consecuencia del conflicto, mientras que cada doce horas fue secuestrada una persona. El periodo 1996-2005 fue más crítico: una persona fue secuestrada cada ocho horas, y un civil o un militar cayeron cada día en una mina antipersonal. Estos datos convierten a Colombia en el segundo país, después de Afganistán, con mayor número de víctimas de minas antipersonas, y el primero a nivel mundial con la mayor cantidad de desplazados internos.

De las 1.982 masacres 12 documentadas por el GMH entre 1980 y 2012- los grupos paramilitares perpetraron 1.166, es decir el 58,9% de ellas. Las guerrillas fueron responsables de 343 y la Fuerza Pública de 158, lo que equivale al 17,3% y 7,9% respectivamente. Por otra parte, 295 masacres, equivalentes al 14,8% del total, fueron cometidas por grupos armados cuya identidad no se pudo esclarecer. Las veinte masacres restantes corresponden a acciones conjuntas de grupos paramilitares y miembros de la Fuerza Pública, o a acciones de otros grupos armados (agente extranjero o milicias populares). Esto significa que, aproximadamente, por cada masacre que perpetraron los grupos guerrilleros, los paramilitares efectuaron tres.

En los asesinatos selectivos documentados la tendencia es igual. Entre 1981 y 2012, 16.346 acciones de asesinato selectivo que produjeron 23.161 víctimas. De este total, 8.903 personas fueron asesinadas selectivamente por grupos paramilitares, lo que corresponde al 38,4%; 6.406, es decir el 27,7% de las víctimas fueron asesinadas por grupos armados no identificados; 3.899 o el 16,8% fueron víctimas de las guerrillas; 2.339, correspondientes al 10,1% del total de asesinatos selectivos, los causaron miembros de la Fuerza Pública; 1.511, es decir el 6,5% de las víctimas fueron asesinados por desconocidos, 1883 asesinatos, o el 0,4% del total, fueron el resultado de acciones conjuntas de grupos paramilitares y miembros de la Fuerza Pública; y finalmente 13 asesinatos fueron perpetrados por otros grupos. De los 27.023 secuestros reportados entre 1970 y 2010, las guerrillas son autoras de 24.482, lo que equivale al 90,6%. Los paramilitares han realizado 2.541 secuestros, correspondientes al 9,4%. Lo anterior significa que de cada diez secuestros, aproximadamente, las guerrillas son responsables de nueve y los grupos paramilitares de uno.

Con respecto a las desapariciones forzadas existe una notoria precariedad de información sobre los perpetradores. Sin embargo, de acuerdo con las denuncias de las organizaciones de Derechos Humanos y de familiares de desaparecidos, la presunta autoría de estas acciones estaría concentrada en la Fuerza Pública y en los paramilitares. De los 5.016 casos documentados por las organizaciones mencionadas, se logró establecer al presunto autor en solo 689 casos. De este total, 290 fueron desaparecidos por miembros de la Fuerza Pública, lo que corresponde al 42,1%; 246, lo fueron por grupos paramilitares, lo que equivale al 41,8%; 137 desapariciones, es decir el 19,9%, fueron atribuidas a otros grupos armados; y finalmente 16 o el 2,3% del total fue atribuido a las guerrillas.

En los 5.137 casos de daños contra bienes civiles documentados por el GMH, entre 1988 y 2012 las guerrillas fueron responsables de 4.322, lo que corresponde al 84,1%. Los grupos armados no identificados lo fueron de 308, o del 5,9 %; los grupos paramilitares de 270, es decir del 5,2%; los miembros de la Fuerza Pública fueron responsables por 182 casos de daños a bienes civiles,

equivalentes al 3,5%; las acciones conjuntas de dos o más actores del conflicto armado ocasionaron 49 casos, correspondientes al 1%; y otros grupos armados produjeron seis casos de daños a bienes civiles.

¿Cuál ha sido entonces el resultado de esta guerra? ¿De esta proliferación de ejércitos? Una sociedad represiva. Tanto es así que el 3.5% del gasto militar en Colombia se destina a la guerra. Anualmente son 10 billones de pesos, lo que equivale a 20.000.000 millones de pesos colombianos. Eso es incomparable al gasto que se hace en educación. Solo en el año 2009 el gasto militar fue del 3.7% del producto interno bruto, según el estatuto internacional de estudios para la paz, se utilizaron 10.055 millones de dólares o sea más de 19 billones de pesos en este rubro. En orden de gasto militar tenemos que Brasil ocupa el primer lugar, Colombia el segundo, Chile el tercero con 5.683 millones de dólares y México el cuarto con 5.490.000 millones de dólares. Solo por comparar a nuestro vecino más poderoso Brasil que tuvo un gasto militar, el mismo 2009 de 27.124 millones de dólares, mientras Venezuela lo redujo con 25% menos, ocupando el 5 lugar en América Latina en gasto militar con 3.254 millones de dólares, Argentina aparece en sexto lugar con 2.600.008 millones. Pero como bien lo señala el mismo informe El país de América Latina que más dinero destina a gasto militar con respecto a su Producto Interior Bruto (PIB) es Colombia, con el 3,7 por ciento, dos décimas más que Chile, que ocupa el segundo puesto por delante de Ecuador, con el 2,8; Brasil, con el 1,5; Venezuela, con el 1,4 y Uruguay, con el 1,3. Mientras en Colombia a la guerra se le dedica el 3.7% a la educación se le otorga menos de 1%

Lo más contundente es que el país de América Latina que más dinero destina a gasto militar con respecto a su producto interior bruto es Colombia, con el 3.7% tres décimas más que Chile. Luego de sesenta años de tener distintos tipos de enemigos: guerrillas liberales, insurgentes de izquierda, narcotraficantes, organizaciones paramilitares, el sector de las fuerzas armadas es el único realmente próspero, gigante por su tamaño y prometedor para quienes se enlisten en los caminos de la seguridad. Entre los años 2001 y 2012 pasaron de 300.000 miembros a 446.000, contando en palabras del propio presidente

Juan Manuel Santos de un presupuesto próximo a los 23,2 billones de pesos (unos US\$ 12.900 millones.²⁶² Siendo Colombia una nación de aproximadamente de más de 45.000.000 de personas, tenemos que por cada 99 civiles hay un efectivo.

Frente a esa realidad enmascarada por la guerra, el texto de Franz Rosenzweig cobra una particular vigencia: “*Por la muerte, por el miedo a la muerte, empieza el conocimiento del todo*”. ¿Debido a qué? Pues que la memoria aparece en el escenario de la violencia histórica ¿Pero qué hacer con ella? ¿Dónde ponerla?. No se trata simplemente de un objeto de culto, de exaltación, de análisis. Hemos entendido a lo largo de estas páginas que por el contrario puede ser un objeto que estorba y que resulta mejor olvidar mientras se reinicia la vida en un país, sepultando u olvidando aquellos malestares e injusticias que parecen quedar pendientes. En momentos parece mejor olvidar, pues nadie quiere ser recordado exclusivamente como una víctima de la violencia, como si los otros atributos de su existencia hubiesen desaparecido, sido mutilados y solo quedara brillando esa parte más dolorosa de sí.

De allí que un concepto como la memoria, deba ser transformado en otra afirmación: *Memoria es justicia*. ¿Qué implica este llamado en sentido filosófico? ¿Por dónde empezar a hacer justicia a través de la memoria? ¿Cómo se han relacionado los historiadores con ella en cuanto tienen la oportunidad de elaborar los relatos de la historia? ¿Cómo hacer justicia con esos 220.000 seres que fueron eliminados de la historia de un país, con esas vidas que no pudieron ser? ¿Cómo hacer justicia anamnética con todas esas víctimas? ¿Cómo se involucran las víctimas del pasado en el presente? Una clave es entender, como lo señala Reyes Mate, que “*en el terrorismo político, hay un daño personal (la muerte, el secuestro, la tortura, la amenaza, etc); hay también un daño público (el asesinato es negado en su derecho a la ciudadanía; la sociedad atravesada por la violencia queda fracturada y*

262-

http://dialogoamericas.com/es/articles/rmisa/features/regional_news/2012/05/29/feature-ex-3182

*empobrecida*²⁶³ Pensemos solamente en el daño público que indica Reyes Mate. ¿Cuántos ideales de inclusión, de paz, de justicia no fueron eliminados con la muerte de tantos líderes políticos, dirigentes sociales, sindicalistas? Cada uno de esos hombres y mujeres lucharon políticamente por un país, llevaban un país en su imaginación. Con el uso de la violencia contra ellos, la misma sociedad colombiana quedó signada por el pesimismo político, la desconfianza social, el temor a expresar cualquier disenso. Hizo carrera la noción de que por la fuerza las cosas se lograban imponer con mayor facilidad. La noción real y posible de democracia empobrecida.

El pesimismo político conduce a una sociedad a considerar que por las vías de la discusión y del debate no se llega a un punto mejor. El pesimismo no nos hace escépticos sino que nos convierte en descreídos. La desconfianza social fruto del pesimismo lleva a ver al otro, al próximo, al conciudadano, al que está en un partido diferente, en un grupo social distinto como un enemigo posible, agazapado en la sombra. La fractura y el empobrecimiento de la sociedad llevan a que sean unos pocos, los descendientes de esos mismos actores de la fuerza y del terror, quienes mantengan las posiciones de decisión. Por eso el trabajo de la memoria como justicia implica la sensibilización ante esas historias.

¿Y cómo aplicar esto a la realidad colombiana? El “¡BASTA YA!” es una memoria ejemplar, se trata del punto de partida para hacer justicia desde el lenguaje. Abordar el libro en su totalidad me parece que es *un deber de memoria* por parte de los académicos colombianos. Mi planteamiento entonces, consiste en que la memoria de la experiencia del conflicto colombiano, su expresión en lenguaje, es una posibilidad, la única, de reflexionar ética y políticamente nuestra historia. Independientemente de nuestra aceptación o consideración por el tema, nos encontramos ante una experiencia donde los reclamos de justicia, las increpaciones de las víctimas, se hacen desde ese lugar, invitando a una ruptura con la indiferencia.

263 MATE, Reyes, *Tratado de la injusticia*, Anthropos, Barcelona, 298.

En Colombia la violencia desde el conocimiento ha ido de la mano al privilegio de lo privado sobre lo público, o el prolongado dominio de un largo centralismo en el control político. La violencia simbólica a través del lenguaje de las palabras, de los gestos, de los silencios que califican o descalifican al otro por su condición de indígena, de sindicalista, de izquierda, de afro descendiente, etc., etc.

Pensar la memoria desde la justicia no es un asunto de abrir heridas y de escarbar en el pasado; se trata de un verdadero programa político que tiene que ver con la justicia como posibilidad de memoria. Un programa desde la justicia implica preguntarnos por cuales son los referentes, los paradigmas de los cuales participan y se adscriben las generaciones que se forman en el escenario de la educación. La generación de la cual hago parte encontró en la política de izquierda, de centro, de derecha, adscrita a un modelo de estado-nación construido en el siglo XVIII, el referente para su acción. Las narrativas de emancipación que nos distinguieron – la revolución cubana, la china, el Che, el modo de vida norteamericano-¿qué pasó con ellas? No afirmo que la capacidad de estos relatos por cohesionar a un cantidad amplia de personas haya desaparecido; simplemente quiero vislumbrar que existen nuevas memorias e imaginarios que incitan, que cohesionan, más allá de las fronteras del Estado- Nación. ¿Pero cuáles son los paradigmas, los referentes de las generaciones que en este momento pasan por la educación colombiana? ¿Qué han dejado treinta o más años de violencia continua? No quiero hablar a nombre de otros que desconozco. Mi hipótesis es que no hay ya paradigmas lo suficientemente fuertes y que justamente frente a esa ausencia, la memoria podría convertirse en una opción para la construcción de conocimiento, conocimiento de la memoria de nuestro largo sufrimiento, conocimiento ejemplar, que no sirva solamente para la victimización sino para la construcción de una experiencia histórica distinta.

Desde finales del siglo pasado la memoria está al orden del día. Y han sido precisamente las experiencias traumáticas del Holocausto judío, de las represiones producidas por las dictaduras en el cono sur del continente latinoamericano, de la guerra de los Balcanes, por solo traer unos ejemplos,

quienes pusieron al orden del día la necesidad de pensar el significado de la violencia, de la historia no desde los héroes o de los procesos históricos o económicos que precipitaban esos conflictos, sino desde las víctimas en el sentido más concreto de la palabra.

Lo interesante que se debe señalar, es que la idea de memoria *pasionis* o memoria del sufrimiento no es solo un concepto filosófico; se trata de una *experiencia-concepto* la cual pone al orden del día otro planteamiento: que la política no solamente se hace con los vivos o con los vencedores, sino también con los muertos, con las víctimas, con los perdedores, con aquellos cuyas vidas fueron prematuramente cortadas, cuyos proyectos de vida fueron eliminados. Esa consideración hacia un pasado fallido y cortado, esa idea de que eso quedó allí como una posibilidad rota pero no extinta, está planteando *una idea otra* de sensibilidad en el plano ético y político.

Si el primer planteamiento, consiste en que la memoria de la experiencia del conflicto colombiano, puede emerger como una posibilidad de ejemplo, desde el cual reflexionarnos ética y políticamente, el segundo planteamiento es que independientemente de nuestra aceptación o consideración por el tema, nos encontramos ante una experiencia donde los reclamos de justicia, las increpaciones de las víctimas, se hacen desde ese lugar.

9.6 La justicia desde la memoria de las víctimas

Como bien lo señala el texto, la tradición legalista ha tenido una profunda y larga historia en la sociedad colombiana. Esa tradición legalista se contrapone a repetidos incumplimientos en los acuerdos y en las reglas establecidas en determinados territorios y que han terminado favoreciendo la instrumentalización de la ley por parte de actores con intereses particulares bien concebidos. El legalismo también ha justificado toda clase de exclusiones sociales, ha favorecido la impunidad y reducido las demandas de los movimientos sociales. Frente al legalismo de la justicia colombiana se hizo dramático en el periodo estudiado por nuestra investigación lo que el ¡BASTA YA! denomina

*Las altísimas cifras en materia de impunidad y la enorme variedad de mecanismos de impunidad documentados por el GMH en relación con delitos de gran impacto como son las graves violaciones a los Derechos Humanos y las infracciones al Derecho Internacional Humanitario cometidas en el contexto del conflicto armado interno colombiano ilustran la precariedad del aparato judicial en materia de eficacia.*²⁶⁴

Si bien, como lo demuestra este trabajo de memoria histórica, el sector de la justicia colombiana a pesar de una cierta independencia con respecto a las otras ramas del poder público ha tenido que padecer la injerencia, la presión de sectores armados legales e ilegales, muchas de sus decisiones se han chocado con aquello que los autores llaman

*la existencia de un conjunto más o menos incoherente e inestable de órdenes jurídicos, algunos articulados a prácticas violentas y excluyentes, repartidos por el territorio nacional.*²⁶⁵

Pero luego de la síntesis de este trabajo considero que hay acá una perspectiva de memoria, y que esa perspectiva de memoria necesita de una perspectiva de justicia. Lo que detecta el documento, es que todo ese conjunto de principios que garantizan la justicia históricamente, han chocado con el ejercicio de la violencia, un ejercicio que cambia según el lugar que se ocupe en el territorio.

La idea de justicia que pervive en el BASTA YA, es una concepción anamnética de la justicia, la cual implica un problema de *responsabilidad*, de hacerse cargo del sufrimiento del otro, a través del tiempo y del espacio. Del tiempo como una historia de injusticias que ha ido galopando de generación en generación y un problema de espacio en la medida que pone al filósofo frente a un territorio concreto: el colombiano.

264 Basta Ya, p.197

265 Basta Ya, p. 198

Una expresión como ¡BASTA YA! implica de entrada una demanda imperativa de detener algo terrible. Ese algo terrible es una injusticia. De por sí es una expresión semejante a otras que expresan esa herida abierta de lo que es injusto: *no hay derecho, Nunca más, Basta ya* Se trata de afirmaciones que nos confrontan con una singularidad: la exigencia moral de parar. La expresión denota también un mandato: es el mandato de parar ¿por parte de quién? ¿del estado? ¿de la sociedad civil? ¿de las víctimas? Aquí hay también una muy interesante discusión de las víctimas: sean los muertos, o los sobrevivientes como parte integral de una sociedad civil indefensa que reclama una reparación que se realiza desde el ámbito de lo simbólico o lo inmaterial y que llamamos *justicia como memoria*.

Una suerte de pluralismo jurídico perverso, que se caracterizó por el desarrollo de justicias paralelas; así, en las zonas afectadas por el conflicto armado se imponía la justicia guerrillera o antisubversiva y en las zonas urbanas el régimen de excepcionalidad ya descrito desplazaba a la justicia penal ordinaria imponiendo, de forma recurrente, sanciones más gravosas y desconociendo los derechos políticos y sindicales²⁶⁶

Cuando se empieza a hacer público el concepto de memoria este no aparece como balance y como resultado posterior al conflicto, sino que emerge como denuncia, manera de expresión de una sociedad que está hondamente fragmentada. Cuando ese concepto de memoria se hace público, en el sentido que el estado reconoce la importancia de reconstruir los hechos por medio de las víctimas es porque hace carrera una “ley de víctimas” donde las demandas de tierra, verdad y reparación se alzan en la voz de los activistas de Derechos humanos, de distintos sectores políticos y sociales, pero sobre todo de quienes han padecido la violencia de manera más fuerte. Es que luego de dos décadas de guerra el impacto sobre la población civil, la clase política y económica, la misma fuerza pública no se podía obviar al silencio o reducirlo a los límites de la nación. El papel central de las víctimas y de la memoria en el mundo actuó como una bola de nieve que penetró en Colombia. Los tres tipos de víctimas que hemos señalado en la presente investigación: el desplazado, el

266 Basta Ya, p 201

secuestrado, y la víctima de la violencia contra-insurgente fueron emergiendo progresivamente, en especial éste último que por años y como lo afirma el informe:

*fueron puestas muchas veces bajo el lente de la sospecha, se establecieron en general jerarquías oprobiosas según el victimario, que tuvieron como correlato la eficacia o la desidia institucional, la movilización o la pasividad social.*²⁶⁷

A pesar de los motivos diferentes que llevan a los victimarios a su acción, todas las víctimas comportan un universal moral: el daño que se le haga a una persona, el cual es un daño que se le hace a toda la humanidad. Y también la justicia que se haga con por lo menos una víctima, es un triunfo de verdad que comparte la humanidad entera.

En el caso de estas últimas víctimas, las del paramilitarismo, la injusticia adquirió unos grados de complejidad y de negación de la humanidad, pues los actores armados dosificaron las formas de producir violencia, pero también dosificaron las formas de sevicia. Dosificar la sevicia les permitió que por años actuaran en las zonas rurales, en el campo colombiano con una relativa libertad, pues quienes vivían en las ciudades no alcanzaban a percatarse del hilo conductor, de las articulaciones de lo que estaba aconteciendo allí. Fue injusto que por años apenas se alcanzara entender la lógica de lo que allí estaba operando tras esa “guerra sucia”

*“...el control de territorios y el despojo de tierras, el dominio político electoral de una zona, la apropiación de recursos legales o ilegales. La victimización de las comunidades ha sido un objetivo en sí mismo, pero también ha sido parte de designios criminales más amplios de los actores de la guerra.”*²⁶⁸

La presencia verificada de agentes del estado resulta algo inquietante en la historiaria del conflicto colombiano. En Trujillo, en el norte del Valle del Cauca, entre 1988 y 1999 existió convergencia de narcotráfico, grupos paramilitares y

267 Basta Ya, p.13

268 Basta Ya, p. 14

fuerza pública. En “El Salado” en el Carmen de Bolívar el proyecto paramilitar y los poderes locales estaban asediados por la guerrilla. El asesinato de funcionarios judiciales en el año 2007 puso al desnudo la victimización de los funcionarios de la justicia , mientras que el informe sobre Bojayá puso al desnudo la guerra por el territorio entre los paramilitares y la guerrilla.

A lo largo de 50 y más años los principales motivos de la guerra se han ido sumando. Primero fue el control del territorio, la guerra bipartidista, luego la guerra contra los grupos insurgentes, después la guerra contra el narcotráfico, luego llegan otros problemas que han suscitado violencia: la explotación minera y de energía, los modelos agroindustriales.

Cada caso emblemático de violencia visualiza la emergencia de un tipo de injusticia. El campesino sin rostro, del que apenas tenemos noción de su aliento ¿podrá tener algo de paz luego de este recorrido?

Si en los antiguos, el eje de la justicia giraba alrededor del *ser virtuoso*, en los modernos el eje consistía en *el deber ser* y en los contemporáneos nos encontramos con un eje que se llama *la responsabilidad que se hace cargo del otro*, incluido ese otro que ya no está en el espacio pero que ocupa un lugar en el tiempo y del que apenas el historiador capta el susurro cuando lo escucha respirar en las ramas. Posiblemente la justicia de la memoria consista en responsabilizarse de esa respiración que más allá del tiempo, clama por una redención mínima a través del recuerdo.

Responsabilizarse del recuerdo del *otro* es un trabajo que implica un construir espacios para la recordación. El recuerdo de las víctimas de las violencias pasa por hacerle justicia hermenéutica a los relatos, no solamente por medio de la escritura también por los rituales, por las rutas , por los paisajes, por las fotografías, por las pinturas. Como bien lo documentan las investigaciones del Grupo de Memoria Histórica en algunos de los poblados que fueron más afectados por las arremetidas de la guerra, sus habitantes se han ideado prácticas de recordación. Por el río Cauca se realizan peregrinaciones donde familiares y amigos evocan a sus seres queridos, le cuentan con su presencia a los que están en las orillas, el drama que vivieron. Se trata en este caso de

un trabajo educativo por medio de la memoria. En el municipio de Trujillo, en el norte del Valle del Cauca, una de las regiones más afectadas por la violencia, la comunidad religiosa y la sociedad civil han diseñado un Museo-cementerio de la memoria que sirve como lugar de recordación pero también como centro cultural.

9.7 Entre el olvido y la memoria

¿Estamos obligados a hacer memoria de las situaciones dolorosas? ¿No podemos darnos la oportunidad del olvido para así empezar una nueva vida por fuera del resentimiento, de los recuerdos punzantes que nos atenazan del pasado? ¿Tienen la víctimas de la violencia, la obligación de ser unos guardianes del dolor?

En “*Contra la memoria*” David Rieff propone una polémica acerca del papel de la memoria en la sociedad contemporánea. Dice para explicar la manera que las civilizaciones están sujetas a los límites de su propio tiempo, que muchos de los motivos que llevaron a la acción a civilizaciones de la antigüedad, hoy prácticamente se nos presentan como incomprensibles a los ojos de nuestro tiempo. Podemos todavía conmovernos con *La Ilíada*, pero los motivos de esa guerra no son aceptables a ojos de nuestro tiempo. De una cultura como la griega han persistido unas cuantas obras, unos cuantos fragmentos, pero “*La mayoría de las civilizaciones, y el arte y el pensamiento que engendran, desaparecen mucho más pronto.*”²⁶⁹

A Rieff le llama la atención como en la contemporaneidad las naciones reescriben su memoria colectiva. Eso manifiesta que estamos mucho más cerca del influjo del mito, de la ideología, de la política que de la misma historia en cuanto interpretación científica. Lo que, a lo largo de nuestra investigación con respecto a la memoria histórica, hemos llamado el ascenso de la subjetividad y del testimonio, puede ser visto como “identificación y proximidad

269 RIEFF David, *Contra la memoria Debate*, Barcelona, 2012, p.27

psicológica, en lugar de precisión histórica”²⁷⁰

Para el autor, ni la memoria colectiva, ni tampoco las formas colectivas que se recuerdan corresponden necesariamente a los hechos. Hay mucho de política y de ideología de por medio. EL concepto de memoria colectiva en manos de las naciones y de las comunidades es “selectiva”, y es un asunto de intereses, como consecuencia ha terminado inclinándose o teniendo como desenlace más la guerra que la paz, *“al rencor más que a la reconciliación y a la resolución de vengarse en lugar de obligarse a la ardua labor del perdón”*²⁷¹ Como ejemplos expone la inspiración para las masacres de los años noventa en Yugoslavia teniendo de justificación en el tiempo el año de 1453, fecha en que la Constantinopla cristiana quedó en poder de los musulmanes otomanos.

Al final de las guerras resulta difícil distinguir quien realmente es el vencedor. Objetivos virtuosos como la verdad, la justicia y la paz se vuelven prácticamente incompatibles cuando se quiere llegar a unos mínimos acuerdos que garanticen detener la violencia. La rememoración puede pasar de ser un imperativo moral a convertirse en un obstáculo para la misma paz.

No se puede equiparar la memoria individual a la memoria colectiva. El olvido individual puede ser fruto del envejecimiento o de la superación voluntaria de las heridas de un trauma personal, pero ese olvido no se entiende de la manera lamentable con la cual se califican los llamados olvidos de la memoria colectiva. *“La falta de rememoración colectiva a menudo se presenta como si fuera una incitación al desastre moral o político”*²⁷² ¿Hasta qué punto esa memoria colectiva la cual hoy es enfatizada como un deber puede ser solamente una ilusión, una ilusión quijotesca y peligrosa? Si bien en la segunda mitad del siglo XIX la memoria colectiva pareció ser un patrimonio cultivado por el estado-nación moderno, en el momento actual la memoria ha dejado de ser un patrimonio exclusivo del estado y pasó a convertirse en un lugar de disputa de grupos étnicos, religiosos, sexuales, culturales que ponen en tela de juicio el dominio tradicional que impuso el estado desde su propia historia. Cuando al

270 RIEFF, D, opcit,p.31

271 RIEFF D,opcit,p.37-

272 RIEFF D,opcit,p.49

interior de las naciones se ha vivido en un estado de guerra que ha dejado profundas cicatrices ¿hasta qué punto las políticas públicas de recordación pueden asegurar el perdón? La tesis de Rieff consiste en que “recordamos en cuanto individuos, no como colectividades”²⁷³ , agregando a esto que tampoco perdonamos de manera colectiva o desde el estado daños como el secuestro, el asesinato, el desplazamiento; ellos solo se perdonan individualmente por una decisión de quienes lo han padecido directa o indirectamente.

Lo anterior lleva a Rieff a considerar que la construcción de una memoria colectiva no es garantía de paz. Gracias a la violencia la sociedad queda fracturada y empobrecida. En Colombia luego de casi sesenta años de lucha contra el Estado, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia no han atacado solamente al estado, como bien lo muestra el documento del ¡BASTA YA!. En su proyecto han tenido unas víctimas colaterales, una sociedad civil, poblaciones campesinas enteras. No solamente las élites políticas y económicas de la nación han sido víctimas de la extorsión y del crimen, también la población campesina, la población afrodescendiente e indígena se ha visto afectada por sus decisiones de guerra, como bien se evidencia en el combate entre guerrilla y paramilitares alrededor de la iglesia del municipio de Bojayá, donde decenas de mujeres y de niños murieron carbonizados por el disparo de una pipa de gas sobre la iglesia. ¿De qué eran responsables esas personas? ¿De indiferencia, de complicidad con los paramilitares? No, simplemente estaban refugiados en el lugar que simbólicamente y estructuralmente les ofrecía mayor seguridad. ¿Cómo recordar esos sucesos sin que la sangre se caliente, sin que la indignación y el deseo de venganza se haga patente en algún sobreviviente? La tesis central de Rieff consiste en que *“la salud de las sociedades y de los individuos no es su capacidad de recordar, sino su capacidad para finalmente olvidar”*²⁷⁴ La paz y la justicia no van de la mano tan fácilmente como cierto abuso de la retórica parece afirmarlo.

En este momento la sociedad colombiana se encuentra en un punto crucial: ¿qué deben dar los guerrilleros fuera del retiro de la vida armada en beneficio

273 Rieff,D,opcti.p.59

274 RIEFF, David,opcit,p.68

de la paz? Pero también la pregunta está dirigida a la misma sociedad, a las fuerzas armadas, a las mismas víctimas ¿qué tanto están dispuestos a deponer de su resentimiento, de la venganza o la ofensa con quienes han podido en algún momento de la historia ser sus victimarios? ¿Cuánto de olvido se puede necesitar para la redimensión de una nación?. Rieff, recordando a Czeslaw Milosz señala que es posible que no haya otra memoria que la memoria de las heridas, y por lo tanto esa memoria se puede transformar en un peligroso oculto del sufrimiento personal. ¿A dónde puede llevar eso? De allí que partamos de una distinción importante entre el deber de la memoria y el trabajo con la memoria. El deber de memoria llevado a la literalidad puede convertirse en un culto de la no cicatrización, de la herida permanente, mientras que un “trabajo con la memoria” es una forma de conocernos, de explorar nuestros sentimientos como sujetos y como grupo humano. Los recuerdos más amargos aumentan la sensación de diferencia y de aislamiento con respecto a los otros, mucho más que la posibilidad de salvar esas diferencias. Los recuerdos dolorosos conservan una vigencia en el tiempo que hace de estos profundamente intensos. Rieff tiene presente que recordar demasiado bien, con una clara intensidad debe también preocuparnos. Algo de olvido del sufrimiento parece necesario para construir un ambiente de paz. La cura de la guerra no está en el perdón; las tendencias agresivas siguen allí hoy presentes en las seres humanos y no es posible garantizar que no puedan emerger.

En la misma línea de Rieff se encuentra Joan Carlos Melich quien considera que la memoria no es solamente recuerdo. Ella también tiene un componente fundamental de olvido. El olvido en ningún momento pretende acabar con la memoria, sino que muestra o deja latente su propia posibilidad. Recordar todo es un peso terrible, que nos haría máquinas o sujetos semejantes a Funes el Memorioso. Hacer uso de la memoria es también hacer un uso de la posibilidad del olvido.

En conclusión y para finalizar este trabajo, consideramos que el deber de memoria, es una posibilidad ética y política de hacer visible por medio de lo simbólico, *aquellos otros que ya no están*. Se le puede sumar a eso que las generaciones del presente puedan entender lo que llevó a la muerte, al exilio o al desplazamiento a quienes les precedieron. Esa memoria puede mantenerse

como referente, como homenaje, como sentido mientras vivan los últimos testigos y sobrevivientes. En el extremo de ese panorama están quienes apuestan por la memoria como una especie de religión civil a la cual se le han adscrito buena parte de los estados-nación occidentales. La pregunta es si más allá de los monumentos, de los libros, de los documentales, de los memoriales, de los museos, de los días de la recordación ¿quieren recordar las víctimas?. La obligación de recordar llevada al extremo pasa las cosas de blanco a oscuro. La obligación es un llamado a que no seamos indolente, pero la obligación no puede conducir al sometimiento, a la anatematización del olvido. La memoria permite identidad, madurar la conciencia de una sociedad y de unos individuos, pero el olvido también nos aligera, y una dosis de olvido nos permite también despertar a una vida que no esté tan cargada de malos recuerdos. La responsabilidad con el otro no versa únicamente en el llamado a recordar la afrenta, a recordar el sufrimiento, tiene también que ver con suministrar razones para limitar el odio y la venganza y eso es algo que lo puede hacer la memoria que realiza justicia desde el lenguaje.

La justicia es un ideal que guía las acciones de reparación, no solo de los daños materiales sino de lo que no se puede reparar pues fue dañado de forma irreparable. Si para reflexionar acerca de la injusticia requerimos hablar de los daños que causa la acción violenta, esa reflexión está en la obligación también con *los otros afectados* de pasar a buscar maneras que reparen los daños causados por la misma violencia. El hambre, la destrucción de las infraestructuras privadas y públicas, el desempleo originado en el desplazamiento o por el cierre de lugares de producción se reparan a través de los decretos de justicia y de paz, pero la muerte y el sufrimiento generados por la violencia plantean la necesidad de una conciencia y una aceptación de la responsabilidad que tienen, por un lado los propios victimarios, pero también de la responsabilidad de los que hemos cultivado la indiferencia. Victimarios e indiferentes terminan haciendo parte del mismo carruaje que ha sido responsable con los pisoteados por el carruaje de la historia.

La vida que fue destruida no puede levantarse, volver atrás y ser restituida. Igual el miedo, es un daño irreparable pues queda gravitando en el interior de las víctimas, de los sobrevivientes, de los ciudadanos que han contemplado el

estallido de una bomba, que han visto una masacre, que han tenido que salir huyendo por la presencia de gentes armadas. ¿Qué significa hablar de justicia frente a esos daños irreparables? Con todo aquello que se pueda reparar debemos garantizar las condiciones para que los campesinos regresen a sus tierras²⁷⁵ y habrá que acudir al expediente de la memoria, al testimonio escrito, a la reflexión filosófica, a los museos, a los desfiles, al arte, para garantizar alguna forma de rememoración. Desde la escuela los niños pueden ir conociendo no solamente a los padres fundadores de una nación, sino que se pueden realizar juicios morales acerca de la injusticia.

Pero en sociedades como la colombiana, donde la democracia es una palabra más que una realidad, debido a que la estructura política y económica que favoreció la violencia continúa viva y muchos de los victimarios siguen ocupando lugares importantes en las decisiones públicas, el olvido social favorece una complicidad con la injusticia. Por eso para los sobrevivientes y las víctimas, el reconocimiento de su valor es una cuota importante, es una forma de dar importancia a personas que se les negó la ciudadanía por medio del asesinato, de la tortura, de la pérdida de su familia, de su comunidad, del “desplazamiento forzado”. El ciudadano ya no puede ser solamente aquel que logra la mayoría de edad, aquel que vive en la ciudad o que tiene un trabajo o que participa de las dinámicas del consumo. Hay que reconstruir una nueva idea de ciudadanía a partir de quienes fueron expulsados de la dimensión ciudadana debido a la injusticia. Se trata de pensar una dimensión de la ciudadanía lo menos excluyente posible.

9.8 El victimario entre la culpa y el perdón.

En páginas anteriores de la investigación hemos afirmado que durante décadas el interés mayor giró alrededor del victimario dejando en una zona gris a la víctima. Como bien lo han señalado documentos de investigación Pero si hoy y gracias al giro de la memoria las víctima aparecen no solamente en el plano de la reparación sino de la investigación y de la reflexión, no se puede pensar

²⁷⁵ Las comunidades de paz formadas en Colombia son una muestra del regreso

que un giro completo de la historia se haga recuperando solo a las víctimas; también hay que pensar la pregunta acerca del lugar de los victimarios en la historia. ¿Todo acaba con su muerte, con su condena, con la vergüenza pública debido a su papel criminal? Para las asociaciones de víctimas, para la misma justicia penal puede bastar con un castigo ejemplar, incluso basta con la existencia de un “*chivo expiatorio*” en prisión aunque no se trata de culpable; ese fue el caso de la bomba al Club El Nogal en Santafé de Bogotá donde resultó condenado un ebanista, el señor Fernando Arellán²⁷⁶ con la pena de cuarenta años de prisión por terrorismo, homicidio agravado, rebelión y daño en bien ajeno, por transportar los explosivos en una “chiva”²⁷⁷ ¿Pero todo termina con el castigo?. Si bien este no ha sido el asunto central de la investigación resulta erróneo pensar que el victimario no tenga más camino que la cárcel. Para la justicia penal lo importante es el cumplimiento de la pena. Si es posible la cadena perpetua o la pena de muerte. En cambio desde nuestra perspectiva, una recuperación real del victimario pasa por el cambio moral de este. Ese cambio se consigue a través de la elaboración de la culpa y pasa por el reconocimiento de que se le arrebató la vida a una persona.

Los victimarios excusan el crimen a nombre de una identidad nacional, de una clase social, de una etnia, de una religión; pero a pesar de todo cometen un crimen; matan a una persona a nombre de un ideal, de una motivación altruista. En el conflicto colombiano se ha matado a nombre del sueño revolucionario, pero también por el temor y el odio con las posturas y los discursos revolucionarios. Tras de esas muertes *otros*²⁷⁸ se han beneficiado o han sido cómplices de esas muertes, de esos desplazamientos, en el caso de los políticos y de los empresarios que han protegido a organizaciones paramilitares, que se han prestado a brindarle su apoyo, que han recibido

²⁷⁶ <http://m.eltiempo.com/justicia/soy-inocente-de-este-caso-arellan-acusado-de-la-bomba-del-nogal/9354566>

²⁷⁷ Vehículo movido por caballos que se usa en Colombia para transportar mercancía en las ciudades.

²⁷⁸ El presente es apenas uno de los casos de políticos y hombres de empresa a los cuales se les han encontrado sus vínculos con el paramilitarismo. <http://www.semana.com/opinion/articulo/senador-habib-paramilitarismo-columna-coronell/362264-3>

dinero o tierras o privilegios por el silencio, o por su abierta colaboración con ese tipo de organizaciones. El cuestionamiento en la línea de análisis desarrollada acá, está en el uso de la violencia con el propósito que sea. Pero cuando se produce el arrepentimiento, este no se ofrece con respecto a las ideas por las cuales se lucha, sino con respecto a las personas que fueron sacrificadas. El arrepentimiento no se refiere a ideas sino a actos. Reconocerse culpable y reconocer que se ha realizado un daño a personas y que en esas mismas acciones el victimario se ha dañado a sí mismo, puede ser un momento nodal de cambio. Hay que demostrar que se ha quedado disminuido, afectado moralmente. Por eso el victimario tiene que reconocer la autoridad de la víctima para salir del hoyo. Eso prueba la diferencia del reconocimiento verbal al reconocimiento de corazón. Luego del arrepentimiento podrá venir la solicitud del perdón.

El perdón es siempre gratuito pero no gratis. El perdón es, recordando a Derrida, aquello imperdonable que se puede perdonar. El perdón es un gesto generoso sin contrapartida el cual solamente puede otorgar la víctima ¿Pero qué significa pedir perdón? Significa reconocer la ofensa. El perdón político consiste en solicitar de la víctima una segunda oportunidad. Lo más obvio consiste en tratar siempre a quien ha cometido un crimen como un criminal. Alguien incapaz de realizar otro tipo de acción, reducirlo por siempre a la faceta de un criminal.

Pero cuando el criminal pide el perdón está solicitando una segunda oportunidad de reingresar a la ciudadanía, lo que implica poder ver a la víctima como a un ser humano y no como el enemigo acérrimo que debe desaparecer. Por eso cuando la víctima otorga el perdón, está salvando al victimario, permitiendo que afloren otras posibilidades ocultas por la tristeza y por la rabia, posibilidades que han quedado reducidas a causa del prolongado resentimiento y enterradas bajo a espera de la justicia. Así como la sociedad queda empobrecida por el daño realizado a las víctimas, también la sociedad queda empobrecida cuando se priva también del victimario. La idea es que al final el último retorne, verdaderamente arrepentido, a la sociedad que le ha condenado

Hacer justicia a la sociedad significa reparar los daños, restañar las fracturas, recuperar para la sociedad a los expulsados por la violencia. En Chile y Argentina se hablaba al final de las dictaduras y al inicio de la democracia, de una reconciliación entre el Estado y las víctimas. En el caso colombiano no se trata apenas de una reconciliación que tenga de supuesto el olvido. Se trata de que los victimarios reconozcan su responsabilidad, o su culpa en esta historia y que puedan colaborar en la construcción de una sociedad distinta. El que ha sido indiferente tiene también su propia responsabilidad por haber guardado silencio, por haber desconocido lo que pasaba, por haberse creído al margen. El que se ha beneficiado del desplazamiento, del secuestro, de la eliminación del otro, posiblemente no sea el victimario de manera directa, tal vez se considere inocente o libre de culpa, pero también ha sido al lado del poder de los victimarios, a la sombra de sus privilegios que una nación ha prolongado y continuado la historia de la injusticia. El escéptico podrá decir ¿pero qué historia de la humanidad no está atravesada por el dolor, por la desigualdad? Eso podrá ser cierto, pero lo que no es cierto es que la vida de una nación tenga que estar por siempre sometida a un *fatum* de injusticias y no se puedan construir decisiones alternas, que luchen por cambiar el sino de la historia; una historia que no puede ser continuación de lo mismo, sino que apoyada en la memoria, rehace la manera de contar los procesos inscritos en el tiempo.

CONCLUSIONES

EL HISTORIADOR COMO CRONISTA DE LOS VENCIDOS

He mostrado a través de esta investigación que la historia necesita ser pensada por el filósofo desde la orilla de los vencidos lo cual significa que las identificaciones producidas por el historiador sus afinidades, sus empatías están con aquellos sujetos y aquellos discursos borrados o apropiados por quienes marchan en el carruaje de los vencedores, mientras en el otro extremo, están los receptores de ese discurso, quienes lo reciben para tomar conciencia de su pasado y así transformar su presente.

La figura del cronista que hemos querido proponer en nuestra investigación no es la del historiador tradicional que distingue entre los pequeños y entre los grandes acontecimientos. El pensador de las víctimas no valora al príncipe por encima de otros actores de la historia. Rememorar *exige una redención integral del pasado*. Lo bueno y lo malo, lo grande y lo pequeño. Basta con el olvido del

sufrimiento de un solo ser humano para que la posibilidad de liberación fracase.

El cronista anticipa el juicio final.

El historiador propuesto en *Las Tesis* de Benjamin no distingue entre pequeños y grandes acontecimientos cuando se trata de confrontarlos con la verdad. El cronista reivindica el peso que lo pequeño y lo anónimo pueden llegar a poseer. En esto, reposa una de las más profundas diferencias, entre lo que se conoce como memoria frente a ese otro discurso establecido y canonizado que es la historia.

Afirmar que *el historiador benjaminiano es el cronista de las víctimas*, implica poner en la escena un lugar intempestivo para el pensamiento filosófico ya que al poner al día esta novedad, la memoria se convierte en la figura señera de una nueva tradición. El cronista acoge la voz de los vencidos; en otros casos el mismo es un vencido. Esta es una voz particular, porque desde la memoria recoge las leyendas, los cantos, la experiencia donde se consigna este dolor que se puede traducir en acción política, justamente aquellas voces que Hegel no valoraba.

La memoria depositada en la crónica es la respuesta a una injusticia. La injusticia ha generado un sufrimiento que resulta condición de toda verdad. Con aquellos a quienes se les ha cometido una injusticia tenemos una responsabilidad de tipo histórico. Esa responsabilidad nace de frecuentar autores que han captado la relación entre la justicia y la memoria. De allí que la memoria tenga dos propósitos: ser forma de *conocimiento* y de *transformación* política. Esto de inmediato nos conecta con el papel que cumple un cronista: lo que rescata, lo que cuenta, lo que recuerda es conocimiento, pero un conocimiento que sirve en la lucha política de las víctimas que la historia arroja a su paso.

Experiencias de sufrimiento producen historiadores que muestran el reverso de acciones que son calificadas como puntos elevados para la civilidad y que en su base son sostenidos por muertos. No hay disculpa para el olvido en términos históricos. La interpretación de la historia debe incluir las acciones que durante largo tiempo han sido vistas como un *continuo* de normalidad, donde ha primado la injusticia.

El relato configura o constituye un tipo especial de territorio de experiencias sobre el que se asienta la temporalidad de la historia. El ser humano expresa su persistencia ante la muerte testimoniando su vida gracias al relato. Pero resulta que la voz del testimonio, es una voz en apariencia *de segunda mano*, un género que ha contado tradicionalmente con poca prensa. A su favor tenemos que el testimonio nos confronta con la pregunta ¿qué es aquello que de verdad resulta importante para contar? El testimonio nace de una interioridad que se encuentra lastimada, una voz que regresa con vida del lugar que nadie ha regresado con vida.²⁷⁹ Quien testimonia es un testigo, un superviviente.

Ahondar en el testimonio de la víctima es ir en sentido contrario de la universalidad del historicismo e iniciar el viaje desde lo grande a lo pequeño; allí donde están las flores que fueron pisoteadas para favorecer su paso al tren del progreso. Esas flores pisoteadas son las que interesan al pensador de la memoria. ¿Qué tan fiables son esos testimonios para validarlos en la historia?

279 Está viva la polémica acerca del valor de verdad del testimonio que presenta la víctima. En el modelo de justicia dominante el testimonio de sufrimiento está viciado por la subjetividad. Ver: VALLINA, Cecilia. *Crítica del testimonio: ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora. 2009. SARLO, Beatriz. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2007.

A esto Agamben sugiere que “[...] tomar en serio el enunciado yo hablo significa de hecho dejar de pensar el lenguaje como comunicación de un sentido o de una verdad de un sujeto que aparece como titular y responsable de ellos; significa más bien considerar al lenguaje en su puro tener lugar y considerar al sujeto como la inexistencia en cuyo vacío prosigue sin tregua el difundirse indefinido del lenguaje”.²⁸⁰

No se trata de la tradicional autoridad de quien habla –el escritor, el autor- sino de la experiencia que trasmite este, como experiencia merecedora de ser conocida por las generaciones posteriores. La pregunta de Foucault acerca de ¿quién habla en un testimonio? conduce a que la escritura se vea a sí misma no solo en función de la estética sino de una ética inmanente en la elaboración del texto. “Testimoniar significa ponerse en relación con la propia lengua en la situación de los que han perdido”²⁸¹

Los testimonios nos remiten a una forma determinada de contar la historia. Quien testimonia tiene un recuerdo que puede ser escuchado pero no necesariamente creído. El testigo agrega a la historia elementos fácticos, subjetivos, inéditos y dolorosos. Los testigos son “el resto” de Auschwitz; no son ni los muertos, ni los supervivientes, ni los hundidos ni los salvados, sino lo que queda entre ellos”.²⁸² Su carga comunicativa se encuentra atravesada por *el aquí y el ahora del sufrimiento* que ha visto, pero también padecido. De ese *resto* está compuesta la memoria como filosofía, un manojito de flores filosóficas maltrechas, de las cuales el filósofo, como cronista de las víctimas, ofrece su testimonio reflexivo.

280 AGAMBEN, Giorgio. Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo, Homo Sacer III. Valencia: Pretextos. 2002, p.147.

281Ibid., p.169.

282Ibid., p. 171.

Hoy el futuro está achatado. Nadie en su fuero interno se toma en serio el mañana. El sacrificio se hace a nombre de un futuro próximo. La planeación del futuro resulta un asunto de intereses. La guerra, las medidas de Estado, los crímenes políticos, tienen como lugar un presente en donde cada contrincante realiza como en un juego de ajedrez, algún tipo de movimiento conducente a un fin futuro. Quien hace movidas con el futuro visualiza unos resultados, estando dispuesto a asumir, más no necesariamente a pagar los costos de su movimiento. La *preparación* del futuro nos pone ante el orden de lo que hay por hacer, de lo que se debe construir. Para Hegel la historia era una gran mesa de sacrificio donde hombres y mujeres concretos son sacrificados a nombre de algún propósito ubicado en el futuro, pero que se padece o se vive en el ahora. Las mentes contemplativas no lo realizan, ya que este es un trabajo para el hombre de acción. “[...] El hombre de carácter, el hombre de acción, es un ser de espíritu mediocre.”²⁸³ Quien narra el futuro entra en el territorio de la literatura de *ciencia-ficción* o en el camino de una profecía que toma la forma del marketing político. Tenemos entonces una propuesta distinta: la historia no puede ser más una mesa de sacrificio; la historia puede ser el límite para constituir una propuesta de tiempo distinto al *continuo de la injusticia repetida*. Este nuevo tiempo se encuentra atravesado por una narrativa testimonial que asuma un compromiso de justicia con aquellos pasados olvidados.

En la expresión *responsabilidad histórica* se cristaliza la articulación entre el individuo (historiador) y la sociedad (lectora de la historia). El historiador tiene un compromiso moral excepcional con aquello que fue, con los desastres, con las víctimas que a nombre de la historia produce el pasado. Tanto las víctimas

283 DOSTOYEVSKI, Fiódor. *Memorias del subsuelo*. [Tomado de internet el 25/05/2010]. <http://www.librosgratisweb.com/html/dostoiewski-fedor/memorias-del-subsuelo/index.htm>

de los Campos de Concentración de la maldad nazi, como las víctimas de la esclavitud negra y de la servidumbre indígena se nos aparecen hoy, como fruto de una razón histórica que *excluye e incluye*, salva y condena a nombre de unas metas superiores, -casi siempre ideales- de civilización y de progreso.

El huracán del progreso, el cual contempla aterrado el ángel de la historia, arrastró pueblos africanos y americanos, se llevó con su fuerza a millones de ciudadanos europeos durante la Segunda Guerra Mundial. Por eso con sus alas imposibilitadas para replegarse el ángel no tiene otra opción que la de contemplar aquellas ruinas, aquellos desechos, aquellas víctimas que la misma historia acumula. El testimonio nace y está preñado de esa mirada del ángel. La escritura del testimonio condensa esa imaginación aterrada.

La Responsabilidad histórica es un tema ético de la filosofía con respecto de la historia: ¿somos responsables *de los otros*? ¿Somos responsables *con los otros*? La responsabilidad tiene unos interrogantes previos que en el caso de la América Latina ponen de presente, entre infinidad de consecuencias, una cuestión sin zanjar: ¿qué tipo de relación se terminó constituyendo entre esas dos inmensas geografías históricas? América y Europa. Por el solo evento de España y sus aliados penetrar las costas del nuevo mundo y sus territorios, destrozando y levantando una civilización distinta a la que existía allí, obtuvimos que la existencia posterior de esos mundos -Europa y América- quedara más que entrelazada, se hicieran mestizos, señores y siervos, colonizadores y colonizados, pero también y eso sería lo más importante para una agenda de justicia, “prójimos”, en el sentido que ofrece Cohen.

Existe también un segundo sentido del término *responsabilidad histórica*: se necesita una nueva *relación con la historia*. Esta, que ha sido considerada como el tribunal que juzga y decide, es ahora llamada a un juicio que evalúa *los*

efectos de sus decisiones. Quien realiza esa evaluación es 1) un nuevo tipo de historiador y 2) las víctimas y descendientes de las víctimas que la historia arroja. Tanto el nuevo historiador como la víctima o su descendiente, descubren que lo inédito de su *responsabilidad* estriba en potenciar *la memoria* que ha sido hasta hace muy poco un ámbito subsidiario de la historia. Para Reyes Mate, la filosofía de la historia, es más *una manera de recordar*, que una teoría científica de la realidad.

En esta tarea ético-política de responsabilidad histórica, la memoria de las víctimas de Auschwitz y la memoria de las víctimas negras e indígenas del Nuevo Mundo se funden en el objetivo del filósofo que piensa y escribe en español y entiende que su tarea no sólo se circunscribe a la experiencia cultural del continente Europeo sino que, por conocidas razones, tiene con las antiguas colonias una relación inaplazable. *Mestizaje activo*²⁸⁴ llama Reyes a esa reflexión filosófica que toma conciencia histórica de la opresión. El genocidio judío y el genocidio americano son dos instancias singulares, pero también instancias de una universalidad que permite hablar de una filosofía que se reconoce en el sufrimiento y en la necesidad de que no se vuelva a repetir.

El rescate de lo pequeño realizado por Benjamin, favorece que se ahonde en dos ideas: el significado del sujeto de la historia y *el testimonio* como crónica del sufrimiento. El gran logro que brilla en la perspectiva histórica de Benjamin es “[...] construir una historia universal a partir del lado olvidado y perdido de la historia”²⁸⁵. Este lado olvidado es la versión de los vencidos, que no es solamente el relato de la insubordinación, de la resistencia, de la revolución. Es también la historia de la sumisión voluntaria de los oprimidos. Quien ha estado

284 MATE, Reyes, Manuel. *Pensar en español aquí y ahora*. En: Arbor 734. 2008, p.985.

285 Mate, Reyes. *Memoria de Auschwitz*, Madrid: Trotta. 2003, p.92

bajo el zapato del amo, continúa reproduciendo el discurso de quien lo pisa, a pesar de encontrarse en una posición tan desdichada.

En el caso del historicista los sujetos que movilizan las fuerzas de la historia son los príncipes, los guerreros, hombres vestidos de poder. Si bien en las tesis, Benjamin señala como el sujeto de la historia a “la clase que lucha” una lucha por el conocimiento, rescate de una memoria que le era desconocida, por un conocimiento que le permita una posición más favorable dentro de la historia.

Ese *recuerdo* de la humillación sufrida se convierte en relato. El descendiente del humillado, el que recoge la voz de la víctima que no pudo hablar, el sobreviviente que testimonia su dolor comparte con otros la capacidad de no dejar que la experiencia muera. Tenemos entonces que si la utopía se instala en el futuro, la experiencia tiene un índice que nos remite al pasado.

En el marxismo clásico la clase en lucha se convierte en sujeto al hacerse consciente de su lugar desfavorable, alienado, frágil, en los medios de producción. En cambio para el cronista de las víctimas, la clase en lucha se vuelve sujeto cuando el conocimiento del pasado es *conocimiento nuevo de sí del sujeto*. El pasado se hace *nuevo* justamente en el presente, punto desde el cual se recuerda. El sujeto de la historia de Benjamin descubre de esta manera algo que se llama *subjetividad histórica*.

La *subjetividad histórica* es un nuevo conocimiento de sí. Hasta Benjamin el sujeto necesitado vivía su necesidad como *privación*; se trata ahora de que la necesidad capte el pasado que escapó a la ciencia y a la razón del satisfecho. Es el encuentro de un conocido “inédito” y un cognoscente “necesitado” Cuando la clase que lucha haya podido alcanzar ese conocimiento podrá

cambiar el presente. Quedan descartados todos los satisfechos, los que no necesitan interpretar de nuevo la historia porque la que tienen les va bien. Solo el contemplativo tiene conciencia, mientras el hombre de acción no necesita de esta. Lo que hace entonces un historiador de los vencidos es liberar una mirada de la historia, dejar que hable una perspectiva desconocida del historiador acerca del mundo, introducir una narración emergente, que no se encontraba al orden del día. Esa mirada emergente contiene unas implicaciones ético-políticas tanto para el que cuenta la historia como para aquellos que se reconocen en ella. Para quienes cuentan la historia, el uso de la subjetividad tiene también aparejado la *responsabilidad histórica*.

Nos encontramos entonces a través de la discusión sobre la figura del cronista, en dos niveles que versan sobre *cómo* se escribe la historia, mientras un segundo nivel trata del *sentido* de esa historia. El *cómo* y el *sentido* están unidos a una reflexión y crítica sobre el tiempo, específicamente el tiempo lineal moderno. Benjamin ha construido un pensamiento que nos puede ayudar a pensar en las consecuencias de esos derrotados. Este pensamiento ha terciado con el historicismo y le ha otorgado al concepto de memoria, un inquietante papel desde las víctimas. Es allí donde emerge mi planteamiento de que la memoria puede ser elaborada por un filósofo que cumple con su función desde una reflexión a partir del testimonio de las víctimas. Ahora bien, ese testimonio no se encuentra necesariamente escrito en lo que tradicionalmente se llama filosofía. A este trabajo se dedica el pensador que como un trapero, recoge los documentos de todo tipo, que pueden servir a la construcción de otra narración. La primera asume que la visión positivista concibe el tiempo como una forma a priori de la cual emanan los hechos. Su característica esencial es la identidad absoluta de cada hecho en tanto ocurre en el tiempo. De ahí que Benjamin afirme que, desde la perspectiva positivista, el tiempo es homogéneo y vacío. Es homogéneo en tanto siempre sucede lo mismo, y es vacío dado que la

relación de causalidad entre los hechos no permite que cada uno sea contemplado como totalidad y, por tanto, los hechos no comunican nada, sólo son instrumentos de algo. En esta medida, el tiempo sólo es concebido como un laboratorio en el cual se generan hechos reiterativos y particulares. La segunda tesis muestra cómo en la visión positivista de la historia se da una cristalización de la “imagen «eterna» del pasado”²⁸⁶, es decir, lo acontecido fue, es y seguirá siendo siempre lo mismo, de aquí que no exista la posibilidad de comprender la historia de una manera diferente.

Se asiste entonces a una conjugación entre *filósofo e historiador*. Los dos han de vérselas con la figura del pasado y con la presencia del tiempo. En un mismo momento (el presente) el filósofo actúa como historiador y como cronista pues reúne los hechos y establece a partir de ellos una serie de juicios que trascienden el campo de lo descriptivo. En la actividad del cronista se resumen parte de las cualidades del historiador que valora tanto lo grande como lo pequeño. “[...] nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia”.²⁸⁷ Para este cronista *el sujeto de su historia* es una *humanidad redimida*, todos aquellos quienes han sufrido por causa de la historia, por causa de las grandes creencias convertidas en ideología, a causa del progreso.

El filósofo de la historia irá por el camino contrario al del historicismo que apunta hacia los sujetos más visibles, quienes tradicionalmente están en las cúspides así como en los centros. Benjamin en cambio parte *de las márgenes*, de lo olvidado, de lo mínimo. Para este *filósofo- historiador* el pasado es una

286 BENJAMIN. Walter. “Tesis de filosofía de la historia”. En *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982, p. 189.

287 BENJAMIN, Walter. Tesis sobre la historia y otros fragmentos. *Op Cit.*, p.18.

especie de frontera que rodea el presente: a esos límites fronterizos llega aquello que la historia desechó, lo que el mismo presente no considera importante. El historiador de la memoria llega a esos lugares, abreva en ellos para producir una manera de leer estas Tesis.

La vieja figura del filósofo de la historia, olvidada en algunos círculos académicos reaparece con la misión ya no de justificar teóricamente un sentido racional de los hechos, sino contrariamente de *impugnar ese sentido racional de la historia que lleva al progreso, pero también de salvarnos del peligro de una concepción que mata la historia como sabiduría, arrojándola a la hoguera de lo inútil, del llamado "fin de la historia"*²⁸⁸ donde la dictadura del presente, sustanciada en un modelo económico de consumo y de injusticia para los más pobres, pretende erigirse como el modelo de la historia.

Un historiador cuenta con una gran oportunidad: puede que *no haga* la historia en el sentido de lo que llaman los protagonistas o los actores de la historia, pero si es *quien la cuenta*, quien escoge el peso, la visibilidad de determinados acontecimientos. Si quien escribe la historia es el vencedor, la conciencia de esa posibilidad tendrá que rondar la cabeza del hombre o la mujer que cuentan los hechos. Este sujeto que narra la historia trae una "buena nueva", lo que tiene ante sus ojos en tanto historiador materialista es una "lucha de clases", un "historiador que está comprometido" y se encuentra claramente convencido que ni los muertos se escaparán mientras el enemigo continúe venciendo. Mientras el historiador historicista, se ocupa del pasado como si este no cambiara, bajo la perspectiva de Benjamin, el pasado muta, cambia a la luz de cada presente y de cada sujeto que en el presente lea ese pretérito.

288 FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta. 1995.

La historia no puede ser más una mesa de sacrificio; la historia puede ser el límite para constituir una propuesta de tiempo distinto al *continuo de la injusticia repetida*.

Lo que hace entonces un historiador de los vencidos es liberar una mirada de la historia, dejar que hable una perspectiva desconocida del historiador acerca del mundo, introducir una narración emergente, que no se encontraba al orden del día.

Tras haber abordado un tema como la noción de víctima, perceptible en la escritura testimonial, inspirada en las manifestaciones de violencia política colombiana de los años ochenta, se visualiza de una parte, que en el país, los testimonios cumplen una importante labor como posibilidad de aproximación a una memoria que deviene discurso alternativo de la historia a través del testimonio.

El escritor testimonial rescata las voces de quienes usualmente no son escuchadas. Estos testigos no han realizado espontáneamente el ejercicio de escribir sus experiencias violentas. En este sentido el escritor testimonial es el “intermediario letrado” quien sustenta la posibilidad de generar diálogo y cercanía con sus personajes de historias. Se genera entonces una comunión, en el que el narrador intuye que existe una buena historia que merece ser contada, una historia cargada de experiencia, en este caso, una experiencia dolorosa que recuerda cómo *sólo el hombre sufrido es elocuente*.

Desde los relatos testimoniales de los secuestrados, existe una muy marcada intención de aportar desde sus testimonios a una palabra tan fantasmal como la paz. Sin embargo, es de anotar, que este tipo de textos tienen unos privilegios en comparación con los demás: se encuentran amparados desde los intereses del gobierno y de los grandes medios de comunicación.

El ejercicio testimonial que proponen los escritores a través de las voces y recuerdos de los testigos de la violencia, es una mirada crítica frente a la

historia académica institucional, pues a pesar de los esfuerzos de los historiadores por acercar la Violencia y las violencias azotadas en el país, se genera –como lo señala Santiago Villaveces- una conceptualización de ella misma borrando el hecho violento.²⁸⁹ Esta conceptualización de la violencia logra borrar el rostro humano del sufrimiento. Frente a ello Alfredo Molano, Germán Castro Caycedo, y el Grupo de Investigación Memoria Histórica se rebelan, recogen ese rostro desechado por la historia para generar con ello un acto de resistencia y una nueva episteme del conocimiento del conflicto colombiano, desde los personajes que las padecen.

La intención de estos cronistas es realizar un acercamiento a *los grandes hechos* colombianos desde un solo pueblo, desde una sola persona, permitiendo realizar una lectura de la vida, de la guerra, del dolor por medio de la experiencia de sus fuentes. Lo anterior, recuerda la importancia que merece el cronista, que narra los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños, de allí que dé cuenta de una verdad: que nada de lo que una vez haya acontecido ha de darse por perdido para la historia.

El escritor testimonial es el cronista por excelencia, es él quien se atreve a buscar y mirar de frente el rostro y el sufrimiento de los testigos, poder contemplar su voz, sus palabras, su tono. El escritor- testigo busca en una persona, en un paisaje recóndito de la geografía colombiana, otras historias con las que pueda reconstruir, mediante pequeñas narraciones, una muestra del sentir, pensar, actuar y decir, de voces que no son usualmente escuchadas.

A Alfredo Molano no le interesa novelar, su interés está centrado en la historia de vida, en la entrevista. Sus protagonistas suelen ser por lo general seres simples, llanos y humildes, urgidos de comunicar su experiencia. Desde el modelo testimonial propuesto por Molano se interpela a los recuerdos dolorosos del pasado. Recoge por medio de la historia de vida, una cartografía de la memoria oculta del país. Sus testigos suelen ser seres bañados de

289 VILLAVECES, Santiago “La invisibilidad de la violencia”, revista *Utopías*, 1996 [Tomado de internet el 08/11/10]. <http://www.upaz.edu.uy/procesos/pamerica/colomb/invisib.htm>

historia, por lo general una historia de dolor, vividos en experiencia propia. Nos encontramos así, ante el relato que nombra -desde la víctima-sobreviviente- a las víctimas -fallecidas. En este caso la víctima-sobreviviente ha sido testigo presencial de episodios límites y violentos. Los recuerdos así, nacen de una primera mirada, una mirada que es palabra del testigo, que en su afán por sobrevivir huye de su primera tierra hasta la ciudad, arrastrando y narrando su experiencia de sufrimiento a otros. La víctima ha optado así por narrar lo acontecido. Sus palabras que en primera instancia son susurros, voces, se convertirán en letras y palabras que detonarán un ejercicio de memoria, donde el testigo optará por compartir su experiencia de sufrimiento ante los extraños que lo miran, escuchan y leen con asombro e incredulidad.

Germán Castro Caycedo haciendo uso de la confesión como modelo testimonial, muestra el rostro y el pensamiento de los asesinos. La crónica de La Rubiera nos acerca a pesar de su distancia temporal, al pasado de la conquista, construido durante largos siglos por masacres continuas de nativos, considerados como seres inferiores, rebajados a ser bestias o animales. Aunque existan diferencias tempo-espaciales entre estos dos hechos históricos, existen entre ellos algunos factores comunes en donde se encuentran. Caso ejemplar son “las violencias” que se siguen viviendo en el país. Sus múltiples causas se remontan a la conquista y a sus prácticas violentas para vencer la resistencia de algunos grupos indígenas. La Rubiera es el caso histórico en que el genocidio ante los grupos indígenas se hace de manera lícita, evidenciada en la escalofriante afirmación: *“Yo no sabía que era malo matar indios.”*

Los escritores testimoniales aquí reseñados cumplen una función ética. En ella el escritor no se asume como un agente pasivo que otea la realidad y la comunica; sino que ante todo es una voz que recoge otras voces, mediante la cual se piensa y se recrea varias realidades, reconoce así la importancia de las emociones de sus personajes y las tensiones secretas que las envuelven, aspirando así no sólo a comprender realidades que se escurren cuando se pretende asirlas, sino también rescatar a estos testigos-víctimas de su condición de marginalidad y exclusión soportados históricamente. Así

entonces, el escritor-testigo aspira a salvar a estos personajes postergados por la historia, cargados de aislamiento y soledad, dándoles un lugar en el tribuno del conocimiento; ofreciendo así una nueva *episteme* que parte del dolor y la memoria. Desde ella se devela como la palabra tiene poder y se convierte en resistencia. Su voz es la extensión de todo su cuerpo, de sus vivencias y sus recuerdos. Con la resistencia convertida en memoria, se logra salvar los testigos mismos.

Las crónicas y reportajes de Alfredo Molano, Germán Castro Caicedo y Arturo Álape ofrecieron una mirada narrativa que articuló en relatos las voces de indígenas, campesinos desplazados por el negocio de las drogas, voces de quienes experimentaron la violencia de los años cincuenta en Colombia. Estos autores serán los grandes referentes del posterior estallido de testimonios acerca de los asesinatos selectivos contra grupos sindicales, políticos, comunitarios, o étnicos que aparecerán en la primera década del siglo XXI.

En los textos de estos escritores profesionales, se narran acontecimientos de la historia nacional que con el tiempo han ido adquiriendo nombre propio: el Holocausto del Palacio de Justicia, el genocidio contra los miembros de la Unión Patriótica, las acciones del cartel dirigido por Pablo Escobar. Pero otros acontecimientos, más anónimos y también de importancia significativa han cobrado autoridad: el drama cotidiano de los campesinos que para salvar sus vidas, emprenden la huída, dejando un patrimonio que les dota no sólo del sustento diario sino que define en gran medida su identidad: la tierra.

La *víctima desplazada*, la *víctima militante* y la *víctima secuestrada* integran la trilogía que dio forma a la parte final de mi tesis. En el caso de los desplazados donde la víctima emerge gracias a la sensibilidad de autores a quienes les duele el país, la vida particular que se narra en el testimonio contiene o refleja una situación vivida por millones de colombianos. El desplazado emerge como

ser resistente a las políticas del Estado-Nación. Esa resistencia se pone en movimiento por medio de los relatos de los cronistas que, como “traperos” recolectores de jirones de relatos, buscan en la oscura noche de la violencia colombiana, los indicios de esas verdades ocultas. Por eso en estos relatos, se hace evidente la intencionalidad de conectar la historia acaecida en un pequeño pueblo, con la historia del país.

En las voces de estos personajes, se revela un anacronismo fundamental, con respecto al tiempo de la modernización, al tiempo del Estado-Nación y del progreso. Ese anacronismo se evidencia en el lenguaje, en las descripciones de su vestido, en los lugares lejanos y exóticos que habitan, en su analfabetismo que se remonta a sus padres y abuelos. Esta anacronía crea una discontinuidad entre el tiempo de las víctimas y el tiempo de la modernización. Estos hombres del campo, de las riberas de los ríos, de la selva, se encuentran en un tiempo suspendido que, a pesar de no encajar en el tiempo de la modernización, no les hace débiles. Estos hombres y mujeres se construyen desde un contra-tiempo. El escritor testigo lo que hace es rescatar este contra-tiempo y hacer una contra-historia que da cuenta de la situación a la que fue abocado: hacerse moderno o perecer.

La denuncia de una sociedad que no tiene en cuenta la otredad del que sufre - el secuestrado y su familia- será como una muerte hermenéutica en el sentido de no querer entender al otro. Las voces del secuestrado, desde el interior de la selva son como murmullos que buscan una voz en la opinión pública para encontrar una reflexión, una pausa, donde la sociedad se pueda repensar.

En el caso de la víctima-mártir o el militante se interpela al Estado y su concepción de aparente democracia. El Estado tiene responsabilidad con quienes han padecido la violencia de sus instituciones represivas y el testimonio se convierte en memoria política que invita a la movilización contra ese poder. Es una experiencia de escritura que busca parentesco con otras

experiencias de recordación como la argentina durante años setenta o Auschwitz. Es un testimonio que expresa una temporalidad otra, cimentada en un tiempo alternativo distinto al del Estado-Nación y que gobierna al del bipartidismo o de la economía de libre mercado. El genocidio, en el caso de la UP no se vive como una lección del pasado, no se trata de algo que fue cerrado; al contrario continúa sucediendo ¿Cómo se constituye entonces la idea de víctima en el militante? Se construye amarrando su experiencia, a los casos de violencias extremas como Auschwitz y el Cono Sur y construyendo un reclamo político en que ser víctima es algo por completo explícito.

La tercera víctima, el secuestrado, se convierte en la arista perfecta para colocar en tiempo presente las deudas que el proyecto del Estado-nación adquiere con sus ciudadanos. El olvido prolongado por parte de la sociedad o de los gobiernos en turno deja al secuestrado suspendido. Recibió los beneficios del Estado-Nación, pero al ser secuestrado, todo aquello se perdió entrando en una zona de suspensión, de cautivo en el tiempo anacrónico de la guerrilla. Quien fuera en algún momento un ciudadano ejemplar, termina siendo una figura entre la vida y la muerte, de la que apenas se tienen noticias de una vida suspendida, al borde de la borradura. Por eso, ante esa certeza prolongada de haber vivido en el olvido, el relato del secuestrado se constituye a partir de la defensa de su yo y en un re-planteamiento de la relación del individuo con el Estado.

Los sujetos que nos muestran los testimonios desde el campesino desplazado por la violencia o el militante de izquierda asesinado- dejaron de haber, de tener vigencia en un momento determinado en las lógicas de la historia. Lo que terminaron representando fueron unos valores anacrónicos y ese mismo carácter de estar fuera del tiempo, fuera de lo nuevo, fuera del progreso terminó también favoreciendo que la historia aceptara la profunda injusticia

cometida sobre ellos. Precisamente la importancia de estas crónicas consiste en haber reactualizado estas vidas y permitirnos considerar la posibilidad de traer esos eventos del pasado al hoy y considerar hasta qué punto las debilidades de una civilización como la nuestra o de la construcción de una nación, tiene que ver con el desprecio o el olvido de una parte de la humanidad.

Dentro de la concepción lineal y progresista de la historia que hemos cuestionado, la sangre de las víctimas no tiene posibilidad de fertilizar un tiempo otro. Los que han sido vencidos aparecen en cuanto el costo inevitable de un proceso civilizador que, bajo justificaciones distintas, los historiadores repiten. De allí que me valga de dos circunstancialidades históricas, aparentemente distantes: la conquista de América y la violencia colombiana para mostrar que, frente a las interpretaciones históricas consecuentes con la “realidad de los hechos” tal como se le presentan al historiador, existe también la posibilidad de desarrollar una interpretación que no se resigne a la manera en que los hechos se presentan. A partir de aquellos cronistas de la conquista que denunciaron la manera de civilizar del europeo, como en los textos acerca de las víctimas de la violencia colombiana se puede proponer un dispositivo de la memoria que proponga un uso distinto a la experiencia de quienes han sido eliminados bajo la excusa de los discursos civilizatorios. Esos discursos civilizatorios han tenido nombres distintos en cada momento histórico pero han funcionado como categorías que someten la diversidad a una misma lógica, una lógica que se espera hacer evidente.

No valdría la pena concluir este trabajo sino se muestra como leer la Historia en un sentido o con herramientas de carácter benjaminiano. No se trata de hacer una fórmula académica con el maestro; se trata de actualizar la filosofía en diálogo con la historia por medio de una Teoría Crítica. América Latina con

su gran producción de víctimas en distintos momentos del tiempo o en distintas regiones, es un lugar privilegiado de realización de ese trabajo.

En el caso específico de la Colombia contemporánea, son las voces de los cronistas que cuentan el drama de los desplazados de la violencia, o la escritura de los militantes perseguidos o de los secuestrados en la selva, que nos encontramos con el papel que puede cumplir el testimonio y el vasto cúmulo de posibilidades que estos testimonios tienen para la Historia latinoamericana.

La crítica que el pensamiento judío hace de la Ilustración en el sentido estrictamente europeo, puede permear a su vez toda la perspectiva de la filosofía dominante en Occidente. Si Hegel se erige como estandarte de una filosofía centrada en la Totalidad y en lo Absoluto, podemos empezar a captar, la posibilidad de que un pensamiento del margen y de la diáspora confronte el peso de varios siglos de esta razón idealista. Para este trabajo nada mejor que *el testimonio*. El testimonio como expresión de una singularidad, una singularidad incómoda, adolorida, atravesada por la experiencia de la misma muerte, como Rosenzweig lo escribe en el inicio de su *Estrella de la redención*; un testimonio cuyo lenguaje es el de la narración.

Ese verse de frente con la muerte equivale también a verse de frente con las víctimas de la historia. El filósofo que examina la muerte y el sufrimiento puede tener la opción de pasar por encima de ella o puede ser consecuente con el reto que una historia puesta en la idea de sufrimiento tiene.

Pensar la memoria desde la justicia no es un asunto de abrir heridas y de escarbar en el pasado; se trata de un verdadero programa político que tiene que ver con la justicia como posibilidad de memoria. Un programa desde la

justicia implica preguntarnos por cuales son los referentes, los paradigmas de los cuales participan y se adscriben las generaciones que se forman en el escenario de la educación.

Una visible realización de justicia desde el lenguaje pase por que sean escuchadas esas voces, que la experiencia trasmitida deje un sedimento ético y político y que esa sedimentación garantice una mínima reparación en las víctimas y deje abierta la posibilidad de una no-repetición de la experiencia dolorosa.

El perdón es siempre gratuito pero no gratis. El perdón es, recordando a Derrida, aquello imperdonable que se puede perdonar. Cuando la víctima otorga el perdón, está salvando al victimario, permitiendo que afloren otras posibilidades ocultas por la tristeza y por la rabia, posibilidades que han quedado reducidas a causa del prolongado resentimiento y enterradas a espera de la justicia. Así como la sociedad queda empobrecida por el daño realizado a las víctimas, también la sociedad queda empobrecida cuando se priva también del perdón al victimario

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Teodoro. *Educación para la emancipación*. Madrid: ediciones Morata.1988.

ADORNO, TH.W, *Mínima Moralia, reflexiones desde la vida dañada*, Obra completa, 4, Madrid: Akal, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. *Lo que queda de Auschwitz, el archivo y el testigo*, Homo Sacer III. Valencia: Pretextos. 2002.

ALAPE, Arturo. "Pardo Leal: Un muerto con voz sonora". En: ALAPE, Arturo. *Río de inmensas voces y otras voces*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial, 1997.

AMÉRY, Jean. *Más allá de la culpa y la expiación, Tentativas de superación de una víctima de la violencia*. Valencia: Pre-textos, 2001.

AMNISTÍA INTERNACIONAL, 2002. CASAS, María Isabel. *Memoria de mujeres: guía para documentar y hacer visible el impacto de la violencia contra mujeres, jóvenes y niñas, en contextos de conflicto armado*. Bogotá: Mesa de Trabajo Mujer y Conflicto Armado, 2006.

ARGOS, *Cursillo de Historia de Colombia II*. Medellín: Editorial Colina, 1995.

BARBOSA, Mario, Zenia Yébenes (Coords.) *Silencios, discursos y miradas sobre la violencia*, Barcelona: Anthropos2009. Página 140

BÁRCENA, Fernando. MÉLICH, Joan Carles. "La mirada excéntrica. Una educación desde la mirada de la víctima". En: *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003.

BENJAMIN, Walter. *Ensayos escogidos*. Argentina: Sur. 1967.

BENJAMIN, Walter. *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*. En: Obras. Libro II/Vol. I. Abada Editores. 2007.

Walter. BENJAMIN, Walter. "Tesis de filosofía de la historia". En *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus, 1982.

BENJAMIN, Walter, *Tesis de Filosofía de la Historia, IX*, Sur, Buenos Aires, 1967.

BERGSON, HENRI, *Memoria y vida. Textos escogidos por Gilles Deleuze*. Madrid: Alianza editorial, 1977

BENVENUTO, Sergio. *Estética como historia, recopilación de textos sobre Gabriel García Márquez*. Citado por KLINE Carmenza.

BRAUN, Herbert. *Mataron a Gaitán, vida pública y violencia urbana en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987.

BUCK-MORSS, Susan. *Dialéctica de la mirada, Walter Benjamin y el proyecto de los pasajes*. Madrid: La Balsa de la Medusa. 2001.

CAMPOS ZORNOSA, Yezid. *El Baile Rojo. Relatos no contados del genocidio de la UP*. Bogotá: RandomHouseMondadori, 2008.

CASTRO CAYCEDO, Germán. *Colombia amarga*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1976.

COHEN, Hermann. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*. Barcelona: Anthropos. 2004.

COMISIÓN NACIONAL DE REPARACIÓN Y RECONCILIACIÓN –CNRR. "Fundamentos Filosóficos y Operativos: Definiciones Estratégicas de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación". [en línea]: http://www.cnrr.org.co/cd/pdf/Definiciones_estrategicas.pdf. [recuperado el 01 de noviembre de 2010].

FALS Borda Orlando, Germán Guzmán Campos, Eduardo Umaña Luna, *La violencia en Colombia*, Tomos I, II, Bogotá: Taurus, 2005

FARFÁN, Rafael. *Maurice Halbwachs y el deber (actual) de la memoria colectiva*. En: Revista Anthropos N° 218. Barcelona: Anthropos. 2008.

FEIERSTEIN, Daniel. *El genocidio como práctica social: Entre el nazismo y la experiencia argentina. Hacia un análisis del aniquilamiento como reorganizador de las relaciones sociales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.

FORSTER, Ricardo. *Crítica y sospecha, los claroscuros de la cultura moderna*, Buenos Aires: Paidós. 2003.

FRANCO RESTREPO, Vilma Liliana. *Orden contrainsurgente y dominación*. Bogotá, D.C: Siglo del Hombre Editores, Instituto Popular de Capacitación (IPC), 2009.

FUKUYAMA, Francis. *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta. 1995.

GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. *Cien años de soledad*. Bogotá: Oveja negra, 1967.

GAVIRIA CORREA, Guillermo. *Diario de un gobernador secuestrado*. Bogotá: Revista Número Ediciones, 2005

GECHER TURBAY, Jorge Eduardo, et al. *¡Desviaron el vuelo!: viacrucis de mi secuestro. Análisis del secuestro en Colombia*. Bogotá: Editorial Oveja negra; Quintero editores, 2008.

HABERMAS, Jünger. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1988.

HALBWACHS, Maurice. *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos Editorial. 2004.

HEGEL, G.W.F. *Lecciones sobre Filosofía de la Historia Universal*. Tomo I. Madrid: Revista de Occidente, 1953.

HOBSBAWN, Eric. *Bandidos*. Barcelona: Crítica, 2003.

HOBSBAWN, Eric. "La anatomía de 'la violencia en Colombia'". En: *Once ensayos sobre la violencia*. Bogotá: Centro Gaitán, Fondo Editorial CEREC, 1985.

JARAMILLO, Ana María. *Las horas secretas*. 4ª ed. México, D.C: Ediciones Sin Nombre, 2003.

KANT, Immanuel. *La paz perpetua*. Buenos Aires: Longseller. 2001

KLINE, Carmenza. *La violencia en Macondo: tema recurrente en la obra de Gabriel García Márquez*. Bogotá: Fundación General de la Universidad de Salamanca. 2002.

LEGOFF, Jacques. *El orden de la memoria, el tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós, 1991.

LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002. p. 101.

LIZCANO, Oscar Tulio. *Años en Silencio*. Bogotá: Editorial Planeta, 2009.

LUCAS, Ana. *Tiempo y memoria*. Madrid, Madrid: Investigaciones marxistas. 1994.

MALAGÓN CASTELLANOS, Raimundo. *Las cadenas de la infamia. Diez años secuestrado por las FARC*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2009

MARDONES, José y REYES, Mate. *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003

MAYORGA, Juan. *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*. Barcelona: Anthropos, 2003.

MEJÍA DUQUE, Claudia María. *Violencia sexual conflicto armado y justicia en Colombia*. Bogotá: Corporación Sisma Mujer, 2007.

MENDOZA GARCÍA, Jorge. "La forma narrativa de la memoria colectiva". En: Polis: Investigación y Análisis sociopolítico y Psicosocial. Distrito Federal, México. Primer semestre, 2005. Vol. 1, No. 001.

MOLANO, Alfredo. *Del llano llano*. Bogotá: El Ancora Editores, 1999.

MOLANO, Alfredo. *Los años del tropel. Crónicas de la violencia*. 3ª edición. Bogotá: El Áncora Editores, 2000.

OCHANDO AYMERICH, Carmen. *La memoria en el espejo. Aproximación a la escritura testimonial*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 1998.

ORTIZ PALACIOS, Iván David. *Narración breve para una experiencia larga: Sebastián González. Upeísta sobreviviente*. Bogotá, D.C.: Universidad Nacional de Colombia, 2006.

PÉREZ, Luis Eladio y ARIZMENDI, Darío. *7 años secuestrado por las FARC*. Bogotá: Aguilar, 2008.

PILATOWSKY, Mauricio. *La autoridad del exilio*. Ciudad de México. Plaza y Valdez, 2008

PINCHAO, John. *Mi fuga hacia la libertad*. Bogotá: Editorial Planeta, 2008

RAWLS, John. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de la Cultura Económica, 2006.

MATE, Reyes. "En torno a una justicia anamnética". En: MARDONES, José María y MATE, Reyes, Manuel. (Eds). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003.

MATE, Reyes. *Medianoche en la historia*. Madrid: Trotta. 2006.

MATE, Reyes. *Memoria de Auschwitz*, Madrid: Trotta. 2003.

MATE, Reyes. *Memoria de Occidente, actualidad de pensadores judíos olvidados*. Barcelona: Anthropos. 1997.

MATE, Reyes. *Pensar en español aquí y ahora*. En: Arbor 734. 2008.

RICARDI, Andrea. "La civilización de la convivencia". En: ECO, Humberto, et. al.. *Islam y occidente. Reflexiones para la convivencia*. (traducción: GRIECO Y BAVIO, Alfredo.) (primera ed.). Buenos Aires: Sudamericana, 2005.

ROJAS, Clara. *Cautiva*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2009.

ROJAS, Cristina. *Civilización y barbarie. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Bogotá: Grupo editorial Norma, Pontificia Universidad Javeriana, 2001.

ROJAS, Cristina. *Civilización y Violencia: la búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Editorial Norma; Pontificia Universidad Javeriana, 2001.

ROMERO MORENO, María Eugenia. *Geografía humana de Colombia. Región de la Orinoquia*. Tomo III. Vol. 1-2. Bogotá: ICCH, 1993.

ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2006.

SALAZAR, Alfonso. "La resurrección de Desquite". En: *GACETA de COLCULTURA* #8, agosto/septiembre de 1990.

SAFRANSKI, Rüdiger. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Fabula Tusquets, 2010.

SÁNCHEZ, Gonzalo. *Bandoleros, gamonales y campesinos: el caso de la violencia en Colombia*. Bogotá: El Áncora Editores, 1983.

SÁNCHEZ, Gonzalo. *Guerras, memoria e historia*. 2ª ed. Bogotá, D.C: la Carreta Editores E.U, 2006.

SÁNCHEZ, Gonzalo. *Los días de la revolución. Gaitanismo y 9 de abril en provincia*. Bogotá: Centro Cultural Jorge Eliécer Gaitán, 1983.

SCHOLEM, GERSHOM. *Walter Benjamin, Historia de una amistad*. Barcelona: de Bolsillo, 2007.

TAFALLA, Marta. Theodor W. Adorno, *Una filosofía de la memoria*. Barcelona: Herder, 2003.

TODOROV, Tzvetan. *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Paidós. 2000.

TRAVERSO, Enzo. *El pasado, instrucciones de uso. Historia, memoria, política*. Madrid: Marcial Pons, 2007.

URIBE, María Victoria. *Matar, rematar y contramatar: las masacres de la violencia en el Tolima, 1948 – 1964*. Bogotá: Cinep, 1996.

VANEGAS, Napoleón. *Bernardo Jaramillo Ossa: "Es un soplo la vida"*. Bogotá: Ediciones Foro Nacional por Colombia, 1991.

VALLINA, Cecilia. *Crítica del testimonio: ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora. 2009.

SARLO, Beatriz. *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2007.

VÁSQUEZ PERDOMO, María Eugenia. *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000.

VÁSQUEZ PERDOMO, María Eugenia. "Introducción. La memoria que teje la vida". En: VÁSQUEZ PERDOMO, María Eugenia. *Escrito para no morir. Bitácora de una militancia*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000.

VÉLEZ RENDÓN, Juan Carlos. "Violencia, memoria y literatura testimonial en Colombia. Entre las memorias literales y las memorias ejemplares". En: *Estudios Políticos* N° 22. Medellín, enero-junio 2003.

VILLEGAS ARANGO, Jorge. "La colonización de vertiente en el siglo XIX". Citado por KALMANOVITZ Salomón. *El régimen agrario durante el siglo XIX en Colombia* En: *Nueva historia económica de Colombia*. Bogotá: planeta colombiana editorial, 1989.

YERUSHALMI, Y. *et al. Usos del olvido*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1998.

PÁGINAS WEB

BAUTISTA, Myriam. Alfredo Molano adentro. [Tomado de internet el 08/02/11]. Disponible en: http://www.criccolombia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=92%3Aalfredo-molano-adentro&Itemid=1

BLAIR, Elsa. La política punitiva del cuerpo: "economía del castigo" o mecánica del sufrimiento en Colombia. [Tomado de internet el 26/02/10]. Disponible en: http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?pid=S012151672010000100003&script=sci_arttext#_ftnref1

CNRR. Bojayá. La guerra sin límites. [Tomado de internet el 24/09/10]. http://www.memoriahistorica-cnrr.org.co/archivos/arc_docum/informe_bojaya.pdf

CNRR. La Rochela Memorias de un crimen contra la justicia. [Tomado de internet el 15/09/10]. Disponible en: http://memoriahistorica-cnrr.org.co/archivos/arc_docum/informe_la_rochela.pdf

CASCÓN, Paco. [Tomado de internet el 14/12/10] Disponible en: <http://www.noviolenca.org/>

COLLAZOS, Óscar. Genocidios. [Tomado de internet el 18/07/10]. Disponible en: <http://dintev.univalle.edu.co/cvisaacs/collazos/Genocidios.htm>

DOSTOYEVSKI, Fiódor. Memorias del subsuelo. [Tomado de internet el 25/05/2010]. Disponible en: <http://www.librosgratisweb.com/html/dostoiowski-fedor/memorias-del-subsuelo/index.htm>

GAUDILLIÈRE MAX, Jean. *Soñar en situación totalitaria*. [Tomado de internet el 21/11/10]. Disponible en: http://www.psicoadultos.uchile.cl/publicaciones/articulos/sueno_gaud.pdf

GÓMEZ, Norberto. Testimonio: Primo Levi y la zona gris. [Tomado de internet el 18/07/10]. Disponible en: <http://biopoliticayestadosdeexcepcion.blogspot.com/2010/03/giorgio-agamben-primo-levi-y-la-zona.html>

MONETA. Ensayo emblemas, cuerpo y memoria colectiva. [Tomado de internet el 12/07/10]. Disponible en: <http://premionalcritica.uniandes.edu.co/2009/emblemascuerpoymemoria.pdf>

NIETZSCHE, Federico. Sobre la utilidad y los prejuicios de la historia para la vida. [Tomado de internet el 11/12/10]. Disponible en: [Librodot.com.http://www.librodot.com](http://www.librodot.com)

ORTIZ, Lucía. Voces de la violencia: narrativa testimonial en Colombia. [Tomado de internet el 18/07/10]. Disponible en: <http://lasa.international.pitt.edu/LASA97/ortiz.pdf>

PEARSON, A. Prácticas de Justicia Restaurativa en la Casa de Justicia de Aguablanca. Citado por: LEADITH DÍAZ, Ivonne. El rostro de los invisibles. Víctimas y su derecho a la verdad, justicia, reparación y no repetición [Tomado de internet el 15/03/10]. Disponible en: <http://www.observatori.org/documents/ivonne.pdf>

REVISTA CREDENCIAL HISTORIA. (Bogotá - Colombia). [Tomado de internet en 12/03/09]. Disponible en: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/revistas/credencial/octubre2005/masacre.htm>

VILLAVECES, Santiago "La invisibilidad de la violencia", revista *Utopías*, 1996 [Tomado de internet el 08/11/10]. Disponible en: <http://www.upaz.edu.uy/procesos/pamerica/colomb/invisib.htm>