

MEMORIA PARA EL PRESENTE

**Aproximaciones a los aportes y oportunidades del testimonio a la reparación de las
víctimas y a la construcción de la paz en Colombia.**

JUAN PABLO SANABRIA VELÁSQUEZ

TRABAJO DE GRADO

Presentado como requisito para optar por
el Título de Profesional en Estudios Literarios

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS
BOGOTÁ, 2016**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD

Jorge Humberto Peláez Piedrahita, S.J.

DECANO ACADÉMICO

Germán Rodrigo Mejía Pavony

DIRECTOR DEL DEPARTAMENTO DE LITERATURA

Cristo Rafael Figueroa

DIRECTOR DE LA CARRERA DE ESTUDIOS LITERARIOS

Juan Cristóbal Castro

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO

Liliana Ramírez Gómez

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

*Ya somos el olvido que seremos.
El polvo elemental que nos ignora
y que fue el rojo Adán y que es ahora
todos los hombres, y que no veremos.*

*Ya somos en la tumba las dos fechas
del principio y el término. La caja,
la obscena corrupción y la mortaja,
los ritos de la muerte, y las endechas.*

*No soy el insensato que se aferra
al mágico sonido de su nombre.
Pienso, con esperanza, en aquel hombre
que no sabrá que fui sobre la tierra.
Bajo el indiferente azul del cielo
esta meditación es un consuelo.*

Jorge Luis Borges

A Miguel, testimoniante de la esperanza.

A Liliana, Gustavo y Jean Paul, luz en el camino.

A la esperanza de los que vivimos.
A la memoria de tantos muertos inocentes.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	6
APROXIMACIONES A UN PROBLEMA.....	10
Sobre los textos y contextos.....	10
¿Testimonio, reparación y construcción de paz en Colombia?.....	12
Sobre la interdisciplinaria como recurso metodológico.....	18
MARCO CONCEPTUAL.....	20
Sobre la dimensión moral de la víctima y la reparación.....	21
Sobre justicia transicional y reconocimiento.....	25
Sobre la memoria y sus usos.....	29
Sobre testimonio y construcción de paz.....	33
Sobre otros conceptos relevantes.....	40
SOBREVIVIR AL DOLOR, DIGNIFICAR LA VIDA.....	43
<i>Hay un Ángel</i> –Carmen Nelly Orozco.....	45
<i>Carta a mis nietos</i> – María Helena Cadavid.....	52
<i>Mi corazón en manos de Dios</i> – Marta Inés Pérez de Echeverri.....	55
<i>Sin respuestas</i> - María Theresa Giraldo Jaramillo.....	60
<i>Último vuelo del cirirí</i> – Fabiola Lalinde.....	65
<i>Tres sucesos amargos</i> – Amanda Uribe.....	74
<i>Los Malditos</i> – Miguel Anselmo Sánchez Quitian.....	79
Sobre sobrevivir al dolor y dignificar la vida.....	89
“HABLAR SIN PEDIR PERMISO”.....	94
“EN LA MENTE DE LAS PERSONAS SE GESTA LA PAZ”.....	100
“LA IMAGINACIÓN MORAL DEL PRESENTE” (SOBRE CONCLUSIONES)...	107
ANEXOS.....	111
BIBLIOGRAFÍA.....	131

INTRODUCCIÓN

Hay quienes dicen que la realidad del mundo se vuelve más accesible en las imágenes poéticas que en los grandes tratados. Hablando de imágenes del mundo, dos estrofas del soneto borgiano “Epitafio” dibujan una profecía sobre la brevedad, lo humano y lo inevitable:

*No soy el insensato que se aferra
al mágico sonido de su nombre;
pienso con esperanza en aquel hombre
que no sabrá quién fui sobre la tierra.
Bajo el indiferente azul del cielo,
esta meditación es un consuelo.*

“Somos el olvido que seremos” canta el primero de sus versos. Por deducción de la imaginación poética, somos no más que este instante, la verdad del presente, la actualidad del hoy y el ahora. Esta es una reflexión que hace honor a esa realidad a propósito de la actualidad de Colombia, esa comunidad imaginada, ese “acto de fe” — en palabras del mismo Borges en su cuento “Ulrica”— que son en últimas todas las naciones.

En la coyuntura de los actuales diálogos de paz entre el Gobierno y las FARC han salido a relucir al ámbito público varios temas de los cuales, la mayoría, no parecen ser demasiado novedosos. Temas como la justicia, la reparación, las víctimas, la paz suelen ser bastante frecuentes —desafortunada o afortunadamente— en una nación donde el fenómeno de la violencia ha sido un patrón fundante de su identidad, sus conflictos y su historia.

Un aspecto que sin embargo parece tener una cuota de novedad es la aparente centralidad que han tomado en el ámbito institucional y gubernamental las víctimas directas de la violencia en el marco de dicho proceso. En esa línea se han visibilizado con mayor fortuna una pluralidad de iniciativas de carácter artístico y cultural que

intentan instalar en la memoria colectiva, bajo las consignas del “nunca más” y el rechazo al olvido, una versión sobre lo sufrido y lo acontecido. Dichas iniciativas, muchas de ellas previamente existentes a la instalación de la actual mesa de negociación, tienen en ese contexto un mayor reconocimiento público y son valoradas como propuestas alternativas cooperantes a la búsqueda de la paz y la reconciliación nacional.

La visibilización de dichas iniciativas ha reactualizado en ese sentido un interés social por comprender y validar diversas prácticas culturales — el teatro, la música, la narración, la escritura, entre otras— en tareas como la construcción de memoria histórica, la búsqueda de justicia y la instauración de culturas de paz. La abundancia de posturas surgidas al respecto parece revelar, no obstante, un desconocimiento de las dimensiones e implicaciones profundas que tiene el hecho de pensar tales prácticas a la hora de asumir los retos sociales que devengan del proceso de paz actual.

De cara a dichos vacíos la presente reflexión se enmarca en el abanico de miradas académicas que intentan explorar, dimensionar y clarificar la función social de dichas prácticas culturales en el marco de los actuales y futuros retos sociales. Nuestra postura parte entonces de una mirada interdisciplinar, construida desde los estudios literarios y la ciencia política, para analizar el testimonio y la práctica testimonial como espacio social donde se gesta un conocimiento no objetivado de la realidad, donde quien ha sufrido en cuerpo propio la violencia social logra encontrar un espacio de reconstrucción y reparación.

La curiosidad permanente que impulsa nuestra indagación —y que da forma a su línea argumentativa— está vinculada a la pregunta sobre cómo y en qué medida el testimonio, en cuanto producto y práctica cultural, promueve la reparación moral de las víctimas del conflicto armado y brinda oportunidades a la construcción de la paz en Colombia. Esta curiosidad da origen al objetivo central de este trabajo. Para cumplirlo realizaremos en primera instancia una delimitación parcial al problema del testimonio, la reparación y la construcción de paz a la luz de los diversos abordajes que han tenido desde la crítica y las principales disciplinas, haciendo un aterrizaje de dichos planteamientos al contexto colombiano. En segunda instancia, construiremos una

lectura en la que se pongan en diálogo los principales abordajes teóricos y conceptuales a partir de los cuales haremos la lectura e interpretación de siete relatos testimoniales.

En ese sentido, una vez realizado lo anterior y a propósito de la diferencia conceptual entre evento traumático y experiencia traumática, haremos un análisis textual de las experiencias traumáticas relatadas por los testimoniantes —buscando aproximarnos desde una mirada ética del dolor al conjunto de enunciados testimoniales que cobran un sentido y significado particular a la luz del contexto al que hacen referencia— a partir de dos preguntas principales: 1) ¿Cómo el testificante construye su identidad en torno al evento? 2) ¿Qué uso y propósito dan los testimoniantes a la memoria y el recuerdo del evento a través de su relato? El análisis en esta instancia se centrará en interpretar las búsquedas subyacentes que se propone el testificante a través de su escrito, así como explorar cómo se pueden leer estas búsquedas a la luz del proceso de reparación de la víctima.

Posteriormente realizaremos un análisis de la experiencia que uno de los testimoniantes le da al acto de escritura testimonial, respondiendo a nuestro deseo de explorar qué significa para la víctima el acto y la oportunidad de escribir su testimonio. Esto, con el fin de conocer que otros sentidos y propósitos subyacen al proceso de escritura del texto y que otros aspectos en dicha experiencia representan un aporte a la reparación del testificante. Por último, observaremos las evidencias de los anteriores análisis a la luz de la concepción de la construcción de paz como narrativa restablecida. Aquí, la pregunta fundamental apunta a explorar las oportunidades que ofrece la práctica testimonial y el testimonio escrito a los procesos de construcción de paz. El objetivo en esta indagación es plantear, a la luz de nuestra postura teórica, una "manera adecuada" de leer el testimonio.

Vale la pena resaltar que la dimensión y el enfoque que otorgamos tanto al problema como a la indagación que construye la reflexión parece ser en ese sentido poco explorada. Lo anterior, teniendo en cuenta que gran parte de los estudios que han abordado la práctica testimonial lo han hecho desde una perspectiva historiográfica — desde la tensa relación entre memoria e historia— o desde una cronología y un desarrollo del género testimonial en el mundo y en el continente latinoamericano. Esto

es congruente con el hecho de que, en Colombia, las narrativas de corte testimonial han sido una de las más abundantes, lo cual amerita no sólo realizar una revisión sobre las miradas desde donde se ha realizado su estudio, sino volver a observar la narrativa testimonial como espacio de hábitat para voces y personas desconocidas, y como diagnóstico social de las circunstancias sociales, políticas y culturales que rodean su producción.

Desde esta intencionalidad, la presente reflexión busca así aproximar nuevas lecturas y explorar nuevos aprendizajes útiles a un contexto nacional que parece empezar a transitar de la amplia imperfección sociopolítica — donde se violan masiva y sistemáticamente derechos y normas— a la simple imperfección socio política —donde las instituciones estatales garantizan los mínimos vitales de la población territorial—. Esto, intentando buscar comprensiones sobre cómo el acto de contar permite y posibilita integrar las vivencias traumáticas de quien escribe, construir y reconstruir las interpretaciones de quien lee y, en últimas, aportar a la transformación del presente para alumbrar con mayor confianza lo incierto de aquello que se aproxima.

APROXIMACIONES A UN PROBLEMA

Sobre los textos y contextos

Hablar de testimonio, construcción de paz, reparación o justicia en Colombia puede ser visto hoy como una cuestión reincidente y paradójica. Reincidente, porque en su más rudimentaria y cansada versión la paz ha sido entendida como realización de procesos de negociación con actores armados, y porque sobre los “procesos de paz” fracasados y el conflicto armado existen múltiples diagnósticos. Paradójica, porque en la coyuntura actual de los diálogos de paz entre el Gobierno Colombiano y Las FARC-EP, las nociones de paz, justicia, reparación son significantes tan amplios y sobreexpuestos en discursos políticos, narrativas mediáticas, conversaciones cotidianas de cafetería, comedor y corredor, que a simple vista parecieran ser, al igual que Ernesto Laclau dijo algún día de la noción de “Populismo”, tan sólo un conjunto de significantes vacíos cuyo uso frecuente en el habla de la gente delata más vacíos de conocimiento que comprensiones a su cuenta.

Más paradójico que lo anterior es quizás el hecho de que quienes se sirven de conversar en voz alta sobre paz son muchas veces quienes no viven la guerra de manera directa, y sobre los que recae, al decir de Álvaro Sierra Restrepo (2015), la decisión de “si los únicos que saben en carne propia lo que quiere decir esa palabra deberán o no seguir sufriendo sus estragos”; en ese sentido, quizás también lo sea el experimentar y ser testigo de una violencia que no sólo se ejerce a través de actos físicos, o de condiciones estructurales de exclusión, sino a través de los símbolos y las representaciones con las cuales se da cuenta pública y se nombra lo histórico.

De cara a estas paradojas, y a propósito de las realidades que señalan, hilamos nuestra reflexión. Nuestra mirada particular parte de un diálogo epistemológico entre los Estudios Literarios y la Ciencia Política —específicamente los marcos que abordan la construcción de paz— para aproximarnos al testimonio en cuanto práctica discursiva y artefacto cultural. Esto, entendiendo en primera instancia que el corpus de testimonios analizados da cuenta, contiene y plantea un repertorio de funciones frente al contexto social e histórico particular en el que se construye.

Una de dichas funciones es la capacidad de retratar, a través de la intimidad del relato testimonial, otra comprensión, otra sensibilidad, otra mirada de los eventos violentos, dispuesta por quienes los han experimentado de forma vívida. Lo anterior nos dará pistas para observar e indagar sobre las posibilidades y oportunidades que ofrece el acto de testimoniar —y los textos resultantes— a los procesos de reparación y construcción de paz en Colombia. Dichas observación estará inspirada en la lectura de “Los malditos” de Miguel Anselmo Sánchez Quitian; “El cielo no me abandona” y “Jamás olvidaré tu nombre” compilados por Patricia Nieto.

“Los malditos” es una obra autopublicada en 2012 y editada por su autor, Miguel Anselmo Sánchez Quitian, ciudadano colombiano, oriundo de Santa Rosa del Sur, municipio de Bolívar, víctima personal de un atentado y del asesinato de dos de sus hermanos, ambos perpetrados por fuerzas paramilitares en intermediaciones de los Municipios de Girón y Los Santos, en el Departamento de Santander¹; “Jamás olvidaré tu nombre” y “El cielo no me abandona” son obras polifónicas, publicadas en 2006 y 2007 respectivamente, escritas por más de cuarenta escritores —víctimas directas y testigos del conflicto armado— algunos habitantes de barrios periféricos y comunas de la ciudad de Medellín, quienes en el marco de un taller de escritura pública y con la guía y facilitación de periodistas y estudiantes lograron encontrar su propia voz y construir su relato personal en torno a aquellos eventos traumáticos que marcan su pasado y determinan su presente.² De estas obras seleccionamos seis testimonios, en virtud de su elaboración y su extensión, para dar cuenta de su lectura discursiva e interpretativa.

Tanto la autopublicación de “Los malditos” como la publicación de los libros compilados por Patricia Nieto se dan en años previos al inicio de los actuales diálogos de negociación entre las FARC y el Gobierno Colombiano oficializados en septiembre del 2012 (El País.com.co; 2015). En ese escenario los relatos —particularmente los

¹ Para acceder a una información más completa sobre los hechos, puede consultarse en Colectivo de abogados (2011) y Vanguardia.com (2013).

² Los talleres de escritura, financiados en ese entonces por el Programa de Atención a Víctimas de la Secretaría de Gobierno de la Alcaldía de Medellín y por la Vicerrectoría de Extensión de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia, reciben del nombre “De su puño y letra. Polifonía para la memoria. Las voces de las víctimas del conflicto armado en Medellín”. Patricia Nieto, profesora investigadora del Departamento de Comunicación de la misma universidad, es la coordinadora del proyecto y la compiladora y editora de los textos. Para profundizar sobre las búsquedas y alcances del proyecto en particular, véase Nieto, 2010, 76- 85.

compilados por Nieto— han sido valorados como narrativas del conflicto armado colombiano producto de experiencias testimoniales autónomas, ajenos a una agenda política gubernamental nacional, los cuales fueron concebidos como experiencias de construcción de memoria que “al tender el lazo entre los sucesos y los sujetos, contribuyen a la construcción de los acontecimientos y, así, a una determinada concepción de los hechos que se instala en la memoria social. (Nieto, 2010, 81).

La coyuntura histórica nacional en que se leen los testimonios, sin embargo, se convierte en motivación para que estos sean estudiados no sólo en su labor de construir memoria sino en las posibilidades que brindan a la hora de configurar procesos de transformación social más allá de las negociaciones políticas entre actores armados. Así, pensando en los retos e implicaciones sociales posteriores a la firma de acuerdos; teniendo en cuenta la proliferación de experiencias testimoniales que a nivel nacional relatan desde la palabra —escrita, hablada, cantada— las miradas no oficiales sobre el conflicto armado; y a propósito de la inusitada importancia actual que parecen cobrar las personas y colectivos víctimas del conflicto, buscamos construir una reflexión que construya posibles aprendizajes útiles a los nuevos escenarios y dinámicas de la paz y del conflicto.

¿Testimonio, reparación y construcción de paz en Colombia?

El testimonio en su sentido más amplio, entendido por Ortega como “el relato de los hechos producidos por las víctimas” (2008, p. 39) ha sido ampliamente estudiado y debatido en Colombia y en el mundo desde múltiples disciplinas:

[Así, en] innumerables foros y publicaciones se han discutido y siguen discutiéndose sus relaciones con la antropología, el derecho, la historia, la teología, la literatura; su relación con otros discursos y prácticas sociales; con la militancia, la revolución y con una nueva noción de política; su capacidad para forjar alianzas y lazos solidarios entre testimoniantes y receptores; su configuración retórica; su inserción o resistencia a los mercados globales. (p.39)

Tal interés en su estudio implica pensar el testimonio no sólo como una realidad de interés transdisciplinar sino como un fenómeno social frecuente en occidente desde el

final de la Segunda Guerra Mundial³. Particularmente desde los Estudios Literarios, el estudio del género testimonial ha estado asociado a la consolidación de la literatura testimonial a partir de la obra de Miguel Barnet, quien a través de un acercamiento etnográfico al ‘sujeto afro’ de la sociedad cubana consigue cristalizar una nueva versión de aquello que significaba la esclavitud en Cuba⁴.

El intento y anhelo observado en el uso y potencial del testimonio desde entonces ha desencadenado amplísimas discusiones respecto a la idealización del testimonio en tanto mecanismo que desmiente ideologías y transforma instituciones⁵, a la mediación del

³Varios autores han relacionado el fenómeno y el estudio del testimonio con “una crisis generalizada de la verdad”, a propósito de el estudio de eventos históricos, y con la “disputa de testimonios encontrados” en occidente (Felman y Laub, 1992 citadas en Ortega 2008); otros lo asocian a una cultura de la memoria y un giro hacia el pasado propio del estudio de fenómenos sociales y culturales posteriores a la segunda guerra mundial (Huysen, 2002 citado en Suárez 2011, p.277), con articulaciones y especificidades, tanto regionales como nacionales, que en el caso latinoamericano se observan en la importancia del testimonio en el estudio de las dictaduras militares, las guerras civiles las transiciones democráticas. En todos los casos, la importancia del testimonio como fuente de verdad histórica empieza a adquirir relevancia, no sólo por la rehabilitación del “documento oral” como fuente de investigación (tanto en la Historia como en otras disciplinas) sino en la consideración de “otorgar voz a los sin voz” propia de discursos y “narrativa[s] de las luchas políticas de sectores subalternos” (Suárez. 2011. p.279)

⁴ Puede decirse que la importancia que la crítica literaria le daría a *Biografía de un Cimarrón* está es la capacidad de la obra para encarnar la voz del esclavo (el *subalterno*, categoría conceptual utilizada por los latinoamericanistas posteriores a Barnet) y, por ende, para documentar una versión de los acontecimientos históricos nacida de la interpretación de sus mismos protagonistas (Suárez et lat.); en ese sentido gran parte de los trabajos críticos al respecto han vinculado el corpus de las obras testimoniales con luchas de reivindicación social en Latinoamérica, que además de buscar el reconocimiento de los sujetos marginados intentan consolidar una memoria colectiva desconocida dentro de los relatos hegemónicos protegidos por el estatuto histórico. En palabras de Hugo Achugar, el testimonio contemporáneo es un “espacio legítimo en la lucha por el poder [de definición del relato histórico] dentro de la esfera pública”, el cual se construye a partir “de los hechos y documentos censurados y termina siendo asimilado por sus lectores solidarios como una historia verdadera que, eventualmente habrá de adquirir valor mítico” y cuyo deseo es “desmontar una historia hegemónica, a la vez que desea construir otra historia que llegue a ser hegemónica” (Achugar, H, 1992, p. 50-51)

⁵ Véase el extenso trabajo investigativo de Elzbieta Sklodowska sobre el testimonio hispanoamericano, particularmente su libro *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría y poética* (1992), cuyo primer capítulo está enteramente dedicado a la crítica a la idealización del testimonio. Rescato la cita tomada por John Beverley en la “Introducción” del ejemplar monográfico de la *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (1992), en la que se acepta, a propósito de los aportes de Sklodowska, que “(...) sería ingenuo asumir una relación de homología directa entre la historia y el texto. El discurso del testigo no puede ser un reflejo de su experiencia sino más bien su refracción debida a las vicisitudes de la memoria, su intención, su ideología. La intencionalidad y la ideología del autor-editor se sobreponen al texto original, creando más ambigüedades silencios y lagunas en el proceso de selección, montaje y arreglo del material recopilado conforme a las normas de la forma literaria. Así (...) el juego entre ficción e historia aparece inexorablemente como un problema”. Al respecto Beverley (et lat.) apunta, citando a George Yudice, que dicha dicotomía no tiene lugar en el testimonio dado que su *modus operandi* no es

sujeto de conocimiento letrado en la estructuración del discurso oral (Skłodowska 1992; Zimmerman 1992; Achugar 1992; Steele 1992; Beverly 1992), a la línea gris entre ficción y realidad dentro del testimonio (Randall 1992; Skłodowska et lat.), al discurso testimonial frente a los estatutos del canon literario; pero sobre todo, frente al tipo de discurso que es el testimonio y a la imposibilidad de encasillarlo y abordado bajo una única perspectiva teórica.⁶

En Colombia particularmente, aunque parecen ser pocos los trabajos desde los cuales se ha estudiado la narrativa testimonial, las indagaciones realizadas han avanzado en el estudio de la ponderación historiográfica de las narrativas del conflicto en la literatura (Suárez, J., 2011a), la discusión sobre el tema de la representación de los pasados violentos en el género testimonial (Suárez, J., 2011b), la construcción de identidad y de conocimiento a través de la narrativa (Franco, N.; Nieto, P.; Omar, R. 2010), la lectura de relatos autobiográficos a partir de su análisis genético y su ponderación como mecanismos de representación (Nieto, 2010), y en la construcción de la identidad desde una perspectiva de género (López, C., 2012).

Desde una mirada general sobre el curso de estos debates, el hecho de comprender que “el testimonio no corresponde al imperativo de producir la verdad cognitiva –ni tampoco de deshacerlo; [sino que, por el contrario] su *modus operandi* es la construcción comunicativa de una praxis solidaria y emancipatoria” (Beverley et lat. p. 15) es un lugar de aparente consenso al que han llegado no sólo críticos literarios sino historiadores, antropólogos, comunicadores, profesionales en los Estudios de paz, entre otros. Lo anterior no sólo ha configurado las distintas formas en las que se dado su estudio sino que ha determinado las maneras en las que se comprenden sus usos.

En el debate en torno a la representación histórica de los eventos del pasado reciente a través del testimonio, por ejemplo, María Inés Mudrovic (2007) sostiene y concluye que, aunque “el testimonio (...) adquiere su valor positivo en cuanto que sería la

el de conseguir la verdad cognitiva sino el de construir una ‘praxis solidaria y emancipatoria’ basada en el pacto comunicativo entre la voz de quien da el testimonio y el lector.

⁶ Beverley (1992 et lat.) acota de manera panorámica el tema de la “canonización humanística” que ha recibido el testimonio desde la academia, mientras que Randall (1992 et lat.) sintetiza algunos puntos metodológicos sobre el proceso de elaboración del testimonio, poniendo énfasis en la importancia de la entrevista cualitativa.

<<presencia>> de una experiencia vivida sin mediación alguna”, y aun reconociendo “lo <<extraordinario>> de estos testimonios al límite y la dificultad que supone comprenderlos, [estos] no ofrecen ningún acceso directo al pasado histórico [por lo que] su tratamiento como fuentes orales [debe estar enmarcado en la] posibilidad de contribuir al conocimiento de estos acontecimientos extremos”. (p. 131) En ese sentido, si bien el recuerdo como objeto de estudio —y por tanto el testimonio que da cuenta de este— se “imbrica directamente en la trama social y se transforma en un factor de demandas éticas y políticas en la significación del pasado reciente (...), sólo es a partir de su análisis y comparación con otros testimonios como el historiador lo transforma en prueba, la cual le permite inferir hechos del pasado o modos de comprensión de los actores de una realidad social dada” (p. 130, 134).

Desde la perspectiva de la comunicación, resaltando tanto la capacidad de construcción de memoria social del testimonio como el reconocimiento y reafirmación de quien narra a partir del mismo, se ubican los planteamientos de Patricia Nieto, comunicadora social y periodista colombiana. La autora, haciendo una evaluación del proceso de pedagogía y narración pública “De su puño y letra. Polifonía de la memoria. Las voces de las víctimas del conflicto armado de Medellín”, Nieto (2010. p. 81) argumenta que “los relatos autobiográficos, al tender el lazo del lenguaje entre los sucesos y los sujetos, contribuyen a la construcción de acontecimientos y, así, a una determinada concepción de los hechos que se instala en la memoria social”. Aunque su interés en el estudio de los testimonios radica en la posibilidad de trascender, a través del método de la crítica genética, los fines que se le han dado al estudio de los relatos de vida en los trabajos sobre el conflicto armado⁷, la autora hace énfasis en la capacidad comunicativa del testimonio público para aportar a la construcción de representaciones sociales que validen la identidad, la voz y la experiencia de los testimoniados.

Por su parte, desde una mirada antropológica —particularmente etnográfica— y en rescate de las potencialidades cotidianas que conlleva el acto de testimoniar, se ubican los estudios de la antropóloga india Veena Das (2008). Una lectura interpretativa de sus

⁷ Según Nieto (et lat. p. 78), cuatro han sido los usos predominantes de los trabajos sobre el conflicto armado colombiano que han estudiado los relatos testimoniales: 1) como fuentes de información; 2) como ilustración o ejemplificación de un evento descrito; 3) como estrategias para conocer un evento; 4) como instrumentos para la denuncia.

principales planteamientos y trabajos, muy aterrizada en el contexto colombiano, es realizada por Francisco Ortega (2008) en el ensayo que introduce un volumen compilatorio de sus principales ensayos traducidos al castellano. En él argumenta que, para Das, “el testimonio de la víctima aparece relacionado con tres funciones importantes y claramente diferenciadas en el proceso de respuesta a situaciones de violencia social: nombra las violencias padecidas, hace y acompaña el duelo y establece una relación con los otros” (p. 40).

Una de las ideas conclusivas de la lectura que Ortega hace de Das, plantea que tanto las funciones como la epistemología del testimonio tiene su génesis en la negativa de las víctimas de “inscribir su dolor” en los grandes relatos explicativos construidos a partir del ejercicio de las distintas formas de poder. Tal negativa permite que el testimonio funcione, por un lado, como un artefacto de “inscripción mnemónica” imprescindible para el testimoniante a la hora de responder socialmente frente a la inconmensurabilidad de su dolor frente a los hechos traumáticos, y por otro, como vehículo de demanda política que permitan hilar procesos de denuncia (p. 40-41). En ese sentido el relato de la experiencia traumática transita entre:

(...) la disgregación y sus melancólicas inscripciones y la reconstitución y el duelo por las pérdidas sufridas. Estos dos polos, diferenciados pero profundamente vinculados, nos remiten a dos modos narrativos importantes: uno improductivo y el otro productivo. Si el primero atestigua, impugna y retrae una y otra vez a la memoria histórica la sin-razón del sufrimiento social, el segundo adelanta el proceso de reconstitución del sentido colectivo de pertenencia. (p. 43)

El segundo modo narrativo lleva a la insistencia de Das en las “labores de reparación cotidianas que se llevan a cabo a través del acto testimonial”. Este radica:

(...) no sólo en la posibilidad de señalar la pérdida, sino que fundamentalmente pone en evidencia el temple y la recursividad de los seres humanos para sobrellevar el sufrimiento, para apropiarse de las perniciosas marcas de la violencia y re-significarlas mediante el domesticación, ritualización y re-narración. (p.43)

Todas estas dimensiones, usos y alcances del testimonio, asociadas a la posibilidad que ofrece tanto de reconstruir los sentidos de la identidad y la memoria rotos por los actos

de barbarie, como de construir y vehicular las formas por medio de las cuales las personas y comunidades asumen y superan dichos eventos en las narrativas de sus vidas, son congruentes con ciertas perspectivas de los Estudios de paz que observan los procesos de cambio social constructivo como dinámicas de transformación narrativa enmarcadas en micro procesos sociales⁸.

Este es el caso de la perspectiva de Jean Paul Lederach (2008), quien desde una visión cultural del cambio social y como idea clave en la conceptualización del Marco Expandido para la Construcción de Paz (p. 219), hace explícito la importancia que tiene para la superación de conflictos sociales arraigados y prolongado, tanto la reconfiguración narrativa del pasado como las iniciativas de justicia restaurativa. Así, entendiendo que la violencia puede ser entendida como la narrativa rota de la historia de una comunidad,

(...) el reto, [plantea Lederach], está en cómo, en la actualidad, pueden <<rehistoriar>> pueblos interdependientes; es decir, cómo comienzan el proceso de proporcionar espacio para que la historia ocupe su lugar y [en cómo se puede] entretejer un puesto determinado por la comunidad y que sea legítimo entre las historias de los otros. [Esto, partiendo de la comprensión de que] la narrativa tiene la capacidad de crear, incluso de sanar, pero se le ha sustraído la voz. (p. 214)

Lo anterior nos lleva a pensar, en resumen, que sobre el lugar que ocupa la narrativa, el testimonio, la historia y la memoria en los procesos de construcción de paz y de justicia restaurativa, se encuentra el horizonte de nuestro problema. Este, por supuesto, aterrizado al contexto colombiano y partiendo del análisis de testimonios escritos por víctimas de hechos violentos en el marco del conflicto.

⁸ Si bien no se conocen abordajes teóricos relativos a los Estudios de paz que integren plena y particularmente el testimonio como género narrativo y discursivo dentro de sus estudios, sí existen registros que plantean la importancia de narrar el pasado y la construcción de memoria social en procesos de construcción de paz. Un trabajo pionero de esta índole es el de Jean Paul Lederach (2008), particularmente el construido en su libro "Imaginación moral, el arte y alma de construir la paz", el cual constituye uno de los referentes teóricos centrales que enmarca nuestra actual reflexión. Otra arista relativa, que estudia el lugar de la narración de historias en los procesos de construcción de paz, es la abordada por Jessica Senehi (2002, p. 41-57). Desde su observación resalta la narración de historias — Storytelling— como una vía para la reinterpretación del tiempo y del espacio y como una estrategia de restauración en comunidades locales (et lat. 55). Aunque su reflexión presenta la narración de historias de ficción, algunas de sus ideas pueden tener lugares de reflexión común con posturas como las de Veena Das.

La dimensión y limitación del problema abordado nace y se justifica en las circunstancias de una coyuntura política, por lo cual parte de un diálogo interdisciplinar para plantear preguntas cuya exploración lleve a explorar nuevos aprendizajes sobre el tema. En ese sentido cuatro cuestionamientos resultan relevantes: ¿Cómo el testimoniante construye su identidad en torno al evento? ¿Qué uso y propósito dan los testimoniantes a la memoria y el recuerdo del evento a través de su relato? ¿Qué significa para la víctima el acto y la oportunidad de testimoniar? ¿Qué oportunidades ofrece la práctica testimonial y el testimonio escrito a los procesos de construcción de paz?

La relevancia de estas preguntas radica en su intento por interpelar un proceso en que se integran orgánicamente el texto escrito y el sujeto escritor; radica, también, en el hecho de representar un punto de partida para una reflexión en la que los testimonios —el acto y sus productos— son leídos en clave de los procesos de construcción de paz donde disciplinas como la historia, la memoria colectiva y la justicia restaurativa, son claves para dimensionar el reto que implica transformar las relaciones sociales violentas, empezando por los micro-contextos que componen las grandes comunidades imaginadas como una nación. Una aproximación a tales interrogantes, siempre parcial, será la línea argumentativa en el transcurso de estas páginas.

Sobre la interdisciplinariedad como recurso metodológico

El carácter interdisciplinar de nuestra reflexión se construye en torno a dos centros de articulación: uno epistemológico y otro metodológico. El epistemológico se da en torno a los puentes teóricos construidos en la delimitación del problema y en el uso de conceptos propios de los Estudios Literarios y de la Ciencia Política, siendo los principales el de testimonio, construcción de paz, memoria, reparación moral, conflicto armado y justicia transicional; el metodológico parte la distinción entre corpus y canon literario, propuesta por las alternativas de los estudios literarios latinoamericanos, con procedimientos de indagación cualitativa pertenecientes a un paradigma constructivista y un enfoque hermenéutico de las ciencias sociales y la ciencia política.

Una observación detallada de la articulación metodológica dará cuenta de que partimos de una revisión bibliográfica, conducida por un análisis textual de los textos testimoniales, para establecer un diálogo con información extratextual proporcionada por una entrevista semiestructurada a uno de los escritores de los relatos con el fin de dar cuenta del proceso social abordado a través de la pregunta central⁹. Lo anterior nos permitirá construir el camino metodológico para cumplir los objetivos que nos hemos trazado. El principal de ellos será indagar cómo y en qué medida el testimonio, en cuanto práctica discursiva y artefacto cultural, brinda oportunidades y promueve, tanto la reparación moral de quien ha sido victimizado por actos de violencia en el marco del conflicto armado colombiano, como la construcción de una paz duradera y sostenible.

Para garantizar su cumplimiento planteamos asimismo búsquedas subsidiarias relativas a: 1) explorar cómo el testimoniante construye su identidad en torno al evento traumático; 2) indagar sobre el uso y propósito que dan los testimoniantes a la memoria y el recuerdo del evento a través de su relato; 3) analizar el significado que tiene para la víctima el acto y la oportunidad de testimoniar; y 4) interpretar, a la luz de la noción de construcción de paz como narrativa restablecida, las oportunidades que ofrece la práctica testimonial y el testimonio escrito a los procesos de cambio social constructivo.

Lo anterior hace evidente que nuestro interés no es generalizar, predecir o controlar ningún fenómeno, sino brindar nuevas lecturas y explorar posibles aprendizajes sobre un problema a propósito de una coyuntura. Con ello buscamos que, sobre las realidades que observamos y en mérito de sus complejidades y retos, se siga aportando a la realización de estudios, investigaciones, reflexiones y acciones de largo aliento, basados siempre en diálogos constructivos entre personas y disciplinas, los cuales se propongan la construcción de nuevo conocimiento y la transformación de la realidad. Este trabajo transita por ese camino y se hacerse partícipe de aquel intento.

⁹ La pregunta central está consignada en el título de este trabajo. Las categorías a partir de las cuales leemos los relatos escritos parten de las preguntas que conducen el análisis. Las preguntas están relacionadas con los objetivos específicos del trabajo.

MARCO CONCEPTUAL

Testimonio, reparación y construcción de paz son tres nociones centrales en el abordaje de los cuestionamientos planteados en este trabajo. Es evidente sin embargo que una teoría sobre la construcción de paz y nuestra observación sobre el testimonio y la reparación se conciben por contraste en el carácter y la evolución de los conflictos armados, particularmente del conflicto armado colombiano.

Al respecto existe abundante bibliografía sobre la caracterización y la evolución de la violencia y el conflicto en Colombia. Gran parte de esta sin embargo —al menos la más actual— lo inscribe dentro de los límites de un *conflicto intratable* teniendo en cuenta su carácter prolongado, violento, dado entre múltiples actores, fuertemente arraigado en condiciones de violencia estructural, y cuya complejidad dificulta su estudio y rastreo¹⁰.

En ese escenario, ante los múltiples factores sociales y culturales que influyen y generan las condiciones en las que surge la violencia, la construcción de paz debe entenderse como una agenda social¹¹ más allá de las negociaciones políticas bilaterales entre actores armados¹². Así, en términos generales, desde la postura de Jean Paul Lederach (2008) podría entenderse la construcción de paz como aquella búsqueda y empeño, en diferentes espacios y niveles sociales, de construir y sostener procesos de cambio social constructivo. En esa dirección éste debe ser entendido como aquel “intento de desplazar las relaciones de aquellas definidas por el temor, la recriminación mutua y la violencia hacia las caracterizadas por el amor, el respeto mutuo y el compromiso proactivo”.

¹⁰ “Conflicto intratable” es la traducción del concepto “intractable conflict” acotado por varios expertos en investigación de conflictos, dentro de los cuales resaltan P. Coleman (2000) y C. Mitchell (1997). Una perspectiva analítica aterrizada al ámbito colombiano que lo ubica en esta categoría puede ubicarse en Revelo, D (2012, p. 18-48)

¹¹ Al respecto puede ser útil la diferencia que adopta las Naciones Unidas (UN-PBSO, s.f.) sobre los términos de *peacekeeping*, *peacemaking* y *peacebuilding*. Una perspectiva un poco ampliada sobre el tema puede encontrarse en Conflict Research Consortium (CRC- UOC, 1998)

¹² En nuestra dirección argumentativa vale la pena acotar la metáfora explicativa que adopta J.P. Lederach (et lat. 83) a partir de la cual define los acuerdos negociados entre actores armados —caso Diálogos de paz en la Habana entre FARC y Gobierno colombiano— como “antiácidos sociales y políticos, reductores temporales de ácidos que crean una salida para los problemas sintomáticos y una oportunidad para genera una nueva manera de trabajar sobre patrones y ciclos repetidos de relaciones destructivas. [En ese sentido, la construcción de paz] (...) tiene menos que ver con cómo calma el punzante dolor el antiácido y más con cómo este crea un movimiento social en el cual se pueda perseguir un cambio más profundo en el contexto relacional”.

Para que el cambio social constructivo sea sostenible, plantea el autor, dichos intentos deben estar enfocados en “tejer estratégica e imaginativamente redes relacionales a través de espacios sociales en escenarios de conflicto violento prolongado”; esto es, reconocer y construir espacios relacionales que no existían o que deben ser reforzados en distintos escenarios, contextos y niveles de una sociedad (p. 131-132; 139)

Lo anterior implica reconocer que la variedad de acciones y estrategias que puedan englobarse en la construcción de paz deben asumir, lidiar y, de una u otra forma, aportar a transformar las consecuencias que la violencia ha dejado en la sociedad en la que acontece. En el contexto colombiano, una de las consecuencias más conocidas es la existencia de cerca de seis millones de personas víctimas de diversas acciones violentas, en quien hoy se centran los múltiples esfuerzos gubernamentales y no gubernamentales de reparación integral en el marco de un contexto social y político de transición. Un abordaje amplio del fenómeno nos exige, por ende, delimitar el concepto de víctima y observarlo a la luz de perspectivas teóricas que contemplen no sólo la reparación moral sino la concepción normativa de la justicia transicional.

Sobre la dimensión moral de la víctima y la reparación

Según el Artículo 3 de la Ley 1448 (Ley N° 1448, 2011) se consideran víctimas “aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos (...) como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno”. Desde una perspectiva no jurídica, según Margaret Urban Walker (2006, p. 6), víctima es aquella persona “que ha experimentado daños y pérdidas injustas por las cuales uno o diversos actores sostienen responsabilidad; [es entonces] aquel que ha sido brutalizado, aterrorizado, insultado, degradado en su dignidad o reducido por actos de violencia, maltrato, irrespeto, desprecio o desatención negligente”¹. En ese sentido, comparando las dos definiciones, podemos deducir enfáticamente que lo que convierte a una persona en una *víctima* es que: 1) haya sido objeto de una acción violenta intencionada ejercida por otro; y 2) que por medio esta se le haya infringido un *daño*.

Aquí el daño, aunque tiene una dimensión material —presente en las afectaciones económicas, materiales - corporales sobre la persona — debe ser entendido como una consecuencia con un trasfondo fundamentalmente moral. La diferencia entre la dimensión física y moral del daño ocasionado por un acto —un crimen en este caso— puede ser entendida desde lo que Jean Amery (2004) denomina la *verdad moral del crimen*. En su explicación “el crimen en cuanto tal no posee ningún carácter objetivo. El genocidio, la tortura, las mutilaciones de toda especie, objetivamente, no son más que cadenas de eventos físicos: son hechos en el seno de una teoría física, no actos en el seno de un sistema moral” (p.150). Lo que hace, por tanto, que un acto sea valorado como criminal es que su consecución implique una *violación al sistema moral* que regula la conducta dentro de un grupo social.

Sobre lo anterior inferimos varios supuestos. El primero y más importante para delimitar la dimensión moral de la victimización, radica en el hecho de que, al nacer y pertenecer a una comunidad humana, regulada por un sistema de derecho — siendo los derechos humanos la más abarcante y universal— toda persona está dotada de un *valor moral irreductible*. Esto implica comprender, por un lado, que por el sólo hecho de *ser humanos* somos también *sujetos morales*; esta es una condición de reconocimiento individual y social posible únicamente en el ejercicio amplio del respeto¹³; asimismo implica comprender que el sistema moral que regula la conducta social es aquel que reconoce a sus integrantes como sujetos morales. En ese sentido, las normas que cristalizan y garantizan el reconocimiento del valor moral irreductible de la persona son los derechos humanos.

¹³Sobre el concepto del respeto como condición de reconocimiento son relevantes los trabajos de Richard Sennett (2003) y Avishai Margalit (1997). Ambos, desde perspectivas distintas, coinciden en entender la noción de respeto como una condición de reconocimiento, tanto individual como social, a través de la cual se posibilita la afirmación de la *dignidad* humana. La dignidad debe ser entendida entonces como aquella forma de reconocimiento social en que se otorga *valor moral* al ser humano. Este tipo de valor tiene una característica primordial: la moral en la que se funda adopta una acepción *finalista*, es decir, se articula en una red de valores que otorgan reconocimiento al ser humano en cuanto tal. Podría decirse entonces, en resumen, que el único imperativo para que se cumpla una condición de respeto, según los dos autores, es la existencia de una consciencia del otro en su existencia humana como rasgo primordial. Aquel reconocimiento mutuo reafirma un estado de dignidad que posibilita el ejercicio de la *autonomía* de la persona, siendo ésta la capacidad de diferenciarse de los otros que hace posible la capacidad de relacionarse y comprometerse con los otros. (Sennet, et lat. 128)

Un segundo supuesto, coherente con el primero, está relacionado con el tránsito entre la dimensión física del crimen y la victimización moral de una persona. En ese sentido es necesario comprender que, en el ejercicio de un acto de violencia o irrespeto, el trasfondo moral del daño físico o material ejercido hacia una persona no sólo radica en la negación de su valor como sujeto moral —es decir la negación de su autonomía y de su condición de derechohabiente— sino en el hecho de resquebrajar la confianza tanto en las instituciones que garantizan el cumplimiento de las normas —que a su vez garantizan el reconocimiento de la condición moral del sujeto— como en los otros miembros de la comunidad en legitimarlas y cumplirlas.

Todo lo anterior nos lleva a comprender que el daño moral radica justo ahí donde el acto físico afecta la confianza en el valor propio, frente a sí mismo y frente a los demás, y en la esperanza y seguridad de que tanto la sociedad como las instituciones en las que vive una persona garanticen su vida en condición de dignidad¹⁴. Asimismo nos lleva a aceptar y comprender una primera dimensión de la reparación moral, que en palabras de Margaret Urban Walker (2006, p.23) puede ser entendida como “el proceso de tránsito entre una situación de pérdida y daño hacia una situación donde algún grado de estabilidad en la relación moral es restituida^{15,iii}”.

Una comprensión más profunda de las dimensiones y los alcances de la reparación moral es construida por Walker alrededor del concepto de *relación moral*. Esta es entendida como

¹⁴ El daño moral tendría en ese sentido una fuerte connotación simbólica asociada a una definición psicoanalítica del trauma. Acotando a Ortega (et lat. 33) quien cita a Lacan, el trauma, que es “lo real que irrumpe y perfora lo simbólico”, también causaría una seria distorsión y una afectación de lo moral.

¹⁵ La cita sigue: “Este proceso de restauración o recreación no siempre es posible; en casos de daños graves, si la reparación es posible en algún grado, esta suele tener algún costo —para la víctima, el costo de asumir algunas pérdidas irreparables; para el victimario, el costo de asumir cierto grado vergüenza, vulnerabilidad, y las acciones de compensación; para las comunidades, el costo de proveer reconocimiento público y vindicación para las víctimas, asignar responsabilidades y sus demandas sobre los victimarios, y mostrar que las normas son reafirmadas y reforzadas.” La traducción es mía. La cita original está en inglés de la siguiente forma: “This process of restoration or recreation is not always possible; in cases of serious wrong, if repair is possible in some degree, it will usually be at some cost — for the victim, the cost of absorbing some irreparable loss, pain, and anger; for the wrongdoer, the cost of some shame, vulnerability, and compensating action; for communities, the cost of providing acknowledgment and vindication for victims, placing responsibility and its demands on wrongdoers, and showing that standards are affirmed and enforced”.

(...) un tipo de relación o modo de relacionarse (...) gobernado por una escala particular de valores, serie de imperativos, o sistema delimitado de obligaciones [cristalizado en distintas moralidades]. Tales ‘moralidades’ son los términos compartidos en que las sociedades delimitan las conductas responsables y las vidas apropiadamente vividas. (...) [Desde esta arista] Cualquier tipo de moralidad debe estar cimentada en respuestas, sentimientos, y actitudes, así como en pensamientos humanos en dirección a crear y permanecer un orden moral funcional en el tiempo y en el espacio actual. (p. 23)

En esta perspectiva la moralidad, entendida como un fenómeno de la vida humana en un tiempo y un espacio real, se basa principalmente en

(...) relaciones de confianza ancladas en nuestras mutuas expectativas que nos implican tomar responsabilidad por lo que hacemos o dejamos de hacer, y que nos permiten pedir a otros un rendimiento de cuentas por lo que hacen o dejan de hacer. ” (p. 23)

Lo anterior nos lleva a comprender que la ruptura de una relación moral estable ocasiona que sentimientos como la rabia, la indignación, el miedo, el resentimiento, y la pérdida de esperanza y confianza se entiendan como una fractura de las expectativas normativas en los que radican el sentido de la autoridad y el deber ser de una comunidad. En contraposición, la reparación moral, en un sentido más específico y acotado, debe ser entendida como aquella labor de restituir y crear de nuevo, en las personas víctimas de daño, la confianza y esperanza en los estándares compartidos del valor y la responsabilidad a través del respeto (p. 28)¹⁶.

Hasta este punto de nuestro argumento la corresponsabilidad entra la reparación moral y la dimensión moral de la víctima parece completa. En términos prácticos y sociales, sin embargo, dicha corresponsabilidad posee unos límites asociados justamente al hecho de que la relación moral se basa y está expresada a través de la relación social. Al respecto, Walker (p. 26) observa que si bien no todos los participantes de un grupo humano son

¹⁶Para comprender esta última afirmación en sus dimensiones prácticas, debe leerse a la luz de las seis tareas que, según la autora, debe cumplir la reparación moral para que cumpla en mayor medida sus objetivos: 1) asignar responsabilidades a los victimarios y cómplices; 2) reconocer públicamente, lidiar y discutir los daños, afectaciones, afrentas o amenazas a las víctimas o comunidades; 3) instituir o restituir los términos y estándares morales con las comunidades e individuos afectados; 4) rehabilitar o crear confianza alrededor de los individuos en el reconocimiento de estándares morales compartidos y apoyar las actividades que las refuerzan; 5) revitalizar la esperanza de que los presupuestos morales y los responsables de reafirmarlos son merecedores de confianza; 6) conectar o reconectar en una adecuada relación moral a responsables de violaciones y a víctimas de dichos actos. (p. 28)

valorados de la misma forma en términos sociales ni morales, la reparación moral tiene el reto de pensarse y buscarse en el marco de tales órdenes vigentes, o incluso de concebirse como un intento por modificar y reconstituir los órdenes morales mismos cristalizados en las instituciones sociales.

En esa línea, dentro de las condiciones sociales que anteponen mayor dificultad a los procesos de reparación moral están, por un lado, las condiciones de *revictimización* de quienes han sido afectados y, por otro, ciertas comprensiones distorsionadas que discriminan moralmente individuos y comunidades dentro de un grupo social más amplio. En las primeras encontramos los fracasos continuos y repetidos por parte de la sociedad y sus instituciones por reconocer y reafirmar la condición de víctimas y derechohabientes de quienes han sido dañados. En el segundo grupo, encontramos aquellas comprensiones bajo las cuales ciertos grupos —las mujeres, los indígenas, los esclavos, las clases bajas, el extranjero, el enemigo, el terrorista, entre otros— no son reconocidos como sujetos morales en condición de igualdad. (p. 35)

A este conjunto de limitantes podríamos añadir una tercera clase, relativa a una concepción normativa de la justicia transicional, en la que las medidas aisladas de compensación o reparación, sea de índole moral o material, pueden reforzar una condición de revictimización si no se dan bajo la implementación de el conjunto de medidas integrales de justicia transicional, las cuales que busquen, en última instancia, el reconocimiento de las víctimas, la reconciliación y la profundización de la democracia.

Sobre justicia transicional y reconocimiento

La reparación a las víctimas suele ser entendida frecuentemente como un proceso intrínseco a los procesos de justicia transicional propios de procesos de paz formales y escenarios sociales en etapa de posconflicto. Una medida o un conjunto de medidas de reparación pueden darse, sin embargo, según Paul Van Zyl (2011), en el marco de políticas estatales sostenibles fuera de un contexto de posconflicto y a través de mecanismos de restitución material, asistencia psicológica y medidas simbólicas. En ese

sentido “una política de reparaciones justa y sostenible no debe generar ni perpetuar divisiones entre las diferentes categorías de víctimas [y] al mismo tiempo debe ser factible y realista desde el punto de vista económico” (p. 53).

Las implicaciones y los alcances de una política de reparación integral, no obstante, parecen adquirir una dimensión distinta cuando son pensadas como parte de la adopción de medidas de justicia transicional en el marco de, por ejemplo, un proceso de paz. Esto, no sólo por lo que se supondría que un proceso de paz busca, sino por lo que según Pablo De Greiff (2009) son los fines normativos de la justicia transicional.

Desde su perspectiva, aunque la aplicación de las medidas de justicia transicional ha dependido de la particularidad de los contextos —históricos, políticos, sociales, institucionales— en los que se han aplicado, y a pesar de que dichas medidas son limitadas en su concepción y alcance —teniendo en cuenta el grado de imperfección del mundo¹⁷ en el que operan y el hecho de que nunca podrá devolverse a una víctima a su estado inicial—, es posible observar que las distintas medidas de justicia transicional comparten y se construyen alrededor de dos objetivos intermedios y dos objetivos finales. Los objetivos intermedios son otorgar reconocimiento a las víctimas y proporcionar confianza cívica; los finales, son contribuir a la reconciliación y profundizar la democracia¹⁸.

El avance en el cumplimiento de dichos objetivos depende sin embargo de una condición fundamental. Esta tiene vínculo con el hecho de que, al ser concebida como una noción holística, la justicia transicional requiere que las diferentes medidas que esta abarca sean implementadas como un todo y que en la práctica sean interpretadas como un intento serio y sistemático por alcanzar la justicia. En otras palabras, para avanzar en los objetivos normativos que la justicia transicional propone, las medidas deben estar

¹⁷ La noción de mundo “muy imperfecto” puede ser comprendida en De Greiff en contraste con la de mundo “simplemente perfecto”. Para él, un “mundo imperfecto es aquel en que no se da un cumplimiento espontáneo y generalizado de las normas [mientras que] un mundo muy imperfecto es aquel caracterizado no sólo por la violación sistemática de las normas sino por el hecho de que, como era de esperar, el sólo esfuerzo para hacerlas cumplir implica costos muy altos (et lat. 28). Desde su planteamiento, el término de justicia transicional tiene como dominio el primero de los mundos.

¹⁸ La utilización de los adjetivos “intermedios” y “finales” para denominar los objetivos de la justicia transicional tienen en el autor la motivación de designar la secuencia causal, y por tanto temporal, en la que las medidas implementadas cumplen lo propuesto en objetivos.

direccionadas a “prestar una atención integrada a los procesos, las indemnizaciones, la búsqueda de la verdad, la reforma institucional (...) o una combinación adecuada de los elementos anteriores” (De Greiff et lat. cita ONU p. 22).

A esta altura de nuestro argumento, por inferencia, podemos hacer un primer balance de las medidas de reparación como parte de la justicia transicional. Este puede resumirse en el hecho de que la implementación aislada de una medida, o de un conjunto de medidas de reparación, no sólo redundaría en el fracaso de intentar progresar en los objetivos de la justicia transicional —entendida como un todo—, sino que llegaría incluso a agravar las condiciones de victimización de una víctima hasta el punto de revictimizarlo. ¿Cómo se da esto?

Partiendo de la afirmación de De Greiff en la que plantea que “todas las medidas de justicia transicional buscan proporcionar reconocimiento a las víctimas” (p.46), la condición de revictimización puede ser vista como la consecuencia directa de otorgar, a través de una medida aislada, un *reconocimiento ideológico*¹⁹. Por reconocimiento ideológico, término acuñado y conceptualizado por Axel Honnet (2006), no entendemos las formas fallidas o defectuosas del reconocimiento respecto a las formas de reconocimiento exigidas moralmente²⁰, sino a aquella forma de reconocimiento

¹⁹No todo el reconocimiento social es moral ni reafirmativo. Esta es la idea fundamental que subyace a los planteamientos de Axel Honnet (2006) en su conceptualización sobre el reconocimiento. El tipo de reconocimiento que es reafirmativo parte de la plena consciencia del otro en su condición humana y valor moral. Este se hace presente en el ejercicio social del respeto. El reconocimiento afirmativo por tanto, cuando es recíproco, posibilita y otorga autonomía y garantiza el reconocimiento de la dignidad. El autor plantea cuatro condiciones que deben cumplirse para que se realice su carácter positivo y reafirmativo: 1) la afirmación positiva de los sujetos o grupos; 2) su credibilidad, que es la confirmación en la conducta de la declaración simbólica; 3) su intención independiente, sin que el acto de reconocimiento éste esté vinculado a una acción o motivación ulterior; y 4) la generalidad de su concepción, la cual reafirme los diferentes formas de reconocimiento como las conductas del amor, el respeto jurídico y la apreciación del valor. Asimismo debe fundamentarse en atributos de valor reales, los cuales tienen como características fundamentales: 1) cristalizarse por procesos de socialización; 2) presentar diferenciación histórica y cultural de los valores que reconocen, es decir, pertenecer al universo simbólico del contexto histórico y cultural en que se otorga.

²⁰Para Honnet las formas de reconocimiento exigido moralmente son aquel “género de diferentes formas de actitud práctica en la que cada vez se refleja el objetivo primario de una determinada afirmación del que está enfrente”. Según los argumentos ofrecidos, “tales comportamientos afirmadores poseen un carácter indudablemente positivo, porque permiten al destinatario identificarse con sus cualidades y con ello alcanzar una mayor autonomía: lejos de representar una mera ideología, el reconocimiento configura las condiciones previas intersubjetivas de la capacidad de realizar autónomamente los propios objetivos vitales” (p.135).

enmarcada en un sistema que crea “la disposición favorable para una serie de prácticas y modos de conducta que armoniza con la función de la reproducción de la dominación social [la cual] surge de la promesa de reconocimiento social para la manifestación subjetiva de determinadas capacidades, necesidades o deseos” (Honnet et lat. cita a Foucault, p. 144). Así, en la práctica, si bien la medida que otorga el reconocimiento puede cumplir con los requisitos de reafirmación positiva del individuo y con unos principios de racionalidad histórica, este impediría la plena realización de la autonomía de los seres —en este caso las víctimas— al estar direccionado a producir procesos de subjetivación que motiven a sus destinatarios a promover formas de sumisión voluntaria, y en tal sentido faciliten las relaciones de dominación social. (p. 132)

A esta altura, es necesario comprender que este tipo de reconocimiento no sólo se da en el marco de las relaciones sociales como tal, sino también a través de las instituciones que las regulan. Esto se vislumbra plenamente si entendemos que las instituciones son *expresión* de tipos determinados de reconocimiento social. En esa dirección, un ejemplo de reconocimiento ideológico en el marco de medidas que buscaran la reparación de las víctimas sería la consideración de una reparación instrumental o simplemente nominal, en la cual se les reconociera públicamente su daño y se reafirmara verbalmente su condición de derechohabientes, pero no se les propiciara recursos materiales suficientes —capital financiero, territorio, trabajo— para su restitución integral.

En resumen, a la luz de todo lo anterior, las medidas de reparación adquieren una dimensión más amplia. En síntesis, al ser contempladas como medidas de justicia transicional, una implementación “al azar, de manera poco sistemática o casi aislada [de las medidas de reparación haría que éstas tuvieran] menos probabilidad de que sean interpretadas como ejemplos de justicia y más de que sean interpretadas, en el mejor de los casos, como ejemplos de conveniencia política. (De Greiff. p. 33) Una implementación articulada de las medidas de justicia, reparación y garantías de no repetición en el marco de la justicia transicional permitiría, en contraposición, que “las diversas medidas (...) puedan interpretarse como esfuerzos por institucionalizar el reconocimiento de los individuos como ciudadanos con igualdad de derechos” (p 48) y

que, por tanto, fueran vistas como parte de la debida distribución del *honor social* propio de las sociedades democráticas²¹.

Sobre la memoria y sus usos

Una de las medidas más importantes para otorgar reconocimiento reafirmativo a quienes han sido dañados por actos violentos se enmarca en la construcción de memoria social y en la búsqueda de la verdad sobre lo acontecido. La memoria y la verdad, sin embargo, como parte de las medidas de justicia transicional, deben ser entendidas en el marco de una reparación integral la cual incluye la restitución, la indemnización, la rehabilitación y las medidas de satisfacción. Estas últimas —las medidas de satisfacción— buscan particularmente reparar la dimensión simbólica y moral del ser humano afectada en el ejercicio de la violencia. La memoria y la verdad, en esta instancia, harían parte de estas medidas.

Gracias a de De Greiff sabemos sin embargo que

(...) si durante una transición no sucede nada más que la redacción de un informe sobre el pasado, independientemente de lo exhaustivo que sea, este puede ser interpretado como un sartal de palabras vacías, dado que las palabras, por sí solas, no pueden compensar los estragos que causa la violencia masiva. (p.34)

Paralelamente las metáforas de “buscar la verdad”, “escribir la historia”, “construir memoria” no son inocentes y, desde las disciplinas que han aportado a construir tales conceptos, sabemos que tema sobre el sentido en que se concibe lo histórico desde lo mnemónico tiene un amplio margen de debate y discusión.

Dos trabajos que en este nivel permiten sintetizar el transcurso y estado actual de dichos debates son los de Patrick Hutton (2000) y María Inés Mucrovic (2007). Sin adentrarnos profundamente en sus planteamientos, gracias a sus abordajes sabemos que la relación entre memoria e historia había sido contemplada —al menos de manera muy

²¹ Margalit (1997) especifica dos acepciones de honor social: la primera como atributo a condiciones mínimas de respeto, y la segunda como atributo a actos concretos congruentes al constructo social del éxito. La que en nuestra argumentación adoptamos teniendo en cuenta nuestro propósito es la primera de estas acepciones.

parcial— desde los primeros años del siglo XIX, y que en torno a los eventos históricos del Holocausto Nazi y la Segunda Guerra Mundial —y a la coincidencia de estos eventos con el “giro lingüístico” y el desafío a la concepción de una gran narrativa política como “esqueleto de la historia” por parte de la historiografía contemporánea— la relación entre historia y memoria es observada desde una perspectiva narrativa en los linderos actuales de la investigación historiográfica²².

Con este trasfondo y para clarificar la dimensión narrativa en la comprensión de la memoria, es necesario dimensionarla, más que como una “capacidad [cognitiva] mayor o menor, de recordar (Jelin, 2012 cita a Moliner 1998, p. 318)”, como aquel espacio tanto individual como colectivo en que se construyen y se reconstruyen los recuerdos evocados por parte de un grupo social alrededor de un evento. En ese sentido Maurice Halbwachs (1992) clarifica el hecho de que “[sería] imposible concebir el problema del recuerdo y de la localización de recuerdos si no se toma como punto de aplicación los marcos sociales reales que sirven de puntos de referencia para esta reconstrucción que denominamos memoria” (p.8)

El recuerdo, desde la perspectiva de Maurice Halbwachs (1992), es definido como aquel punto de referencia que permite ubicar a una persona en medio de variaciones de marcos sociales y alrededor de experiencias vividas. Aunque se evoque de manera particular, el recuerdo se construye en mutua retroalimentación entre sujeto y comunidad afectiva; su eliminación, parcial o total, está asociada a la dilución del grupo en que se erige la memoria vívida. Esto se expresa en el hecho que “sólo podemos recordar cuando es posible recuperar la posición de los acontecimientos pasados en los marcos de la memoria colectiva; (...) el olvido se explica por la desaparición de estos marcos o de parte de ellos” (p.172). Una distinción entre memoria individual y memoria

²² El tema del giro lingüístico en la historiografía es acotado particularmente Hutton. El autor, citando el trabajo pionero de Hayden White (1973), permite observar que en la historiografía contemporánea el sentido de la historia no sólo depende de los eventos históricos acontecidos sino de las estructuras lingüísticas a través de las cuales se narran. (Hutton et lat. p. 535) Este hecho según Hutton coincide también con el desafío por parte de la historiografía a la idea de concebir los eventos históricos como parte de una “gran narrativa política” que sostiene la historia, lo que ha transformado de manera importante las formas en que se concibe la relación entre memoria e historia.

colectiva existe por tanto como una diferenciación conceptual asociada a las formas en las que se evoca y las vías en las que se reconstruye el recuerdo, ya que en sentido estricto todo recuerdo del pasado hace referencia a experiencias vividas entorno a colectivos sociales determinados.

No todos los recuerdos sin embargo hacen referencia a experiencias vividas. Un recuerdo del *pasado vivido* es distinto al recuerdo de un *pasado aprendido*. Esta distinción está relacionada con la diferencia entre la *memoria habitual* o memoria autobiográfica —construida en torno a las interacciones entre individuos y colectivos generando comportamientos compartidos y repetidos— y la *memoria aprendida* —fundada en torno al acercamiento impersonal a experiencias individuales o colectivas condensadas en narrativas ajenas a la memoria habitual—.

Esto resulta fundamental para comprender la narrativa histórica ya que esta, como narrativa fundada, haría parte de las experiencias consignadas en los límites de una memoria aprendida. Específicamente, condensada en la *memoria histórica*, sería aquella abstracción y representación narrativa imprecisa, acotada y resumida, de los actos de interés público cristalizados en la memoria y el discurso de un grupo social. Esto supondría que

(...) la historia no es todo el pasado, pero tampoco es lo que queda del pasado. O, dicho de otro modo, junto a la historia escrita hay una historia viva [en la memoria colectiva] que se perpetúa y reinventa a través del tiempo y en la que se puede encontrar muchas corrientes antiguas que aparentemente habían desaparecido. (p.66)

Desde esta comprensión lo anterior sería antecedente y supuesto para confirmar el vínculo metodológico e instrumental que establece la memoria como fuente de la historia. Después de todo “la memoria [en ese sentido] es una fuente crucial para la historia, aún en sus tergiversaciones y negaciones”, en parte, también, porque funciona como “un estímulo para la elaboración de la agenda de la investigación histórica” (Jelin,

2012. p.104)²³. Tal relación instrumental pone presente un tema fundamental relacionado con los usos de la memoria. Estos, en últimas, determinan el lugar y la intencionalidad con la cual se evocan y se reconstruyen los recuerdos, así como darían dirección al estudio, escritura y publicación de los artefactos que, como el testimonio, cristalizan y evocan la memoria colectiva en torno a un acontecimiento.

La reconstrucción del recuerdo supone una intención de reivindicación del pasado. El acto de recordar se vehicula en torno a un propósito, una teleología, un fin que conlleva a “configurar presentemente un acontecimiento pasado en el marco de una estrategia para el futuro.” (Etxeberría, 2006, 232) En ese sentido Tzvetan Todorov (1998, citado por Jelin, 2012) realiza una distinción entre la *memoria adecuada a valores morales* y aquella desenmarcada de los mismos. Un ejemplo de la primera sería la *memoria ejemplar*, definida como aquella cuya intención reconstructiva del recuerdo reflexiona acerca de las lecciones del pasado como principio de acción para el presente (p. 31); una expresión de memoria inadecuada a valores morales sería por su parte la *memoria literal*, que es aquella que somete el presente al pasado; en ella la memoria es un fin en sí misma, por lo que “el recuerdo es preservado en su literalidad, permanece intransitivo y [tampoco] va más allá de sí mismo”.

La diferencia práctica entre un tipo de memoria y otra se entiende en sus búsquedas epistemológicas: “la memoria ejemplar generaliza pero de manera limitada, [lo que implica que] no hace desaparecer la identidad de los hechos; [por su parte, la memoria literal], solamente los relaciona entre sí”. (Todorov, 2008, p. 32,45) En este segundo caso, los abusos más frecuentes de la memoria según E. Etxeberria (2006) son el *defecto*

²³Las agendas de investigación histórica poseen algunas especificidades y características que Jelin (p. 94) aclara: estas pueden resumirse en dos presupuestos, uno epistemológico y otro procedimental. El epistemológico tiene que ver con que no todos los hechos ni todas las memorias sobre los mismos son susceptibles de ser historizados: sólo el *hecho histórico*, comprendido como hecho único en su especie que modifica la vida del grupo, y por tanto las memorias sobre el mismo, son objetos del estudio de la historia. El procedimental tiene que ver con el hecho de que la obtención de los datos y la escritura de la historia “supone la intervención (mediación) de sujetos que recuerdan, registran y transmiten esos recuerdos”: el recuerdo y su la transmisión pueden ser susceptibles de errores (...) de manera voluntaria o involuntaria”

de memoria, entendido como el olvido selectivo de recuerdos relevantes, y el *exceso de memoria*, correspondiente a la construcción de identidades a partir de la historia.

Sopesando estas dos versiones del uso de la memoria a la luz de la búsqueda de la verdad y la memoria en los procesos de justicia transicional podríamos aproximar una conclusión parcial. Esta sostendría que cualquier un estudio histórico de los acontecimientos violentos, un informe de verdad histórica o una medida de justicia restaurativa, que como parte de una red de medidas integrales de reparación busque reconocer positiva y moralmente a las víctimas —en su condición de víctimas y derechohabientes—, no sólo tiene el deber de fundar su narrativa en la intención de sopesar los distintos relatos y memorias colectivas con la verificación empírica de los hechos materiales acontecidos, sino que debe recurrir a la voz y a la memoria de aquellos que han sufrido daños con el fin de escribir una historia oficial que repercuta en la transformación de instituciones humillantes y legitime, de manera simbólica, las representación social del pasado que manifiestan.

Más aún, la reparación de los sujetos afectados radicaría, fundamentalmente, en atender no sólo lo dicho por las víctimas —el dato, la “inteligibilidad positiva expresa en el contenido de lo que se comunica” (Ortega, 2008. p. 49) — sino en atender “el decir” a partir de una “apertura ética al exceso que está más allá del Ser”. Con este último propósito, la memoria, más allá que un recurso, sería el espacio a partir del cual se reconoce la irreductibilidad de quien recuerda, de quien testimonia. Entre su experiencia y la cotidianidad de su vida se encuentra uno de las funcionalidades vitales del relato testimonial.

Sobre testimonio y construcción de paz

Según Edward Said (2013) crítico literario palestino-estadounidense, la crítica literaria contemporánea se ha practicado bajo cuatro formas fundamentales: 1) la crítica práctica, relativa al periodismo literario; 2) la historia académica de la literatura; 3) la valoración de la interpretación literaria, a través de la cual se enseña la complejidad de un texto

literario y las diversas formas y apreciación de su lectura; y, por último, 4) la teoría literaria.

Estas cuatro formas, leídas desde las particularidades de la evolución de los estudios críticos en la tradición estadounidense, han actuado desde lo que el autor llama un “principio de no interferencia” —cristalizado en la forma de acercarse a su objeto de estudio— consistente en “no apropiarse de nada [que no sea el texto mismo, y por lo tanto] que sea mundano circunstancial o esté socialmente contaminado; [su interés, por tanto es] la textualidad [vista como ese] objeto en cierto modo desinfectado y místico [objeto] de la teoría [y la crítica] literaria” (p.14).

A estas cuatro formas de crítica tendríamos que añadir una adicional, desarrollada con particularidad en la tradición literaria latinoamericana —impulsada por autores continentales como Antonio Cándido, Antonio Cornejo Polar, Ángel Rama, Ana Pizarro, entre otros— reseñada por Walter Mignolo (1995) como aquella alternativa en la que “el campo de los estudios literarios se concibe más como un corpus heterogéneo de prácticas discursivas y de artefactos culturales, [y, por tanto, donde se acepta que el campo disciplinar] no se define por el contenido del campo de estudio sino por los principios metodológicos e ideológicos de la práctica disciplinar” (p. 25-24). En esa dirección la especificidad de esta postura alternativa no radica sobre

(...) la necesidad de interpretar obras admitidas como literarias, o justificar aquellas de dudoso abolengo, sino la perspectiva analítica en el análisis de las prácticas discursivas (verbales) y su trasposición a prácticas semióticas no verbales (cine, pintura, etc.).(...) [Desde esta postura, una de las labores privilegiadas sería entonces la construcción de] puentes entre alfabetización y literatura que es [no otra cosa sino] una manera de concebir las relaciones entre el canon y el corpus o, mejor, del canon en el corpus. (p. 27)

Desde esta última perspectiva crítica asumiríamos una comprensión del corpus de obras como una superposición de *sistemas literarios* —conjunto de relaciones entre sistemas menores, las obras— cuya configuración está mediada por su interacción con otros sistemas paralelos, bien sea del mismo tipo —otros sistemas literarios, otras obras— o bien sean referentes a su entorno extraliterario —sistemas políticos, económicos, históricos— (véase Cornejo Polar 1989; y Rama 1975 y 1982).

Una vez realizadas estas observaciones surge una pregunta inevitable inmanente al hilo argumentativo del trabajo ¿Por qué empezar una conceptualización sobre testimonio hablando de las maneras como dos tradiciones críticas abordan un corpus? Más aún ¿Qué significa esto para el actual estudio?

La respuesta la planteamos como el fundamento por el cual abordamos una, y no otra, teoría y perspectiva sobre el testimonio. Esta puede ser leída como un tejido entre lo metodológico, lo ético y lo ontológico, que empieza a elucidarse justamente en la postura que Edward Said (p. 12) adopta frente a las cuatro formas de hacer crítica que delimita. Esta —la postura del autor— se resume en buscar ejercer una “consciencia crítica” que intente trascender las formas fundamentales en que se ha ejercido la crítica, a partir de la cual se comprenda que “los textos son mundanos, son hasta cierto punto acontecimientos, e incluso cuando parecen negarlo, son parte del mundo social, de la vida humana y, por supuesto, de momentos históricos en los que se sitúan y se interpretan”. (p.15)

Este tipo de consciencia parece estar en concordancia con la consciencia metodológica y ontológica de los estudios literarios concebidos desde la tradición latinoamericana. El actual estudio y, por ende, el abordaje teórico y conceptual del testimonio, intenta construirse en el marco de esta consciencia, conllevando a inscribirse en la razón que a mi parecer consolida una postura ética de la crítica. Esta es, al decir de Said, entender que

ejercer la crítica no es ni validar el statu quo ni unirse a la casta sacerdotal de acólitos y metafísicos dogmáticos [que ejercen una crítica puritana, casi higiénica, sino, por el contrario, leer y contemplar los textos asumiendo que] las realidades de poder y la autoridad —así como las resistencias que ofrecen los hombres, mujeres y movimientos sociales ante las instituciones, autoridades y ortodoxias— son las realidades que hacen posibles los textos, que los ponen en manos de sus lectores, que claman la atención de los críticos. (p.16)

Lo anterior, además de ser un interés ontológico y una postura metodológica, es la razón por la cual nuestra forma de leer y concebir el testimonio no niega y, de hecho, se interesa, no sólo por la *mundaneidad del crítico* literario — relativa al discurso y

circunstancia que hacen realidad el texto en su lectura²⁴ — sino por una concepción del testimonio comprometida con esta misma ética. Esta se ejerce, con plenitud, en los trabajos de Veena Das y Kimberly Nance para quienes el testimonio es ese corpus que nace escritura para consolidarse en espacio vital.

En su libro *Can literature promote justice? Trauma Narrative and Social Action in Latin American Testimonio* [¿Puede la literatura promover la justicia? Narrativa del Trauma y Acción Social en el Testimonio Latinoamericano] Kimberly Nance (2006, p 7) define el testimonio como aquel “corpus de trabajos en el cual los sujetos hablantes, quienes se representan de cierta manera como ‘corrientes’, representan una experiencia personal de injusticia, bien sea directamente al lector o a través de los oficios del escritor colaborativo”ⁱⁱⁱ. Esto implica comprender que el testimonio

(...) no se limita a las formas escritas ni es puramente verbal, [razón por la cual la] representación testimonial puede incluir filmaciones, producciones televisivas, artes plásticas y visuales, música, e incluso planeación de emplazamientos y arquitectura. En su forma escrita (...) incluye testimonios producidos por escritores experienciales (...) así como testimonios de hablantes no escritores (...). En todos los casos, la producción del testimonio ha incluido varios grados de edición y estructuración, inevitablemente, como se ve, por parte del escritor experiencial, y también con frecuencia por parte de escritores colaboradores o editores, sea que se reconozca o no. Como resultado de estos procesos de representación, el testimonio escrito ha tomado múltiples versiones [no sólo como el bien conocido libro sobre Rigoberta Menchú] sino también diarios, historias, novelas, dramas, ensayos y poesía^{iv}. (p. 7-8)

²⁴ Partiendo de la aparente oposición entre texto y discurso planteada por Paul Ricoeur, y haciendo una crítica de la misma, Edward Said (et lat. p. 52-54) plantea que el texto, como ser y entidad, posee una realidad circunstancial —o mundaneidad— permanente, que aunque surge de las circunstancias históricas en las que se escribe trasciende de las mismas. Para él, la mundaneidad del texto no “aparece y desaparece; ni está aquí o allá en el arrependido y viscoso modo mediante el que normalmente designamos a la historia, (...) [l]a cuestión es que los textos tienen modos de existencia que hasta en sus formas más sublimadas están siempre enredados con la circunstancia, el tiempo, el lugar, la sociedad; dicho brevemente, están en el mundo y de ahí que sean mundanos. [En ese sentido, teniendo en cuenta la mundaneidad del crítico, sabemos que ellos] no son meramente los alquímicos traductores de textos en realidad circunstancial o mundaneidad; porque ellos son objeto y también productores de circunstancias, las cuales se hacen sentir con independencia de cualquiera que sea la objetividad que los métodos del crítico posean.” Estas circunstancias serían, en resumen, lo que podríamos denominar la mundaneidad del crítico.

La particularidad de la definición construida por Nance —razón que nos motiva tomarla como punto de partida de nuestro abordaje— es que define el testimonio desde tres dimensiones.

La primera es que lo plantea como un *género de productos culturales*—un “conjunto de trabajos”— que independiente de la forma material que tome parte y cristaliza la naturaleza de una experiencia humana — la experiencia de la injusticia—; la segunda, es que al partir de la experiencia subjetiva como fundamento del género, centra la mirada del testimonio en los sujetos —hablante, escritor, comunidad— y no en la instrumentalización que otras disciplinas o perspectivas puedan darle —por ejemplo, en el estudio y caracterización de la violencia—; el tercero, es que da cuenta del proceso de producción y publicación del testimonio como procesos de representación. Esto último nos permite entrelazar dos eventos dados en la práctica testimoniante cuya relación de complementariedad no es explícita: la construcción del testimonio y la representación - configuración de la identidad del hablante.

Una cuarta dimensión, centrada justamente en la complementariedad entre testimonio e identidad, es tratada por Veena Das (2009). Lo más relevante de su postura, al menos a la luz de nuestra búsqueda, resulta de enmarcar tal vínculo en una mirada hacia la cotidianidad de los sujetos y las comunidades dañadas. Así, contrario a lo que pudiera suponerse desde un estudio historiográfico de la representación social, el interés sobre el testimonio en Das no está atado a algún “gran proyecto” de recuperación de la memoria sino a su funcionamiento en el marco de dichas cotidianidades. Para ella

La construcción del yo no está ubicada en la sombra de algún pasado fantasmal, sino en el contexto de hacer habitable la cotidianidad (...) [En ese sentido] no hay un sujeto colectivo (tal como el africano o el hindú) sino formas de habitar el mundo en las que intentamos apropiarnos de él, o hallar nuestra propia voz, tanto dentro como fuera de los géneros que se hacen disponibles en el descenso hacia la cotidianidad. [De esta forma] El testimonio de los supervivientes como quienes hablaron porque las víctimas no podían hacerlo, se conceptualiza mejor no en la metáfora de la escritura, sino más bien en el contraste entre decir y mostrar. (Das, p. 160)

En esta arista, el lugar del testimonio en el proceso de construir la identidad, inmanente al intento de rescatar la vida del pesado legado de la violencia para hacer habitable el día a día, se comprende entonces a partir del

(...) doble movimiento (...) necesario para que las comunidades puedan contener el daño que ha sido documentado en estos relatos: al nivel macro del sistema político, se requiere la creación de un espacio público que dé reconocimiento al sufrimiento de los supervivientes y restablezca alguna fe en los procesos democráticos y, a nivel micro de los supervivientes de la comunidad y de la familia, exige oportunidades para reasumir la vida cotidiana. Esto no significa que se consiga el éxito al separar a los culpables de los inocentes a través del funcionamiento del sistema de justicia penal, (...) pero sí significa que, en la vida de una comunidad, la justicia no es todo o nada, que el asentarse mismo en el proceso de reconocimiento público del dolor puede permitir la creación de nuevas oportunidades para reasumir la vida cotidiana. (Das 2009. cita a Das y Kleinman 2001, p. 162)

Y, por tanto, que testimoniar el dolor propio o ajeno debe ser comprendido “no sólo como una <<afirmación fáctica..., sino que es (también) una expresión del hecho que se afirma: es al mismo tiempo un enunciado que al expresarlo ya constituye mi reconocimiento del hecho que expresa>>” (Ortega, 2008. cita a Cavell 1996, p.55), y por tanto, el reconocimiento por parte de quien lo escucha o lo lee. Reconocer el dolor del otro se vuelve, en esa instancia, un intento por presenciar la mudez detrás de la palabra, una apuesta por escuchar la piel abierta en la propia piel.

En la maravillosa “Imaginación moral, el arte y el alma de construir la paz”, Jean Paul Lederach (2008) realiza una crítica a la forma como muchos profesionales de la construcción de paz han concebido y ejercido su oficio en términos de la temporalidad del cambio social. Comprender tal postura, articulada a su propuesta sobre cómo integrar una visión ampliada de la temporalidad en la construcción de paz, es posible, según el autor, si pensamos los ciclos de violencia y de conflicto prolongado como una narración interrumpida. (p.222)

En el ejercicio de la violencia, la afectación de las comunidades puede verse no sólo en su dimensión material sino en una dimensión simbólica relacionada con una narrativa,

una historia y una identidad destruida: en el curso de la vida de una comunidad, los ciclos de violencia irrumpen, afectan, e incluso llegan a destruir la historia de una comunidad construida en el entretreído de relaciones dadas entre sus habitantes y con el territorio.

Desde esta visión del conflicto Lederach observa que, además de no tener en la disciplina una tradición de marcos teóricos que integren cuestiones como la historia colectiva, la identidad y la mirada hacia el pasado en la concepción de la construcción de paz, el “modus operandi” de muchos profesionales se enfoca más en el análisis de los problemas y la resolución de los mismos:

La narrativa es útil para nuestro enfoque cuando implica dejar sentado lo que ocurrió para ganar un sentido de las cuestiones en juego y del horizonte que genera soluciones. [Sin embargo,] cuando la narrativa profunda asoma la cabeza, escuchamos por un rato, nos compadecemos y hacemos un “test de realidad” definido por los parámetros de lo que es posible según la pragmática de la historia dominante existente. Pocas veces nos hemos comprometido en una búsqueda más a fondo, que necesita una imaginación que explore la narrativa como historia larga, la situación del lugar de pueblos enteros en la historia local, nacional y global, y como parte inseparable de la sanación colectiva y la construcción de la justicia. (p. 223)

La concepción de la temporalidad desde donde opera tal “modus operandi” requería:

(...) la capacidad de comprender los patrones del presente, imaginar un futuro deseado y diseñar procesos de cambio. Solía dibujarlo como un círculo que vinculaba el presente (donde estamos ahora), el futuro a más largo plazo (a donde esperamos ir) y el futuro emergente (el conjunto de procesos de cambio necesarios para realizar ese viaje). Ese marco proponía la capacidad de imaginar el futuro. No exploraba qué capacidad sería necesaria para imaginar un pasado que estaba vivo y nos acompañaba en cada paso del camino. (p. 213)

El marco de dicha temporalidad se resume en el garabato 6 (Ver gráfico anexo 3, gráfico 1). La crítica propositiva a esta visión, consolidada en el marco expandido para la construcción de paz (Ver anexo4, gráfico 2), plantea el reto disciplinar de asumir el cambio social como un “restablecimiento de la narrativa” donde resulta fundamental comprender y explorar de manera más profunda el pasado para acceder a aquellos

procesos narrativos y mnemónicos en que se construyen la identidad y la historia de una comunidad.

Desde esta versión de la temporalidad del cambio social, explica Lederach, la construcción de paz comparte el reto de actividades con un enfoque restaurativo — comisiones de la verdad, círculos comunitarios, programas de reconciliación entre víctima y victimario— desde las cuales se comprende cabalmente que “[e]l reconocimiento público (...) es la condición sine qua non para que las comunidades afectadas hallen un lugar, su voz y su historia”. (p. 218). Este reconocimiento no depende de los procesos políticos ni de las decisiones tomadas en las altas esferas de una negociación, sino que se posibilita a través de “prácticas de accesibilidad” que reconecten a las personas en relaciones reales enmarcadas en ámbitos de responsabilidad local. En ese sentido, la fuerza, tanto de los enfoques restaurativos como del marco expandido para la construcción de paz, radica justamente en la micro-orientación de sus observaciones y en sus intentos de reparar las relaciones rotas en contextos interpersonales y comunitarios específicos. (p. 219)

Sobre otros conceptos relevantes

Los siguientes conceptos son tomados de Lacapra (2006) con el fin de acotar aún más los límites de nuestro análisis. Los conceptos son construidos en el contexto de una crítica disciplinar a las concepciones de esencialismo y extremo constructivismo de ciertos términos en los paradigmas del estudio historiográfico. La acotación que hacemos se hace partícipe de las definiciones, adaptándose a nuestros propósitos analíticos y obviando el diálogo disciplinar en el que surgen.

- *Experiencia*: es uno de los conceptos más amplios y abstractos en el ámbito de la historiografía. Su construcción se hace a partir de las definiciones ofrecidas por el *Oxford English Dictionary*. Dos sentidos resultan relevantes: la experiencia como “el hecho de ser sujeto consciente de un estado o una condición, o de ser conscientemente afectado por un acontecimiento”²⁵; y el

²⁵ La discusión sobre la dimensión inconsciente que afecta a un sujeto es motivo de análisis en Lacapra. Lo que se rescata de esta acepción del término se relaciona con el supuesto de que “no hay por qué

“conocimiento resultante de la observación real de aquello por lo que uno ha pasado”²⁶.

- *Trauma*: problema interdisciplinar —“en tanto requiere la cooperación o combinación de varias disciplinas existentes para ser <<resueltos>>”— y transdisciplinar —“en tanto atraviesan las disciplinas existentes y no pertenecen a (ni pueden ser adecuadamente resueltos en términos de) — ninguna de ellas” (p. 79). Debe ser entendido como experiencia en dos dimensiones: 1) *experiencia no integrada*, relacionada con la reactuación; y 2) *experiencia relativamente integrada*, vinculada con procedimientos tales como la narración o el relato de historias. Asimismo, debe diferenciarse la *experiencia traumática* — que no es puntual, tiene aspecto evasivo porque se relaciona con un pasado que no ha muerto, que invade el presente y que puede bloquear nuevas posibilidades de futuro— y el *acontecimiento traumático* —puntual, datable— (p. 82 – 83). Con relación a la formación de la identidad, el *trauma fundante* es aquel “acontecimiento real o imaginario (o la serie de acontecimientos límite extremos) que desafía de forma acentuada la cuestión misma de la identidad y, no obstante, puede, paradójicamente, convertirse en base o fundamento de la identidad individual o colectiva” (p.84) En dichos contextos, elaborar el trauma implica “adquirir cierta distancia crítica de ciertas experiencias y recontextualizarlas de maneras que permitan volver a comprometerse con intereses presentes y posibilidades futuras”. (p.70)
- *Posiciones subordinadas*: lugar de reconocimiento e identificación; Según Lacapra “la formación de la identidad podría definirse en términos no esencialistas como el conflictivo intento de configurar y en cierta manera coordinar posiciones subordinadas en proceso”. (p. 88) Las posiciones

oponer subjetividad y objetividad, sobre todo cuando se introduce el tema de las posiciones subordinadas, cruciales para la formación identitaria y mediadoras en la relación entre el yo y la sociedad” (2006, p. 64)

²⁶ Para el autor es esencial considerar el proceso de “pasar por algo” para acotar una definición aceptable de experiencia, “proceso que implicaría una respuesta afectiva —y no sólo acotadamente cognitiva— donde la emocionalidad estaría significativamente relacionada con el intento (cauteloso, constitutivamente limitado, no nivelador, imperfecto y en ocasiones fallido) de comprender al otro.” (p.68)

subordinadas estándar serían: sexualidad, género, familia, idioma, nacionalidad, etnia, clase, “raza”, religión o ideología secular, ocupación, entre otras (p. 89).

- *Empatía*: experiencia virtual pero no vicaria en la que una persona se pone en posición del otro sin tomar su lugar ni convertirse en su sustituto y sin sentirse autorizado a hablar con su voz. Esta definición es útil para diferenciar la empatía de la identificación, que aduciría a una idealización y sacralización con el otro. (p.94)
- *Memoria*: para Lacapra, dado que “la memoria es parte importante (y a veces una metonimia) de la experiencia, el problema de la relación entre historia y memoria es una versión abreviada del problema de la relación entre historia y experiencia. [En ese sentido] la memoria como parte de la experiencia de un grupo está ligada con la manera en que ese grupo se relaciona con su pasado en tanto éste influye sobre su presente y su futuro” (p.97).
- *Objetividad*: término relativo a la “posibilidad y los límites de la objetivación y la relación de la objetivación con otros modos de significación. [En esta instancia la objetivación debe ser entendida como] un proceso a través del cual el otro [o un evento] es posicionado como objeto de descripción, análisis, comentario, crítica y experimento. Nos distancia de la experiencia del otro, sobre todo en términos de comprensión empática o compasiva, y restringe nuestra propia experiencia de producción de conocimiento al proceso de objetivación mismo”. (p.97)

SOBREVIVIR AL DOLOR, DIGNIFICAR LA VIDA **Sobre testimonio, memoria e identidad**

*La construcción del yo no estaba ubicada en la sombra de algún pasado fantasmal,
sino en el contexto de hacer habitable la cotidianidad*

Veena Das, *Trauma y testimonio* (2008)

Hay quienes dicen que para ser escritor basta con tener una historia y querer contarla. Patricia Nieto, compiladora de “El cielo no me abandona” y “Jamás olvidaré tu nombre”, dos obras polifónicas de narrativa testimonial sobre el conflicto armado, cree que no basta con querer contarla. Falta contarla, tomar la decisión, lanzarse al vacío; un vacío que es abrirse paso por el insondable blanco de la página para narrar una historia, abandonarse al caudaloso río de recuerdos e imagerías de donde emana la fuerza de la mano que cuenta. Este acto no sólo conlleva una intención de búsqueda, sino un impulso de valentía. Aun más quizás para quienes se lanzaron al vacío en estas dos obras. Para ellos, víctimas directas y testigos del conflicto armado, escribir habrá significado desnudar la memoria, reabrir el telón rojo del recuerdo, abrir de par en par las puertas de lo vivido para reencontrarse de nuevo, de frente, con una realidad cargada de dolor y esperanza.

Este es el color profundo, el significado más íntimo de los talleres de escritura pública que enmarcan el proceso de creación de los testimonios consignados en las obras de Patricia Nieto. “Enseñar a escribir es imposible” dice Patricia. En su lugar,

(...) construir el proceso de la escritura en compañía es el mejor camino para llegar a historias significantes. El taller de escritura llamado *De su puño y letra. Polifonía para la memoria. Las voces de las víctimas del conflicto armado en Medellín* fue [en ese sentido] la estrategia metodológica elegida para conseguir que víctimas del conflicto armado, no escritoras de profesión o vocación, llegaran a textos memorables. (...) La meta [era] revelar las interpretaciones subjetivas de los protagonistas, tratando de descubrir cómo construyen su propio mundo y entretejen la experiencia individual con la de los demás. (Nieto, 2007, p. 12)

Para prologar y describir los relatos que compila —construidos desde el método autobiográfico y acompañados y facilitados por periodistas profesionales y estudiantes— Patricia Nieto cuenta que cada texto

(...) no sólo presencializa el pasado sino que recupera, junto con la historia, al propio protagonista, a sus emociones, a sus sentimientos, a sus sensaciones, a sus interpretaciones, quebrando a la vez, tanto los límites espaciales y temporales como las representaciones construidas por otros acerca de la acción histórica de los hechos sociales [que narra]. (Nieto, 2007, cita a Vasilachis, s.f. p.13)

El objetivo último de los talleres a partir de los cuales cada testimoniante construye su texto es, entonces,

(...) introducir en el conjunto de los relatos del conflicto armado colombiano, las historias de quienes han sido víctimas y, en consecuencia, [han sido] excluidos del ámbito de la palabra en público. Esto para contribuir a la construcción social de un proceso de reconciliación que implica el reconocimiento de la verdad sobre lo acontecido en Colombia. (Nieto, 2007, p. 14)

Hablando sobre el uso y propósito que se le da al recuerdo y a la memoria del pasado, la intención de los talleres de escritura narrativa revela una búsqueda propositiva, dignificante y con propósitos reconciliantes. La dimensión del uso y el propósito del recuerdo encuentran sin embargo sentidos y búsquedas específicas en cada uno de los participantes, los cuales se vuelven hilo de la palabra y se tejen en el transcurso textual —que aúna la ficcionalización del yo narrador y la construcción de la identidad de su autor a través del texto— y desde aquellos lugares discursivos donde el escritor evoca el recuerdo.

Si bien estas búsquedas y sentidos están vinculados a los propósitos del taller, cada texto contiene un *impromptu* particular que interpreta la voz de cada escritor. De ahí resulta el hecho de que explorar el entretejido entre la experiencia traumática de cada narrador y los rasgos generales desde donde se construye su identidad y se marca el uso dado a la memoria bajo diversas condiciones de victimización sea uno de los propósitos de la actual reflexión. Lo anterior se hace a partir del abordaje a seis relatos

testimoniales²⁷ —tomados de las obras compiladas por Patricia Nieto — y al testimonio de Miguel Anselmo Sánchez Quitian, sobreviviente de un atentado violento y víctima del asesinato de sus dos hermanos a manos de grupos paramilitares, quien por iniciativa propia y con sus propios recursos escribe e imprime en el 2012 un libro, titulado “Los malditos”, en el que narra y analiza su experiencia traumática.

Este último relato representa un interés adicional para nuestra lectura, razón que nos lleva posteriormente a entrevistarlo e indagar aquellas motivaciones por las cuales una persona como él, campesino sin formación académica universitaria, guiado por su sabiduría, su intuición, su profundo interés por aprender, y su deseo de contar, decide escribir y publicar de manera independiente y autónoma su testimonio. Aquí, nuestro interés adicional yace en explorar aquello que su experiencia nos pueda sugerir respecto a otras experiencias testimoniales —en términos de las oportunidades y los aportes del testimonio a la reparación y a la construcción de paz— y en nuestra consideración sobre la importancia que tiene para el actual momento de transición en Colombia la visibilización y el estudio de estas experiencias y de estos testimoniantes en torno a los mismos referentes.

Esta última consideración no sólo vincula a Miguel, sino a Amanda Uribe, Fabiola Lalinde, María Teresa Giraldo, Marta Inés Pérez de Echeverri, María Helena Cadavid y Carmen Nelly Orozco, testimoniantes del conflicto y escritores por convicción, quienes gracias a sus testimonios hoy son los protagonistas de nuestra mirada y en cuyos textos parecen abrirle la puerta a una nueva visión y una nueva sensibilidad sobre los acontecimientos violentos del pasado.

***Hay un Ángel* –Carmen Nelly Orozco**

Carmen Nelly Orozco, madre del *Mono*, joven abogado de la Pontificia Universidad Bolivariana en Medellín, secuestrado y asesinado en cautiverio por parte de un grupo armado no identificado en la misma ciudad, escribe largo y tendido sobre lo que ha sido

²⁷ La selección no obedece a un criterio objetivo particular más allá de que sean testimonios de víctimas directas, dejando para posteriores análisis los relatos de quienes han sido testigos

su vida y la de su familia desde aquel 25 de enero del 2002. Fue en ese entonces cuando su amoroso y pródigo hijo, aquel que siempre pedía su bendición y regresaba a tiempo a casa, salió con rumbo desconocido para no regresar de nuevo.

Para Carmen Nelly escribir su experiencia no es algo sencillo. Sabe que dar a luz la palabra, como cualquier nacimiento al mundo, es un acto traumático en el que los recuerdos rompen la piel de la rutina y sacan de su tibio letargo la angustia de vivir la desaparición de un hijo y el doloroso alivio de encontrar, después de 1460 días, en una bolsa plástica, los girones de su cuerpo.

Respiro profundamente. Sé que ha llegado el momento de escribir esta historia, aunque pretendo en mi interior ocultar mis temores por enfrentar esta mezcla de sentimientos: tristeza, esperanza, dolor. A veces intento escaparme en una u otra actividad. No será fácil. En muchas oportunidades tendré que suspender para secar mis lágrimas y tomar nuevas fuerzas. (Nieto, 2007, p. 19)

Sabe sin embargo que narrar su experiencia es también cortar el cordón umbilical que la une al miedo, para empezar a asumir su tarea personal de reivindicar la memoria de su hijo y reconocer que lo que para ella es una experiencia dolorosa en los confines del alma, es en realidad la tragedia colectiva por la que muchos han pasado al vivir la muerte lenta, el “calvario” —como Carmen misma lo describe—, de ver desaparecido a uno de los más amados. Es entonces cuando su consciencia e identidad como víctima empieza a construirse en torno a la intención de reconocer las condiciones de victimización de otras víctimas a través de su propio sufrimiento. No es ella sola quien habla en su voz. Son todos aquellos que han pasado por la desaparición de un ser querido, quienes llegan a ser plenamente comprendidos por los que son hermanos en su dolor.

Ya no quiero levantarme. Me parece que si lo hago las ideas pueden apartarse. Ya no tengo el temor de enfrentar esos sentimientos. Pienso en el largo camino que he recorrido y que tantas familias apenas empiezan. Para ellas, una voz de esperanza, de consuelo. Más pronto que tarde se logra comprender que nadie más vive el dolor, la amargura y la desolación por la desaparición forzada de un ser querido, que aquellos que siempre estuvieron con ellos. Sus propias familias. (p. 20)

Entonces decide hablar. Y no parar. Y caminar por las líneas de su relato en un vaivén de palabras que transitan entre el pedregoso sendero del recuerdo y la consciencia de estar hablando con una voz colectiva llena de otras voces hermanadas por el dolor. La voz de Carmen ya no es sólo Carmen. Pero su sufrimiento, para ella parecido al que cuenta la biblia que Jesús vivió cuando caminaba con una cruz a cuestas por caminos empinados, es una verdad íntima que sólo puede ser apreciada por quienes se permiten la escucha profunda y empática. Sólo aquellos que dejan resonar en su interior, como cuencos vacíos, la fuerza de las imágenes con que Carmen narra su *vía crucis* personal y el de su familia, logran comprender que la razón de ser de su memoria y recuerdo no es otra distinta a la de mostrar el gran dolor y daño sufridos a causa de la muerte de su hijo.

Fue el día 25 de enero de 2002. La hora, dos y media de la tarde. Como de costumbre me pidió la bendición. Salió con su porte. Me miró tiernamente y me pudo decir: “Mami, voy a salir con una amiga”. Iba vestido con su camiseta blanca ajustada en las mangas. (...) Salí al balcón. (...) Tomó su moto del parqueadero, “su niña”. Levantó su mano derecha como diciéndome ya vengo, no me demoro. Lo bendije. Mi mirada lo siguió hasta que no vi más su cuerpo fornido, su camiseta blanca; la misma que me permitió reconocer sus restos el día que me lo entregaron en Medicina Legal, el 25 de enero de 2006, exactamente cuatro años después de aquella despedida. (...) También se despidió de su papá y de su hermano. Una despedida sin regreso. Empezó un viaje del cual sólo regresó el día en que pudimos llevarlo a su última morada terrenal. Nosotros iniciamos un viaje inmensamente largo y doloroso: su búsqueda. Nuestras compañías fueron la perseverancia, la prudencia, la confianza en que lo encontraríamos y en Dios. (p.22, 23)

En torno a esa búsqueda y con el pasar del tiempo, Carmen se hizo paciente, perseverante y fuerte, gracias a Dios, dice, y a los amigos y familiares que la acompañaron y que oraron por ellos. Tal fortaleza empezó a fundarse desde el primer momento de la desaparición del *Mono* en medio del sopor anestésico que media la incertidumbre de su paradero y lo incomprensible de su desaparición:

Con la primera semana de la pérdida del Mono empezó para nosotros todo un calvario. Hechos imposibles de olvidar. Ese día martes, en la noche anterior a su cumpleaños, a las once y media más o menos, sentí desde lo más profundo de mis entrañas que todo se me desgarraba. Un vacío. Una voz con un profundo lamento llegó y retumbó en mis oídos:

“Mami, búsqúeme”. Sí, era la voz de mi ángel, la misma que dejé de escuchar el día de su sepultura. (...) Los primeros días se vive como en otro planeta. (...) Se encuentra uno como en suspenso. Durante el primer mes íbamos y veníamos de un lado para el otro. No veíamos nada. No entendíamos nada. No captábamos nada. Colocamos avisos en los medios de comunicación, pero no obtuvimos resultados. (p. 28, 29, 30)

A medida que pasaba el tiempo, su fortaleza interna se consolidaba en contraste con el agotamiento de la tenue esperanza de encontrar al Mono vivo. Parte de las circunstancias que le exigieron la fuerza y la constancia para sobrellevar la angustia y el dolor fueron las consecuencias que tuvo sobre su familia la desaparición de su hijo.

A mi esposo se le agudizó la enfermedad al máximo. Mi hijo menos se fue metiendo en el ausentismo. No pudo continuar con su carrera de Economía. Empezó Derecho pero le fue imposible cursarlo. Procuraba no atormentar con su dolor a su papá, su abuelita, sus tíos y a mí. Optó por pasar en silencio. Otras veces se metió de lleno en el fútbol. Sólo ahora decidió empezar a estudiar nuevamente, pues gracias a Dios ha encontrado consuelo. Un hecho muy triste que marcó durante mucho tiempo este caminar fue la pena moral de mi hermano. Partió de nuestro lado porque no pudo soportar la ausencia de mi hijo. Cada día, con mucho esfuerzo por su estado de salud, iba a acompañarnos y me decía: “Mija, no sé cómo soporta usted esta pena”. Triste, porque mi hermano estaba a la espera de un trasplante de corazón. Ese corazón puro y limpio, transparente de mi hijo no pudo reemplazarlo, pues quien cortó su vida no sabía que había un padre esperando un corazón para continuar el camino con sus dos hijos y su esposa. (p.31)

Frente a su familia, la identidad de Carmen —madre, esposa, hija, hermana— siempre está anclada al intento de consolidar la fuerza interna que ayude a sostener la vida de quienes emocional y moralmente se han visto damnificados por la desaparición del Mono y por el fracaso de sus intentos de búsqueda. Sin embargo, la preocupación de una búsqueda infructuosa y la incertidumbre frente a su paradero no fueron lo suficientemente exigentes en ese sentido como quizás lo fue la dolorosa experiencia de revictimización que sufrió a propósito del desconocimiento, la burla y las amenazas ejercidas por algunas personas en torno a la desaparición de su hijo. Así, una vez publicada la noticia de la desaparición del Mono, en lugar de encontrar alguna información útil para la búsqueda, Carmen y su familia se encontraron con el peso de los prejuicios sociales que como yunque cayeron sobre un dolor que, por sí mismo,

parecía a veces incontenible. Recordar la dimensión de dicho dolor entreteje un doble uso de la memoria: mostrar su sufrimiento y denunciar los actos de revictimización.

No veíamos nada. No entendíamos nada. No captábamos nada. Colocamos avisos en los medios de comunicación, pero no obtuvimos resultados. [En su lugar] Aparecieron los insensatos que viven del dolor ajeno. Los oportunistas sin sentimientos. Existen frases rutinarias: “¿Otro desaparecido?” Cuando ni siquiera sabíamos que en esta ciudad se vivían capítulos tan amargos. Ya puesta la denuncia, la Personería de Medellín sacó varias veces la foto de él. Con eso sólo se consiguió que personas sin corazón llamaran a lastimarnos más el nuestro. Desde condolencias, hasta extorsiones de toda índole con resultados infructuosos. Despistes de ubicación a los que acudíamos innecesariamente. Unos decía que estaba en lugares que iban desde la costa de la Guajira hasta el Valle, pasando por Bogotá, Putumayo y Amazonas. Hasta en sitios del exterior lo habían visto. Unos decían que estaba vivo; para otros, enfermo; para otros, loco y mendigo; para más de uno estaba muy mal herido, deprimido; y, lógico, para otros estaba muerto. A todas estas no faltaron las amenazas. Contar esto no es fácil porque fueron cuatro años de responder a estas llamadas, casi todas maldadosas. Sin reponernos de unas versiones no llegaba otra. (p.30)

La dimensión del sufrimiento en la comprensión de Carmen se cristaliza en el símbolo de la ceguera existencial frente al futuro. Desde esta ceguera, afrontar la búsqueda de su hijo significó, por extrapolación simbólica, caminar y caer un y otra vez por un sendero nublado, sin horizonte, donde los obstáculos —las personas que brindan falsas pistas, por ejemplo— significaban dolorosas recaídas sobre un sufrimiento ciego. Su dolor profundo, sin embargo, anclado en su denuncia sobre los actos de burla y de “maldad” hacia la dignidad de su hijo y hacia su propio sufrimiento, no repercutió en que de su parte se acunaran sentimientos de rencor, o que tanto ella o su familia fueran asaltados por el pesimismo y el deseo de venganza sobre los perpetradores del crimen o sobre quienes burlaron y desconocieron sus peticiones. En esa perspectiva, la intención de mostrar su dolor y ser comprendida en su sufrimiento se aparta de la venganza para vincularse a la búsqueda de la denuncia pública sobre actos de revictimización. Ante esta situación y renunciando al odio, Carmen instala su identidad en su deseo de sobrellevar con dignidad y fortaleza la realidad de su hijo desaparecido a través de acciones cotidianas y concretas —como la oración, la búsqueda de asistencia

psicológica, el intento por dignificar la memoria de su hijo—, y con esto mismo asumir sin temor alguno la nostalgia que muchas veces la embarga.

En la tormenta de los primeros días no faltaba el que insinuaba que nuestro ser querido no era como pensábamos. Este fue el mayor motivo que me impulsó a buscar a mi amado hijo. Acudí a confesores espirituales, a mi párroco, a los capellanes de la Universidad Pontificia Bolivariana donde realizó sus estudios. Todos lo confirmaron. Mi corazón de madre no me engañaba. El propio párroco me recomendó salir y demostrar quién era mi dijo. Con esa certeza logré hacerlo. Di un paso adelante y lo hice. Acudí a País Libre en Bogotá. Fue mi primer contacto. Pusieron a nuestro servicio una psicóloga permanente. Son su ayuda, en pocas consultas, permanecí firme para enfrentar y soportar tantas situaciones amargas. He sido pilar para mi hogar. Mis fuerzas vienen de lo más alto. De aquel que hizo el cielo y la tierra, quien permite que salga el sólo para buenos y malos, para justos e injustos. En medio de mi dolor veía cómo mi madre, que era un roble en la familia, se iba apagando lentamente. Ella, al ver mi tenacidad, fue recuperándose. Hoy, después de estos años, continúa con nosotros a sus 88 años en plena lucidez. Aceptó con mucho valor la pérdida de su nieto. (p. 31)

El símbolo de la ceguera existencial en la identidad colectiva de Carmen y su familia, y la carga de sufrimiento relativa a la búsqueda del Mono por aquel camino lleno de obstáculos en tierra, encuentran su correlato antitético en la imagen del roble como símbolo de fuerza, tenacidad y resistencia. Así, aunque el roble es la metáfora con la que Carmen hace referencia a su madre, a través de su narración permite un desplazamiento de sentido en el que la vitalidad otoñal de un “roble moribundo” se reaviva en la tenacidad individual con la que ella resguarda a sus familiares, los caminantes ciegos bajo la tempestad de la búsqueda. La imagen del roble es evocada en ese sentido como referencia de identificación individual a través de la cual Carmen se relaciona con el resto de su colectivo familiar. El roble, en el código de su identidad, es entonces un árbol solitario donde buscan sombra aquellos miembros de la familia que sienten cegada su fuerza y su ánimo.

Las raíces del roble se alimentan del manantial de la fuerza interior, descrito no sólo como el hábitat de la religiosidad, poblada por sentimientos, pensamientos e imágenes de la iconografía católica, sino como referencias psicológicas relativas a la elaboración del duelo que, por demás, posibilitan lecturas empáticas de la realidad. En esa dirección,

Carmen da a entender que su tenacidad le ha permitido, no sólo superar en “buena parte” la ausencia de su hijo y sobrellevar la nostalgia —de la mano de talleres, conferencias, acompañamientos espirituales, psicológicos, y actividades sobre convivencia y paz a los que ha asistido por iniciativa propia— sino pensar en el otro, el victimario, desde una arista empática, preguntándose por las posibles carencias afectivas que muy seguramente tuvieron aquellos que asesinaron a su hijo. En esa circunstancia, tanto el amor por el *Mono* como la imagen de su recuerdo se convierten en una intención por no condenar a los perpetradores y, más aún, en su respuesta y apuesta personal por la belleza de la vida presente en los recuerdos y en la cotidianidad. Allí, el propósito de recordar es encontrar lo bello en medio de lo doloroso y reivindicar la memoria de su hijo y la otredad del victimario desde un sentido profundo del amor.

Hemos sido una buena familia, de principios sanos y generosos. (...) Cuando recuerdo a mi hijo, lo veo como un ser que recibió mucho amor. Me pregunto: ¿Qué tanto amor pudo tener en su hogar la persona que terminó con la vida de mi hijo? Casualmente, en este momento van y vienen mis pensamientos y me traslado a dos hechos ocurridos en esa última navidad. (...) ¡Qué recuerdo tan hermoso el de las últimas vacaciones que tuvimos juntos en ese hermoso lugar que tanto amo. (...) A lo lejos se veía la felicidad que tenía en esos momentos. Siempre hemos sido así, una familia que ha sabido disfrutar de las cosas bellas y sencillas de la vida: ver el color de las flores, el aletear de un pájaro, el colorido de una mariposa. (p 27,28)

De esta última intención se hace partícipe la búsqueda constante de Carmen, a lo largo de su testimonio, de interpelar la consciencia de los lectores, demandar su reconocimiento sobre los actos de injusticia y denunciar la dimensión emocional que tiene para las familias de los desaparecidos vivir en desconocimiento del paradero de sus seres queridos. A través de esta búsqueda, y evocando las imágenes y los recuerdos de su hijo, Carmen enaltece la memoria del *Mono* y registra la importancia del reconocer públicamente esa dimensión simbólica y a veces desconocida de los daños sufridos y de su reparación.

Se dice que debemos dejar descansar en paz a los que ya no están con nosotros, pero sí puedo decir con certeza que cuando uno encuentra a los desaparecidos no sólo ellos descansan, sus familias también. El dolor del encuentro es muy diferente al que se siente durante la ausencia. Es un dolor basado en la realidad de que no volverán. Pero también

queda la satisfacción del deber cumplido. Por ello, elevo un clamor de madre para todos aquellos que, por una u otra razón, tienen conocimiento del lugar donde se encuentran las personas desaparecidas: contacten a sus madres o familiares y den razón sobre estas personas. Estamos llamados a bendecir nuestra nación y una forma de hacerlo es calmar, en parte, el suplicio de una familia por el secuestro o desaparición de un ser querido. (p. 25)

Con esa petición, y con el deseo de recordar con el más profundo amor la presencia de su hijo, Carmen termina su testimonio dirigiéndose a todos aquellos que la leen. Para ellos están dirigidas sus líneas. Para ellos queda la evidencia textual de sus peticiones y pensamientos a través de los cuales alza su clamor por la memoria, la piedad, la verdad y la solidaridad.

Mis pensamientos se dirigen hacia cada uno de los puntos cardinales de nuestra geografía colombiana donde será leído este compendio de literatura que, con palabras sencillas, reconstruye los hechos ocurridos a diferentes familias. Son sucesos que ningún compatriota puede ignorar y mucho menos pensar que no son con él. Es lamentable saber que muchas familias de este territorio han sido tocadas por el flagelo de la violencia. Entonces, mi propósito es que cada una de las personas que tenga en sus manos este libro tome consciencia, porque hay un dolor de patria. Que sean tocados muchos corazones, muchas mentes, desde las más altas esferas de nuestra sociedad hasta el más humilde de los jóvenes que se encuentra en estos grupos. Basta ya. Solamente con el perdón podremos ayudar a construir un país para las generaciones futuras. Respiro nuevamente. Continúan los pájaros trinando. Siento mucha paz interior.”(p. 20)

Carta a mis nietos – María Helena Cadavid

El 16 de febrero de 1991, a sus veinte años de edad, víctima de un atentado público en la Plaza de Toros de la Macarena en Medellín, Mónica María agonizaba y era conducida de urgencia al Hospital San Vicente de Paul de esa misma ciudad. Su cuerpo había sido gravemente afectado y quemado por el estallido de un artefacto explosivo a las afueras de la plaza. En aquel instante, María Helena Cadavid, su madre, se encontraba de viaje en Cartagena. Varias horas atrás las dos habían conversado por teléfono. En aquella

oportunidad Mónica compartió con María Helena su entusiasmo de ir con su hermana Claudia a una corrida de toros por invitación de su novio y sus amigos de universidad. Cuando María Helena se enteró del atentado, su vida se hizo un mar de angustia. Horas más tarde llegó a Medellín. Su hija se encontraba en cuidados intensivos. Por más de veinte días su angustia se convirtió en un amargo tránsito entre la tenue esperanza de salvarla y el profundo dolor de ver su estado de salud. En ese lapso, y hasta el 12 de marzo del mismo año, María Helena y su familia padecieron la que sería la experiencia más traumática de sus vidas.

Cuando María Helena recuerda aquel suceso no puede contener el mar de su garganta. En medio de la angustia y el pánico colectivo, no olvida aquel instante en que recibió aquella angustiante noticia.

(...) nos dieron la razón de que Mónica estaba herida en el Hospital y que a Claudia no le había pasado nada. Yo lloraba como lloro ahora narrando este drama de dolor. Mi hija se moría y mi esposo estaba comunicado con los médicos amigos que le decían paso a paso lo que le estaba sucediendo a Mónica. Tuvieron que hacerle varias intervenciones quirúrgicas. ¡Qué dolor! ¡Qué horror! Aquella trágica noche nos abrazamos para orar a Dios, para que no la dejaran morir hasta que nosotros llegáramos al otro día. Nos madrugamos. (...) Llegamos al hospital a las doce del medio día. El dolor de la tragedia se respiraba por todas partes. La gente lloraba, corría y gritaba del dolor. (...) El corazón se me rompía en pedazos. Yo quería morirme al ver mi niña quemada, toda conectada (...). No podía acercarme a ella. No podía ni abrazarla ni besarla. Era parada allí como una piedra. No era capaz de hablar. El dolor que estaba sintiendo me inmovilizó. (...) Yo estaba horrorizada. (Nieto, 2007, p. 38, 39)

La forma en que María Helena construye su dolor personal se da a partir de equivalencia que existe entre la tragedia personal y la tragedia colectiva a raíz del evento de la explosión. Acotando un lenguaje pictórico, puede decirse en tal sentido que el sufrimiento de María Helena no se define por el contraste con el contexto o la atmósfera social —en la que se respira el dolor y el llanto colectivo—, sino en su armonía. El énfasis de sufrimiento emocional en la narración se da, sin embargo, en la dimensión personal y ante la realidad de ver a su hija afectada y vulnerada. Ante tales eventos María Helena se define en el marco de un sufrimiento personal cuya saturación alcanza el punto de solidez. El lenguaje de color puede ser equiparado en la misma

dirección con el uso que María Helena hace de la metáfora de la piedra para definir su reacción y su impotencia ante la imposibilidad de acercarse a su hija.

Frente a tal sufrimiento y con el pasar de los días, María Helena intentaba aferrarse con más fuerza a la esperanza de salvar a su hija. Sin embargo, ante la gravedad de su estado, y ante la muerte de una de las amigas con quien había asistido al sitio, la impotencia y el llanto se convirtieron en la única realidad de su vida. La muerte de la amiga de Mónica María puede ser connotada, de hecho, como aquel heraldo negro del tiempo con el cual María Helena presiente la muerte de su hija. Allí, la memoria es configurada como recurso fotográfico del sufrimiento. Su identidad de madre, doliente de los daños ocasionados a su hija, transita entre la simbología del dolor, el registro de la negación, y el intento por conservar la última gota de esperanza de vida.

En el Seguro Social empecé a darme cuenta de la magnitud de la tragedia. Todos los días estábamos con ellas. Parecíamos unos zombis esperando qué nos decían. No podíamos acercarnos a ellas. Usábamos mascarillas para poder siquiera mirarlas. (...) Mi esposo era más impotente que yo. Por ser él médico le daba ira y mucho dolor no poder salvarla. Todos los días nos tenían una razón distinta. Permanecíamos todo el día en el Seguro con Ligia y Guillermo, los papas de Diana, quien murió el primero de marzo. Ese día yo pensaba que a mí no podía pasarme eso. La esperanza de superación era poca, pero mi corazón no quería renunciar a perderla. (...) Un día un compañero de mi esposo (...) quiso entregarme un libro para prepararme. Se llamaba *Cuando los hijos se van*. Yo no quise aceptarlo porque ella no se iba a morir. Me negaba a aceptar tan horrible realidad. Mirar a mi hija, saber cómo la amaba y pensar que podía perderla... No lo concebía. (p. 40)

La imagen de la mascarilla en el rostro de María Helena es el símbolo de su impotencia y su incapacidad de volcar su amor hacia su hija herida. El trauma de María Helena en ese sentido se instala en el sentido paradójico que conserva la lejanía del amor no expresado frente a la cercanía de estar al lado de su hija. El cuerpo quemado de Mónica María es, para sus padres, el lugar vedado donde residen todos sus deseos por mostrar la dimensión corporal de su afecto. Ante la tragedia, lo único que sostenía el ánimo de María Helena eran las mismas palabras de Mónica María. Ella, en medio de su agónica lucha y sin la esperanza de volver a caminar, no se quejaba ni se lamentaba; al contrario,

sonreía a su madre, le expresaba su afecto y le pedía que tanto ella como sus familiares y amigos la recordaran como había sido antes del atentado. Su lucha terminaría el 12 de Marzo de 1992 cuando a las 2:10 pm dejó de existir. Desde entonces, en la memoria viva de las historias y los recuerdos de quienes la nombran con amor, Mónica María todavía vive. Las líneas de María Helena son tan sólo otro lugar donde ella habita, el espacio donde se hace honor a su corta y hermosa vida. La razón de evocar su memoria no es otra que el acto de enaltecer y perpetrar con la palabra su vida que ya está extinta.

Ella vive en la calidez de los afectos y los recuerdos de quienes compartimos su alegría y su hermosura espiritual a los veinte años. Quiero que su nombre y su recuerdo no se esfumen, que perduren. Por eso he escogido a mis nietos como destinatarios, para que cuando ellos sean adolescentes lean esta carta y Mónica sea recordada por ellos. (...) Pablo y Juliana: tu mamá tendrá muchas otras anécdotas que contarles sobre la vida de Mónica. Si yo estoy, les puedo aclarar dudas y curiosidades. Espero que nunca olviden que tuvieron una tía que se llamaba Mónica María y que si viviera los habría amado mucho. Su abuela que tanto los ama, María Helena. (p. 35, 43)

Mi corazón en manos de Dios – Marta Inés Pérez de Echeverri

“Mi corazón en manos de Dios” es una plegaria de llanto, una confesión de amargura, un intento por encontrar las palabras para nombrar el vacío innombrable e irreparable que deja el ser más amado cuando ya no está, cuando se ha ido dejando sembrado el amor, la solidaridad, la esperanza y el perdón con el ánimo de que germinen en la memoria colectiva de quienes han aprendido de su existencia, desde los más cercanos hasta los lejanos. Esta es la historia de Marta Inés, viuda de Gilberto Echeverri Mejía, Ex Ministro de Paz, Ex Gobernador de Antioquia, padre y ciudadano ejemplar, quien hasta el último día de su secuestro cuando fue asesinado por guerrilleros de la Columna 34 de las FARC, rogó para que de tan terrible experiencia no se manifestara ningún tipo de resentimiento.

Para María Inés perder a su esposo significó cambiar para siempre, dejar de sonreír, perder la compañía fiel de quien habría sido su compañero de vida durante 41 años de vida. Su testimonio es un trasegar por el recuerdo lejano de su niñez y juventud, desde

cuando conoció a Gilberto a la edad de ocho años, hasta cuando su esposo se convirtió en una figura pública apreciada por su sentido de la ética y por su indeleble apuesta por la paz de Colombia, su amor platónico, esa idea por la que trabajó durante toda su vida. En ese sentido, desde sus líneas María Inés revela la faceta más íntima y sincera de aquel hombre público, aquel que mientras fue ministro fue también esposo, padre, abuelo, y hombre convencido de sus ideas.

Gilberto, como esposo, fue increíble. Vivía para nosotros. Estaba pendiente de todo. Fue una compañía de 41 años. Claro que el último lo pasamos separados por la infamia del secuestro. (...) Nos casamos estando muy jóvenes, pero convencidos de que nuestra unión duraría para toda la vida. Él vivía para mí y yo para él. Éramos compinches. Nos dábamos nuestro espacio. Nos respetábamos. Cuando no estábamos de acuerdo en algo, dialogábamos sin alterarnos. Pasábamos todos los fines de semana juntos, generalmente, en la finca donde él era feliz. Montaba a caballo con su amigo del alma (...). Conversaba con los campesinos, quienes eran sus mejores amigos. Decía que él era el secretario de obras de la vereda, de su Rionegro que adoró y donde pensaba irse a vivir para escribir todas sus experiencias. Me decía: “Quiero escribir un libro que se llamará *El carnero del siglo XXI*. Desgraciadamente, nunca lo pudo hacer. Pensaba renunciar a su trabajo para empezar su libro y dedicarse a nuestros hijos y nietos. No lo había hecho porque me decía: “Yo tengo que dejarles a estos niños una mejor Colombia, donde puedan vivir en paz”. Todas sus ilusiones quedaron tronchadas. Murió a los 65 años lleno de vida y de amor por los suyos.” (Nieto, 2007, p. 74, 75)

El juego narrativo de construir a Gilberto como personaje público ejemplar y como hombre familiar entregado, cristaliza en el relato de María Inés una búsqueda simbólica por materializar la heroicidad del ser ausente. La imagen del héroe sacrificado no sólo se construye en torno a su idílico deseo de construir la paz en Colombia, sino al fuerte sentido de la tradición, la ética, y la moral que se hacían presentes en todos sus ámbitos de desempeño. En ese sentido, el foco de la narradora se desplaza de los ámbitos públicos a los ámbitos privados y familiares para resaltar aquellos valores heroizantes que convierten a la persona de Gilberto en la figura digna de admiración pública. La imagen del padre dedicado y la del esposo amoroso cooperan en ese sentido para reforzar la imagen impecable de funcionario público. La memoria de su vida contiene en esa instancia un matiz que sacraliza sus ideales en los eventos de su martirización.

Su gran angustia fue buscar caminos para lograr la paz. Compartía esta preocupación especialmente con la Comisión Facilitadora de Paz de Antioquia y con Monseñor Isafás Duarte Cancino, Asesinado en 2002 en la ciudad de Cali. (...)

A finales del gobierno del presidente Ernesto Samper Pizano, fue nombrado Ministro de Defensa. Él contestó: “Presidente, yo le acepto para ser ministro de la paz”, y logró que le aprobaran la Ley 418 del 26 de diciembre de 1997, para la búsqueda de la convivencia y la eficacia de la justicia.

Gracias a todos ellos por confiar en un hombre sencillo, honesto, trabajador incansable, recto como el que más, y con ganas de acertar para bien de Colombia. Gilberto siempre practicó los consejos que le dio su papá antes de morir. Cada vez que podía los repetía. A los hijos se los recordaba en las cartas que les escribía en fechas especiales: “Quiere mucho a la mamá. Ella es el origen de la familia yo todo lo que nace depende de ella. Ama a la patria, de ella nacen los conceptos de Estado, Nación, país, sentirnos parte de una sociedad. Estudia y capacítate al máximo durante toda la vida para poder mejorar con toda la familia en lo social y en lo económico. No cases peleas que sabes que vas a perder. No te metas en peleas ajenas, el debate de las ideas puede enriquecer a una persona bien intencionada. Ser leal, noble y agradecido es el mejor negocio del hombre. Sé honesto y honrado. Ten conceptos claros sobre lo ético, no sólo ante los demás sino también ante ti mismo. Un hombre honesto no es ventajoso. Piensa mal que pensando mal, acertarás. El matrimonio es el estado ideal de una persona madura, es construir el apoyo mutuo, es garantizar que se crea y se cuenta con una familia para los buenos momentos, pero especialmente para los malos, cuando nadie te mira. No les falles a los amigos, ellos se convertirán en los peores enemigos. En momentos de ofuscación, depresión o rabia nunca tomes una decisión. (...) Ser justo —no juez— es practicar las leyes de la moral, la ética ciudadana, las leyes del país, es ser ciudadano ejemplar aunque nadie lo reconozca. Podemos equivocarnos una vez, dos veces, pero a la tercera tenemos que cambiar o reaccionar; no hacerlo es fracasar. (p.68, 69)

El nivel de detalle con que Marta Inés evoca el universo simbólico de Gilberto, además de conservar el tono heroizante, es equiparable —en la filigrana de su narración— con el dolor y el sufrimiento que ella tuvo que pasar mientras vivía su secuestro y cuando se enteró de su asesinato. Su dolor personal es otro de los puntos de articulación del recuerdo, y por tanto uno de los principales puntos de giro de su identidad.

La manera como se muestra el registro del sufrimiento en su testimonio evoca la imagen religiosa de Magdalena como símbolo de ruptura y quebranto frente al sufrimiento del mártir ausente. A través de la enunciación de su espera y del dar nombre al desarraigo frente a la lejanía y a la imposibilidad del amor, Marta Inés se narra en un plano de realidad que adquiere una carga de dolor religioso. Desde la mitología católica —por demás frecuente en el testimonio de Marta Inés— dicho dolor debe ser entendido desde la incertidumbre frente al sufrimiento de la imagen crística de Gilberto. En ese sentido, tanto el sufrimiento como el daño se configuran en el universo simbólico de Marta como un estigma en la memoria y el recuerdo adquirido en el proceso de vivir el calvario del secuestro de Toto. En el marco de esa memoria, las heridas de Marta Inés no sólo no han sanado, sino que son mostradas como dolor inédito que nadie llega a conocer en una total dimensión. Es en ese vacío del estigma ciego donde se llega a comprender la verdadera dimensión de lo que resulta irreparable.

Desde ese momento empezó un verdadero calvario. Eso no lo entiende sino quien ha pasado por una misma situación igual. No dormíamos, no comíamos. Rezábamos con la firme esperanza de tenerlo de nuevo en nuestra casa. Fue algo terrible. ¡Qué dolor! ¡Qué incertidumbre! ¡Qué agonía! (...) Vivir un secuestro es algo que nadie se imagina. El dolor, la falta, la incertidumbre, la esperanza y la desesperanza, son sentimientos encontrados. La impotencia, la falta del ser querido, el aislamiento, el atropello contra su dignidad, las humillaciones. Hablar y no tener respuesta. Pensar cuán afligida tendría su alma. No poderle decir cuánto se le quiere. La ansiedad que se siente sin saber qué pasa con el secuestrado. La ignorancia sobre qué se puede hacer. Pensar en las comidas que más le gustan y especialmente cuando uno está sentado a la mesa. Pensar si le estarían dando su alimentación o si aguantaría hambre, frío o calor. No saber dónde se encuentra. Si llueve, si truena. Pensar que me acostaba en mi cuarto con una buena cama y una buena almohada sin saber dónde estaría durmiendo Toto. Todo pasa por la mente de la familia sin respuesta a nada. La vida se vuelve agotadora. (...) Yo a nadie le deseo que pase por algo así, ni siquiera quienes me lo mataron. Pienso que el remordimiento está latente en sus conciencias, así no lo confiesen. Creo en la vida eterna y en que allí pagarán por todos sus errores. Es Dios quien los debe juzgar. Yo no soy nadie para hacerlo. No siento rencor contra ellos por lo que hicieron. Pienso que son personas ignorantes o enfermas que no saben lo que hacen. Dios me concedió la gracia de no tener rencor. Me dio paz para seguir adelante como quería Toto. (p. 71, 72, 75, 77, 78)

Ante lo irreparable, no hay tiempo ni estrategia que llegue a devolver la vida a su estado inicial. Marta Inés reitera en de esa manera, a través de su testimonio, que ha perdido su alegría, que no ha acabado de hacer su duelo, que siempre cargará en su alma el dolor de las palabras nunca dichas, que todos perdieron con la muerte de Gilberto, Toto. Sin embargo, paradójicamente, además de creer que la justicia real no pertenece al plano humano y que, tal como lo enseñaba su esposo, nunca se llega a ser nadie para juzgar a otro, lo único que le da fuerza a Marta para continuar viviendo, además de sus hijos, sus nietos y sus amigos siempre presentes, es la memoria misma de Gilberto.

En este nivel, el relato testimonial se construye como un listado de peticiones personales en la que el mismo héroe muestra la nobleza de sus ideales y su consejo. El acto de narrar su existencia es la apuesta de María Inés por recubrir la memoria de Toto con el manto sagrado de la mirada pública. Un manto que impida que sea olvidado es su apuesta irreparable por vivir en una Colombia más justa, y en su deseo de transformación y cambio. Para ella ese deseo es ya razón suficiente para no heredar el odio. Su propio sufrimiento es la mejor forma de dar a entender y enaltecer el recuerdo de Gilberto. Así, como víctima de las circunstancias, Marta Inés vuelve a insistir en ese dolor que continúa doliendo, ese que es silencioso, que no condena, pero que difícilmente perdona.

En una de las cartas nos pedía que les dijéramos a los niños que él estaba haciendo un año sabático por el monte. Les describía la selva, sus animales y les ponía comparaciones para que ellos entendieran. Todo para que no tuvieran ninguna clase de resentimientos y no dejaran de querer a su Colombia del alma. A su nieto Simón le escribió una carta el 10 de junio de 2002: “Querido Simón: Cuando esta carta llegue a tus manos, tú aún no sabrás leer, pero tus papás te contarán lo que dice (...). Espero que esta carta la guarden para el futuro cuando puedas leer, y recordar que tu abuelo, que te quiere mucho, ha vivido una situación muy especial, por estar enamorado de un proyecto: hacer de Colombia un país muy justo, equitativo e incluyente para todos los habitantes, ojalá tú puedas tener una buena educación y todos los niños también”.

El mismo día le escribió a Tomás, su nieto de tres años: “Querido Tomás: uno quiere decirles a sus hijos y nietos muchas cosas sobre la vida, en una carta nacida en un momento crucial, como el que vivimos en nuestra familia, pero esto es imposible. Por el momento, mi nieto del alma, sólo puedo decirte que escuches lo que te dicen tu papá y tu

mamá, tus abuelos, tus tíos, tus maestros y tus buenos amigos. Entre todos queremos enseñarte sobre el amor y la unidad de la familia, el respeto a las leyes de Dios y a las de los hombres, la solidaridad con todos los seres humanos, no importa su raza, su origen, su lengua y sus costumbres. Ser un hombre bueno es fácil, si uno sabe reconocer la diferencia entre el bien y el mal (...). Conceder a los otros es un arte que produce alegría”. (...)

Esta fue la última carta escrita por nuestro adorado Gilberto, Toto: “Mamita: Hoy es primero de mayo día del trabajo, no te pude escuchar por la radio, pero sé que en todo momento me tienes en tu mente y en tu pensamiento. (...) Al hacer un balance y ver la duración del proceso transcurrido he llegado a una conclusión contundente: esto no es justo con mi familia. (...) Es bueno recordar que morir es la única certeza que enfrenta cualquier ser humano; soy católico y dentro de lo que me enseña mi religión no haré nada contra mi vida y salud, pero sí ruego a Dios —a quien todo el mundo le pide de todo— que me permita partir para que mi gente pueda volver a la normalidad. El lapso que vive un ser humano es, en la práctica, un “cero de tiempo en la eternidad”. Otra cosa es lo que se haga, lo que se siembre, es en verdad un asunto de “intensidades” y no de cronología. (...) Millones de personas mueren cada semana, muchos, muchísimos dejan sembradas, a través de su familia o su gente, semillas que al germinar le dan al género humano ideas y cosas nuevas, buenas (...), y algunos viven por cuenta de las circunstancias en condiciones que ellos no definieron, en unos microcosmos que no les ha permitido dar ni recibir...”

No nos alcanzó a escribir más. Su muerte se produjo el 5 de Mayo de 2003. (...) Nos dejó un vacío que sólo podemos soportar por la fe. No se llevó nada material, pero para mí se llevó todo mi ser. Quedé partida. Se fue la mitad de mi vida. Qué Dios lo tenga en su santa gloria.” (p. 81, 82, 83, 85, 86)

Sin respuestas - María Theresa Giraldo Jaramillo

Comprender la angustia y la frustración de María Theresa Giraldo frente al secuestro y asesinato de su esposo a manos de grupos paramilitares del Magdalena Medio, sería un poco más sencillo si su testimonio se leyera de atrás hacia adelante. “Con esta historia quiero resaltar la tristeza que se siente cuando se tocan tantas puertas y nadie responde,

y la impotencia al ver que todos los oficiales que conocieron el caso se hicieron los locos o pusieron oídos sordos”, (Nieto, 2007, p. 194) escribe María en los últimos fragmentos de su historia. Desde entonces se sabe que el uso de su memoria y el propósito de su recuerdo es denunciar las realidades que agravan las condiciones que la hacen víctima del conflicto y mostrar el dolor y los daños sufridos. De aquel daño habla su tristeza. Tristeza que es sólo la puntada final de una constante, prolongada e infructuosa búsqueda que empieza el mismo día en que, yendo rumbo a su finca, su hijo y su esposo fueron interceptados y capturados. La valentía y la fuerza de María son los pilares de su identidad y las protagonistas de su testimonio. En él relata, con fechas y detalles, cómo al mar de sus preguntas le destruyeron todos los puertos de las respuestas.

Lo que parecía un viaje de trabajo a su finca en la Danta, corregimiento de Sonsón, en el Magdalena Medio antioqueño, se convirtió para el esposo e hijo de María Theresa en el inicio de su cautiverio. A partir del evento, María narra con sobriedad y puntualidad el instante en que decidió asumir por cuenta propia, con determinación casi temeraria, la búsqueda y el rescate tanto de su hijo como de su esposo. Su valentía fue suficiente para llegar a enfrentar al mismo jefe de las autodefensas, cuya fama entre lugareños y pobladores lo hacía acreedor del miedo de muchos.

Ese mismo día, a eso de las tres de la tarde, al salir de la finca fueron interceptados por un grupo de civiles armados o autodefensas que opera en la región de la Danta, Sonsón, al mando, en esa época, del señor Jesús Alfonso Ochoa, alias Tío, y bajo las órdenes de Henry de Jesús Pérez, jefe de las Autodefensas del Magdalena Medio. En vista de que ese día no regresaron empecé a preocuparme, pues mi hijo tenía entrenamiento de fútbol al siguiente día. (...) Al día siguiente, 30 de enero, viajé a La Danta con mi cuñada a averiguar por ellos. Allí vivía mi cuñado y nos contó que los habían secuestrado y que no le permitieron llamar a avisar. El primero de febrero de 1991 logramos conseguir una cita con Henry Pérez por intermedio del padre Diego Botero, cura párroco de La Danta y Doradal. (...) El padre Diego nos acompañó a la cita con Henry Pérez y nos advirtió que no habláramos nada hasta que el tosiera. Esperamos un rato en la casa de Puerto Boyacá y luego entró Henry. Venía con muchos escoltas armados con metralletas. A mí se me olvidó lo que dijo el Padre y le dije: “Don Henry, soy la esposa del secuestrado y necesito que me entregue hoy a mi hijo”. Él se puso furioso y me llamó aparte. Mi cuñada y el

Padre se pusieron pálidos y yo me fui detrás de él a un lugar cerca de una piscina. Saqué valor y le conté lo sucedido. (...) Cuando salimos el Padre me dijo que yo había sido muy valiente por la forma como le hablé, porque Henry era furioso. Salí llorando, lloré todo el trayecto hasta el Batallón Bárbula de Puerto Boyacá. (p. 180, 181)

En el nivel narrativo, el acto que da cuenta de la determinación y temeridad de María Theresa para afrontar la búsqueda de su hijo y esposo es el desacato a las figuras y protocolos de autoridad. Este desacato se construye a partir de una doble perspectiva significativa: 1) la desobediencia hacia la recomendación realizada por el sacerdote — figura que en las sociedades de corte tradicionalista, como las comunidades rurales de Colombia, conserva un sentido de autoridad sagrada y mediadora entre el conocimiento proveniente de la divinidad y su interpretación en los códigos del comportamiento social— y 2) el descomedimiento de un mínimo de protocolos implícitos frente a una figura de autoridad política y social —Henry, el líder paramilitar— cuya alta jerarquía, en términos simbólicos y en su debida proporción, es equivalente al número de soldados que tiene a su disposición un rey para garantizar su salvaguarda. La violación a los códigos de valor que configuran y regulan las relaciones sociales se hace aun más evidente en el antecedente de su aceptación, ya que, tal como lo relata María Theresa, fue a través del Padre Diego como consiguieron la cita con el jefe paramilitar.

Gracias a su coraje y esfuerzo su hijo fue liberado quince días después. Su esposo no obstante permaneció en desaparecido durante los siguientes diez meses, tiempo durante el cual María Theresa recorrió sin descanso oficinas, juzgados y batallones encontrando únicamente evasivas. En una de las cartas que su esposo le envió de manera confidencial con uno de los “trabajadores” de las autodefensas, María pudo dar cuenta del conocimiento que tenían los miembros de las Fuerzas Militares sobre los eventos acontecidos. Lo anterior, sin embargo nunca fue congruente con las respuestas obtenidas por parte de los implicados. Para ellos lo único evidente era el desconocimiento del caso. Ante estas situaciones y como contraprestación al fracaso de demandar justicia, la memoria de su testimonio se usa como plataforma de denuncia ante la negligencia e inoperancia de las entidades estatales, particularmente de las Fuerzas Armadas.

“Cuénteme qué le ha dicho el coronel de Bárbula [le decía su esposo en una de las notas] (...). Hable con el coronel Rodríguez y dígame que la detención mía no es tan secreta porque fui detenido delante de todo el pueblo de La Danta. Que todo el mundo sabe que el comandante de ellos es Henry y que trabaja a órdenes del Batallón Bárbula, que además fui detenido con un teniente en servicio activo que venía con nosotros y que lo soltaron la primera semana (...).” El 25 de marzo fui nuevamente al Batallón Bárbula y pude hablar con el coronel. No le hablé de las notas para no perjudicar al joven que me las entregó, pero le dije lo mismo, diciéndole que me habían informado por teléfono (lo que decían las notas). Además, le manifesté que mi esposo estaba secuestrado en la hacienda Las Palmeras (información que logré sacarle al joven que me trajo las notas). Luego supe por algún libro que leí que la hacienda Las Palmeras figuraba a nombre de Henry Pérez y está situada enseguida del Batallón Bárbula. El comandante de Bárbula trató de negarme su vinculación con las autodefensas y llamó a un subalterno preguntándole si sabía donde quedaba situada la hacienda Las Palmeras. El subalterno le dijo que sí sabía, y quedó de ordenar un allanamiento para esa misma tarde. Además, me dijo que le llevara un informe por escrito de los sucesos (...). Al día siguiente regresé al Batallón Bárbula, llevé el informe y el coronel me mostró alguna munición que encontraron durante el allanamiento, pero me dijo que no había nada más. En la tarde del mismo día, cuando llegué a Medellín, me llamó el joven de las notas, me comentó lo del allanamiento a la hacienda y que no le pudo entregar a mi esposo unas notas que le envié (...) pues habían sacado a mi esposo y a otro detenido para la orilla del río Magdalena y no sabían qué había pasado con ellos. (p. 186, 187)

Desde entonces, y hasta el 9 de octubre cuando pudo hablar con un detenido que le confirmó la muerte de su esposo, María siguió preguntando, escribiendo a medios de comunicación y a organismos gubernamentales y no gubernamentales tanto nacionales como internacionales para buscar información sobre el paradero de su esposo y visibilizar su caso. Nada nunca pasó, cuenta ella, excepto los llamamientos a rendir indagatoria típicos de los procesos judiciales que no culminan en ninguna condena. El sufrimiento acaecido en la reiteración de su búsqueda y el fracaso continuo de todos sus intentos evoca el castigo interminable de Sísifo en la cumbre de la justicia por encontrar la verdad y la justicia frente al secuestro de su esposo. Su imagen y su identidad son en ese sentido el lugar reiterativo de una búsqueda que al final nunca llega a término, y que con el paso del tiempo se hace cada vez más pesada respecto al conjunto de

consecuencias traumáticas que tiene el evento. Así, adicional a que nunca obtuvo respuesta por parte de ninguna entidad, lo que sí aconteció como agravante victimizante fue la profundización de las secuelas emocionales que dejó en su hijo el secuestro de su padre. Mostrar la magnitud de los daños es uno de los usos que María otorga a su memoria.

Empezó mi calvario pues comenzó el trauma de la adolescencia [de mi hijo] sin su padre. Se volvió rebelde. Se tomaba una cerveza y se descontrolaba como si todos le fueran a hacer daño. [Posteriormente] se fue mi hijo a prestar servicio militar a Puerto Berrío. Él siempre quiso estar en la región donde su padre había trabajado cuando era oficial del Ejército en casi todos los grados. Durante todo el año de su servicio me hizo solamente una llamada telefónica. (...) Regresó a mediados de 1996 muy mal psicológicamente. Le fue diagnosticada esquizofrenia paranoide. Debe estar en tratamiento permanente pues esta es una enfermedad progresiva e irreversible. (...) En el mes de marzo de 2001 se terminó el proceso de interdicción por demencia de mi hijo. Diagnóstico: Esquizofrenia paranoide. Jamás superó la desaparición de su padre ni lo que vivió durante su secuestro, situaciones que empeoraron prestando el servicio militar. No tiene ningún tipo de vida social ni afectiva. Con frecuencia tiene crisis donde cree ver luces y se pone muy nervioso con los carros y las personas, pues piensa que vienen a hacerle daño. A pesar de las medicinas, las crisis continúan. No puede estudiar ni trabajar y ha perdido bastante la motricidad. (p. 191-193)

Aún con la experiencia traumática propia y de su hijo a cuestas, María nunca ha dejado de asumir la realidad con coraje, fuerza y valentía. No siente rencor con nadie. A veces se pregunta el para qué de todo su esfuerzo por buscar la verdad, reiterando con ello la memoria de la frustración en el camino de la cumbre empinada que fue buscar y nunca encontrar a su esposo.

Si existe otra intención, sin embargo, quizás menos evidente en el transcurso narrativo, es mostrar cómo la búsqueda de la dignidad y la superación de los dolores de la memoria dependen, en alguna medida, por pequeña que esta sea, de la decisión personal de asumir la tristeza sin perder de vista el valor de la vida en la cotidianidad del presente. Esto se hace evidente en la lectura interpretativa que María Theresa hace de su pasado traumático, a través de la cual significa las consecuencias del evento como una especie de misión ascética donde el crecimiento y el aprendizaje es el fruto real del

camino de conmociones. Es en este sentido donde el uso de su memoria y la construcción de su identidad confluyen en su intención de dignificar, a través de los actos y las actitudes frente al pasado, la vida que transcurre con el paso de lo cotidiano.

Es de anotar que no siento odio ni rencor por nadie, tampoco me pregunto por qué a mí. Sólo sé que Dios no da cargas con las cuales no podamos. Lo tomo como una prueba más para salir adelante (...). Con esta historia quiero resaltar la tristeza que se siente cuando se tocan tantas puertas y nadie responde, y la impotencia al ver que todos los oficiales que conocieron el caso se hicieron los locos o pusieron oídos sordos. El comandante de esa época (...) intervino para que el teniente que iba con mi esposo fuera liberado seis días después del secuestro, sin importarle que dejaba a un niño de trece años detenido. Lo mismo el comandante del Batallón Bárbula, que luego supe que había sido compañero de curso de mi esposo y tampoco ayudó. Colaboró para su desaparición definitiva. A veces pienso ¿Para qué investigué tanto si al final no obtuve nada? En fin. No siento odio ni rencor por nadie. Dios los juzgará, y en cuanto a mi hijo seguirme viviendo con él el día a día con sus crisis frecuentes y con mucha fe en Dios, a quien también pido mucha fortaleza, pues no es fácil convivir con una persona enferma sin esperanzas de recuperación. Hoy colaboro con un voluntariado. Vivo con mi hijo de veintinueve años y con mi hija de diecisiete que está empezando carrera. La hija melliza se casó hace casi siete años. Tengo un nieto de cuatro años y medio y otro que nació en abril de 2007. Ella terminó Investigación Judicial y Sistemas. (p.194)

Último vuelo del cirirí – Fabiola Lalinde

El *Tyrannus Melancholicus*, mejor conocido como Sirirí común, es un ave atrapamoscas que habita en las costas y montañas de Colombia. Su nombre latín —Tyrannus— hace referencia a su carácter belicoso y territorial, particularmente frente al cuidado de sus polluelos, el cual contrasta con su tamaño que no excede los 20 centímetros de envergadura. Su carácter es bastante conocido por los pobladores de los distintos territorios colombianos en los que habita. En la jerga y la sabiduría popular, su figura ha sido valorada como símbolo de constancia, persistencia y valentía. En ese sentido la gente sabe, como bien dicen los dichos, que hay quienes “molestan más que un sirirí”, o que todo gavilán, gran ave depredadora entre las aves, siempre tiene su sirirí. La figura

mítica de este pájaro da título al testimonio de Fabiola Lalinde. Para ella el Sirirí es el símbolo perfecto para autodefinirse en su definitiva e irresoluta determinación de dar con el paradero de su hijo desaparecido.

Madre de Luis Fernando Lalinde, detenido, torturado y ejecutado extrajudicialmente el 03 de octubre de 1984 por parte de miembros del Ejército Nacional, Fabiola Lalinde construye a lo largo de sus veintiséis páginas un fluido y espontáneo recuento de los 4428 días que transcurrieron desde la desaparición de su hijo hasta la identificación y rescate de sus restos. En aquel transcurso no sólo sufrió un desconocimiento sistemático en sus demandas de justicia por parte de los diversos estamentos y funcionarios del Estado y Gobierno, sino que fue víctima directa de un ataque reiterado a su dignidad e integridad moral a través una variedad de actos violentos perpetrados por las mismas entidades estatales —desde el allanamiento no autorizado de su recinto, hasta la captura, encarcelación y levantamiento de falsas acusaciones a través de medios de comunicación—.

Todo comienza aquel día en que inicia su búsqueda. Días antes su hijo se había ido a desempeñar lo que para ella eran los oficios universitarios típicos del momento.

Del primero al 15 de julio se realizó en Medellín un campamento internacional de la Juventud Revolucionaria de Colombia Marxista – Leninista, y mi hijo era uno de los organizadores del encuentro, debidamente autorizado por el gobernador de Antioquia. Es decir, no era una actividad clandestina. A raíz de este evento tuve conocimiento de su militancia en el Marxismo – Leninismo, pero la verdad es que el hecho de que fuera comunista, revolucionario o marxista no me preocupaba, porque todas las juventudes universitarias de todas las épocas, en su mayoría, han sido comunistas. Es como una especie de sarampión del cual se curan cuando ya son profesionales y tienen oficina, casa, carro y beca. Precisamente mi preocupación no se debía a su militancia sino a la persecución de la que podía ser víctima teniendo en cuenta que, para la época, estaba en vigencia el Estatuto de Seguridad implementado por la administración Turbay Ayala. Se empezaron a conocer nuevos mecanismos de represión: las caballerizas de Usaquén de Bogotá, presos políticos de todo el país, y ya se hablaba de torturas, pero Turbay aseguraba en sus viajes en el exterior que el único preso político en Colombia era él. Yo ignoraba y me resistía a creer que en nuestra democracia —la más antigua y estable de América Latina— se diera la desaparición forzada de personas por razones políticas, pues

ingenuamente creía que ese delito solamente se daba en las dictaduras militares. (Nieto, 2007, p. 226, 227)

A partir de la desaparición de su hijo, Fabiola inicia un recorrido interminable y agotador que la llevaría a conocer instancias desconocidas de la realidad del país y de su valentía para afrontarla. Las metáforas que utiliza para describir el significado de su empresa da cuenta de cómo su recuerdo es vehículo para compartir con el lector el sufrimiento y el daño sufridos en la búsqueda de su hijo:

Iniciamos, entonces, este *peregrinaje* de procuradores, en batallones, brigadas, campamentos, cárceles en Manizales, Pereira y Riosucio.” (Nieto, 2007. p.228); “Después de semejante *vía crucis*, regresé a Bogotá sin tener ninguna noticia sobre la suerte corrida por Luis Fernando. Sólo confusiones y contradicciones. Lo único que tuve claro, mientras esperaba el avión en Armenia, fue que todos los militares me habían mentido y que la versión oficial no coincidía con el hecho real. (p.235)

El matiz religioso de las imágenes —que recuerdan el éxodo de los esclavos de Egipto en búsqueda de la tierra prometida o el camino pedregoso de Jesús moribundo rumbo al cadalso donde sería crucificado— no sólo connota la manera “religiosa” en que Fabiola realiza la recolección de evidencias sobre el paradero de su hijo, sino el sufrimiento que dicha tarea le significó. Mostrar el registro desconocido del dolor y el daño, dado entre la incertidumbre y angustia provocadas por la desaparición misma de Luis Fernando, la confusión por las informaciones contradictorias otorgadas por las fuentes consultadas, y la profunda tristeza, rabia e indignación que sintió al ser acusada y encarcelada injustamente a raíz de sus denuncias, será uno de los propósitos permanentes por los cuales Fabiola evoca la memoria y el recuerdo.

De la misma forma, en la cronología de los hechos, ante el fracaso de encontrar información útil de parte de las Fuerzas Armadas y de cara a la renuencia de funcionarios del Estado y el Gobierno por iniciar un proceso consistente de búsqueda, Fabiola dispone de un segundo propósito desde donde recuerda los eventos traumáticos. Tal propósito, vinculado estrechamente con la intención de mostrar su sufrimiento, tiene que ver con la denuncia pública de las condiciones físicas y morales de victimización y revictimización bajo las cuales los organismos y funcionarios estatales y gubernamentales fracasaron sistemáticamente en reafirmar sus peticiones, reconocer su

dignidad y garantizar su derecho a la verdad y a la justicia por la desaparición de su hijo.

A raíz del proceso de paz que se adelantaba entre el Gobierno Betancur y la guerrilla, los hechos ocurridos —el cerco a la columna del EPL y la detención de Luis Fernando [quien al salir del campamento internacional había ido a socorrer a algunos guerrilleros heridos] — eran violatorios de los acuerdos y negociaciones. Los dirigentes [del Partido Comunista a quienes había informado sobre la desaparición de Luis Fernando] me consiguieron entrevistas con el alto gobierno: viceministros, Procurador General de la Nación, Procurador Delegado para las Fuerzas Militares, funcionarios de Instrucción Criminal, miembros de la Comisión de Verificación, y demás organismos del Estado. A las citas asistí en compañía de dirigentes del Partido, pero ninguno de los funcionarios visitados sabía del asunto ni había escuchado ese nombre en los informes, a pesar de que mi denuncia era concreta, confirmada y con testigos. Ante tanta entrevista, nombres, declaraciones, opté por iniciar un diario con toda la información recogida: visitas, fechas, nombres, opiniones, promesas y demás. (...) Una vez agotado el recurso interno, es decir, las denuncias ante todas las instancias nacionales (...) así como por todos los medios de comunicación sin obtener ninguna respuesta y gracias a la actividad desplegada por el doctor Héctor Abad Gómez, el caso fue presentado ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la Organización de Estados Americanos (OEA) en marzo de 1985. Como respuesta a dicha comisión, en nota del 24 de febrero de 1986, el Gobierno de Colombia insistió: “agotada la investigación de rigor se llegó a la conclusión de que tal persona (Luis Fernando Lalinde) en ningún momento fue capturada por miembros de las Fuerzas Militares y tampoco estuvo en calidad de privado de su libertad en dependencia militares”. (...) Es decir, los militares continuaron negando y negando. La evidencia era clara y el 22 de septiembre de 1987 la OEA condenó al Gobierno colombiano por el arresto y posterior desaparición de Luis Fernando Lalinde (...). Un año más tarde, el 16 de septiembre de 1988, la comisión de la OEA confirmó la Resolución de 24 de 1987 y sustituyó el numeral uno de la frase “arresto y posterior desaparición” por “arresto y posterior muerte” de Luis Fernando Lalinde. (El doctor Héctor Abad Gómez había sido vilmente asesinado el 25 de agosto de 1987). (p. 230, 235, 236)

Su intención de denuncia se profundiza en el transcurso de su escritura, particularmente cuando narra las represarías tomadas posteriormente por parte de la institución militar ante la condena internacional proferida por la OEA al Gobierno colombiano por

violación a los Derechos Humanos. Así, una vez emitida la Resolución internacional, la Policía Militar allanó la casa de Fabiola. Su intención era desacreditar su denuncia y tumbar la consiguiente condena al Gobierno vinculando a su hijo desaparecido con actos de narcotráfico.

Nunca mostraron la orden de allanamiento y, en definitiva, tenía que ir al Batallón Bomboná a una indagatoria por ser dueña de la casa. (...) Nos negaron toda la tarde hasta que se pronunciaron las organizaciones de Derechos Humanos y nos permitieron recibir ropa y comida. El martes 25 bajamos al juzgado a indagatoria. (...) Luego a Jorge lo pasaron a la cárcel Bellavista y a mí, a El Buen Pastor. Por los medios de comunicación me enteré de que yo era terrorista, subversiva y la jefe de la narcoguerrilla en Antioquia. Yo sólo sabía que estaba allí por el Decreto 180, según me dijo un guardián cuando ingresé. En el noticiero de Andrés Pastrana salió mi foto reseñada y esa famosa mesa que siempre muestran en los noticieros con armas de toda clase, drogas, banderas y granadas. Supe, además, que el operativo del allanamiento y detención se llamó Operación Centella.

Al día siguiente, 26 de octubre, llegó a visitarme la abogada que se ofreció y arriesgó a defenderme de tan tenebrosos cargos, Martha Luz Saldarriaga. (...)

—Martha Luz, ¿por qué droga en mi casa y en el clóset de Luis Fernando si ya lleva cuatro años desaparecido?— le pregunté.

—Los organismos de Derechos Humanos no defienden narcotráfico porque son incompatibles. Con la droga puesta en el clóset de Luis Fernando se cae la Resolución de la OEA. Además, como la llamaron en su casa y usted es la dueña, esto puede darle de veinte a veinticinco años de cárcel. Así, la sacan de circulación por lo incómoda que se ha vuelto para el Estado con su permanente denuncia ante organismos internacionales, y por ahí derecho su caso le sirve de escarmiento a las familias de los desaparecidos que están tratando de seguir sus pasos— .(p.239, 240)

La dimensión de la victimización en esas circunstancias se estructura a partir de menoscabar la condición de sujeto moral de Fabiola, creando una relación de alteridad deshumanizante a partir de su identificación como terrorista. En otras palabras, a partir de los reportes de prensa y de la campaña de desprestigio en contra de Fabiola como estrategia política para deshabilitar el comunicado de la OEA, la identidad de Fabiola sufre un vaciamiento completo de su dignidad al ser denominada bajo la categoría de

enemigo público. Las implicaciones reales de aquel proceso de “otrificación” humana no se comprenden tanto en la definición conceptual del terrorista como en la limitación práctica al reconocimiento de derechos que sufre quien es denominado como tal. En ese sentido, por ejemplo, bajo la lupa de la legislación internacional vigente en la actualidad, al terrorista se le quitan todos los beneficios propios de la regulación de las guerras bajo el mando del Derecho Internacional, y asimismo se le niega la posibilidad de reclamar el respeto por sus derechos fundamentales dada la gravedad social de los actos que condujeron a reconocerlo desde tal categoría. En ese sentido, la identidad pública de Fabiola se configura como contradicción —por más que dicha contradicción sea irreal— con su identidad real asociada a la valiente y constante búsqueda de su hijo. Tal contradicción repercute en la configuración emocional del trauma, la cual transita entre la reiteración de la búsqueda y el desconocimiento de sus demandas.

El 26 de noviembre me reintegré al trabajo. Hasta ese momento era papá, mamá, ama de casa y empleada de oficina. Me tocaba volverme investigadora y pasar parte de la noche escribiendo cartas, denunciando, denunciando y denunciando, nacional e internacionalmente. Fueron años de incertidumbre, de impotencia, de trasnochos, de pesadillas y de mares de lágrimas. (p.236)

La construcción de su identidad en torno a los eventos da sin embargo un giro narrativo y simbólico a partir de su encarcelación. Allí, su identidad en tanto madre víctima de la desaparición de su hijo se aúna a su identidad en tanto mujer víctima de la persecución estatal como contraprestación a sus denuncias. En esta circunstancia Fabiola funda su identidad en la doble y titánica tarea de reclamar reconocimiento a su dignidad vulnerada y defender la imagen y memoria de su hijo. La búsqueda de la verdad sobre el paradero de Luis Fernando se fusiona en ese sentido con su decisión incuestionable por luchar contra la campaña de desprestigio público que a través de medios de comunicación y mecanismos institucionales se había creado en su contra. Ante tales eventos, el intrincado tejido de identidad y memoria permite que se consolide con toda su fuerza y en todo su esplendor el sentido simbólico del Sirirí; allí, en los actos y eventos posteriores a su encarcelamiento, Fabiola decide, simbólicamente, convertirse en sirirí heroico en busca de la verdad y la justicia.

El lunes 31 amanecí muy motivada y pensé: Ignoro cuánto estaré aquí [en la cárcel] pero voy a *cranear* una estrategia pacífica y efectiva para buscar la verdad sobre la suerte corrida por Luis Fernando y exigir justicia. Abrí la Biblia al azar, como hacía mi mamá con la *Imitación de Cristo*, y apareció el capítulo 18 de San Lucas, La viuda y el juez, basado en la insistencia, y me dije: “¡Claro! Esta es la clave: la insistencia”. Y recordé el cirirí, el pajarito de mi infancia que perseguía a los gavilanes. Un simbolismo perfecto. También recordé que a Luis Fernando lo detuvieron en el marco de la Operación Cuervo, y a mí, en la Operación Centella. Así que mi respuesta a tantas mentiras, contradicciones y atropellos se llamaría Operación Cirirí por aquello del refrán que dice: todo gavilán tiene su cirirí. (...)

Con el miedo dominado, una jubilación anticipada, un hijo exiliado pero seguro y con la dignidad en su más alto nivel, puse en marcha la operación Cirirí. Era una estrategia alternativa de lucha contra la impunidad para buscar la verdad y exigir justicia exenta de cualquier sentimiento de odio o venganza. En esa lucha conté con el apoyo de organizaciones de Derechos Humanos nacionales e internacionales y con los buenos oficios de la Comisión Colombiana de Juristas, creada en mayo de 1988, que continuó llevando el caso ante la OEA después del asesinato del doctor Héctor Abad Gómez. Se conformó así un respetable grupo de investigación. Además, aparecieron mecanismos alternativos de presión y denuncia como la poesía, la escultura, la música, el teatro, la pintura y otras manifestaciones culturales.

El tema de la desaparición forzada ha permitido que universitarios e investigadores tomen consciencia de este drama. Hoy existen numerosas tesis de grado sobre el tema en todas las áreas de las ciencias humanas y forenses: derecho, psicología, trabajo social, antropología y otras. También en los medios de comunicación se ha abordado el tema: en radio, prensa y televisión, y en libros e investigaciones. *Por lo menos ha sido un consuelo que tanto dolor no sea inútil*²⁸. (p. 241, 244)

Sin desear medidas condenatorias hacia los funcionarios y entidades estatales y gubernamentales implicadas en los hechos violentos, ni reiterar una emocionalidad desbordante enquistada en la injusticia de los acontecimientos, Fabiola, la sirirí, logra salir de la cárcel y llevar a cabo la heroica hazaña de identificar a su hijo y devolverle su identidad. Hacerlo y contarlo a través de su testimonio es la mayor prueba de su

²⁸ El resaltado es mío.

esfuerzo y deseo por honrar y dignificar su memoria y su nombre. La construcción de su identidad se da en este último término como decisión personal de enfrentar sin temor los hostigamientos posteriores sufridos por ella y su familia, y de llegar hasta la última consecuencia en la tarea de devolverle la dignidad a su hijo asesinado.

El propósito de su memoria consolida un legado que trasciende de a su búsqueda personal, dado que ella misma comprende que los temas de desaparición forzada y ejecuciones extrajudiciales se hacen internacionalmente visibles, por primera vez, gracias a su gestión y a todos aquellos que cooperaron en la misma. La memoria de su testimonio vivo se vuelve, en ese sentido, esperanza para quienes siguen sus pasos. Su testimonio escrito, fotografía y expresión de su apuesta por la paz, la verdad y la justicia, queda consignado como una verdad indeleble, una verdad sobre cómo nacer en la valentía y cómo transformarse en la luz que alumbra la realidad en sus días más oscuros.

Salir de prisión representó para mí un nuevo nacimiento. El temido juez, al final falló en derecho. Quedó claro que la droga no era nuestra t que era evidente que había un enfrentamiento entre las Fuerzas Militares y la familia Lalinde a raíz de la desaparición de Luis Fernando y las consabidas denuncias. Quedó pendiente por investigar cómo llegó la droga al clóset de mi hijo desaparecido. El caso fue archivado y ningún militar fue sancionado. (...) Jorge Iván [otro de sus hijos], quien estaba en la cárcel de Bellavista, también fue liberado y nos reencontramos en la casa. Mauricio [tercer hijo] tuvo que refugiarse donde unos amigos porque el capitán le había manifestado a Adriana [única hija de Fabiola] que le dijera a su hermano que se cuidara porque estaban tras él. Durante mis días en prisión Adriana había quedado totalmente sola en la casa pero contó con la solidaridad de vecinas y amigas, y con la presencia que nunca ha faltado de mis compañeras del colegio. Al día siguiente llegó Amanda [hermana de Fabiola] de Bogotá. Siempre he manifestado que la solidaridad ha sido la real protagonista de esta historia la cual se ha convertido en una experiencia dolorosamente bella.

Paradójicamente, esos doce días de detención se convirtieron en los días más productivos e importantes de mi vida, pues salí espiritual y mentalmente fortalecida. El delirio de persecución y el pánico que venía padeciendo a raíz de la desaparición de Luis Fernando se quedó en la celda.

Al día siguiente de mi liberación me integré a mis labores en la empresa, pero los hostigamientos no cesaron y a las tres semanas se inició una serie de llamadas en las que decían que me iban a capturar con Mauricio. (...) A Mauricio le falta un semestre para terminar Derecho en la Universidad de Antioquia y en dos ocasiones trataron de atentar contra su vida ese fin de año, pues él era miembro activo de Asfaddes [Asociación de Familiares de Detenidos Desaparecidos] desde su creación. Amnistía Internacional le consiguió asilo político en otro país.

Con el miedo dominado, una jubilación anticipada, un hijo exiliado pero seguro y con la dignidad en su más alto nivel, puse en marcha la Operación [S]irirí... (...)

El 14 de abril de 1992, después de siete años de olvidos, negligencias y contradicciones, se logró la exhumación de los restos de N.N alias Jacinto, gracias a la buena voluntad de un nuevo juez penal militar (...). Fueron necesarias dos diligencias de exhumación. En la primera solamente se encontraron la ropa que vestía mi hijo y parte de los restos.(...) El proceso de identificación tardó cuatro años, durante los cuales se agotaron todos los mecanismos posibles de impunidad. Se practicaron análisis, dictámenes, reconstrucción facial, y cuando, prácticamente, estaba identificado, resolvieron realizar una prueba de ADN mitocondrial. Para que no quedaran dudas, era el pretexto. En ese momento la prueba no era necesaria y, para agravar la situación, no era confiable en Colombia, pero el Cuerpo Técnico de Investigación (CTI) de la Fiscalía le encomendó el estudio al genetista Emilio Yunis Turbay, quien dictaminó que “los restos óseos N.N no corresponden a un hijo de la señora Lalinde; estos resultados son suficientes, irrefutables e inmodificables”. Así, borraron de un plumazo todo el trabajo realizado y despojaron, nuevamente, de su identidad a Luis Fernando. La ciencia estaba al servicio de la impunidad.

Por fortuna, gracias al apoyo internacional y a la labor realizada por el doctor Cly Snow, reconocido antropólogo forense, y a la doctora Mary Claire King, experta en ADN mitocondrial, el estudio fue repetido en la Universidad de California en Berkeley, con un resultado superior al 99%. Se trataba de un miembro de la familia Lalinde, quedando demostrado que N.N. Jacinto y Luis Fernando Lalinde eran la misma persona. (...) El dictamen fue enviado a Bogotá el 6 de mayo de 1996. Después de superar otra serie de dificultades, trámites y dilaciones logramos recuperar los restos de Luis Fernando el 18 de noviembre de 1996. Al día siguiente, (...) con una bella, emotiva y sobria ceremonia, (...) fueron inhumados los restos de Luis Fernando Lalinde Lalinde, plenamente identificado. La identidad es dignidad. Sus restos, en una bella urna moldeada por su

hermana Adriana reposan, por fin, en paz en la cripta de la parroquia. Llegamos a la verdad, está pendiente la justicia y no hemos renunciado a ella. (p. 242 – 246)

Tres sucesos amargos – Amanda Uribe

El de Amanda es un testimonio donde la apuesta por la vida y el amor profundo por su familia son los pilares que soportan la serie de eventos victimizantes cuyas consecuencias, en términos de daños ocasionados, parecen desbordar cualquier voluntad de supervivencia. Desde la primera línea, cual frase novelesca, Amanda le dice al lector quién es su familia; con ello anuncia como preámbulo la forma en que observa los acontecimientos que está a punto de contar: “Este libro narra la historia de una familia humilde, llena de sueños e ilusiones; una familia muy unida y feliz, con muchos e incalculables valores humanos, respeto y amor por Dios”. (Nieto, 2006, p.31)

La felicidad, los valores y el amor de los cuales habla Amanda, no corresponden con imágenes pululantes de sonrisa, satisfacción y regocijo que pudieran connotar las palabras que nombra. Muy al contrario, se tratan de palabras que designan aquellas actitudes y comprensiones subjetivas desde donde Amanda opone resistencia al sufrimiento padecido por ella y su familia a raíz de tres eventos traumáticos interconectados: el asesinato de Alex —su hijo mayor— y de su hermano a manos de grupos paramilitares, y el desplazamiento forzado de la que fuera la casa de sus sueños y alegrías a raíz de las amenazas y los asesinatos.

En aquel contexto, Amanda narra su pasado como serie de recuerdos felices y afortunados que se transformaron radicalmente con los asesinatos y el desplazamiento. El propósito de evocar su memoria se hace evidente cuando transita del pasado lejano feliz al pasado traumático próximo. En dicho tránsito se hace evidente su deseo de mostrar el sufrimiento y el dolor que se da en torno a la pérdida de su hijo y al desplazamiento de su casa, haciendo énfasis en el profundo valor simbólico que connotan las pertenencias materiales donde se ha fundado la historia familiar. Así, la verdad de su felicidad, pilar desde donde construye su identidad personal y familiar, es

una verdad rota y herida no sólo por el asesinato de uno de sus integrantes sino por la pérdida del territorio donde se ha erigido el recuerdo del pasado feliz.

Vivíamos en un pueblo no muy bonito pero sí muy alegre y hospitalario por algunas personas. La fuente de trabajo allá es la minería. Por tal motivo los habitantes gozan de una buena solvencia económica, y teníamos una casa acogedora, bonita, alegre: cuatro alcobas, comedor, cocina, sala, patio grande en la parte de adelante y un solar con una puerta grande de hierro. En el solar tenía gallinas, patos, unas aves llamadas cocoas, un loro al que llamábamos Roberto. También teníamos una mascota particular que queríamos y admirábamos mucho, se trataba de un armadillo al que le pusimos el nombre de Chuchín.

En total lo teníamos todo para ser felices. Las puertas y las ventanas de la casa eran metálicas. El color de la casa era modado – lila. ¡Me encantaba el color de la casa! Tenía comedor de madera, unas poltronas de colores mandarina y gris, las camas de madera, un tocador hermoso... Todo eso lo tuve que dejar. Después me enteré de que algunas cosas las saquearon y otras las dañaron los bichos. Perder todo esto me dolió mucho, no porque yo sea apegada a lo material sino por los recuerdos que me traen, pues todas estas cosas llenaban mi vida. (p. 31-32)

La pérdida de su casa, y con ello, la de su tranquilidad, se da como consecuencia de las amenazas y del asesinato de su hijo por parte de grupos paramilitares. A partir de ese momento, el correlato de su pasado próximo resalta por la carga de amargura, dolor y la tristeza que adviene a la experiencia traumática.

La violencia y la muerte sí nos rondaban en todo momento, pues lo paramilitares eran lo que gobernaban el pueblo, ellos eran la autoridad y mataban sólo para hacerse notar e infundir el pánico y el terror a todos los habitantes del pueblo. (...) Un día, estando todavía en el pueblo, el jefe de los paracos dijo que ese monito [Alex, su hijo mayor] le caía muy mal. Cuando oí esos rumores mi corazón se hinchó de dolor y mi alma se llenó de amargura, mis ojos se volvieron un mar de lágrimas que salían de lo más profundo de mi alma. Ya no tenía tranquilidad ni para dormir. Mi vida era una constante zozobra y agonía pensando que ya me iban a matar a mi hijo mayor, El mono, como le decían sus amigos. Mis presentimientos se hicieron realidad a los pocos días.

Una fatídica y amarga mañana tocaron a la puerta de mi casa. Era un grupo de hombres armados y encapuchados. (...) El jefe de esos impíos, desalmados, asesinos se dirigió al cuarto de mi hijo que aún dormía y que no sea había enterado de lo que estaba sucediendo en nuestra casa. (...) Viendo lo que estaba sucediendo con mi hijo y pensando lo peor, que lo llevaban para matarlo, hubo llanto de parte de todos los que estábamos presentes. Yo, en especial, no podía contener mi llanto. Llegó a mi casa la angustia, la desesperación, la impotencia al ver que no podíamos hacer nada. (...) En esos momentos me acordé de Dios, empecé a pedirle por la vida de mi hijo Alex. Pero Dios no me escuchó o no me quiso escuchar o será que Dios no tiene nada que ver con las cosas malas de este mundo. Mi dolor se incrementó más y más al escuchar dos disparos como a dos cuerdas de mi casa. (...) Recuerdo que yo pegué un grito desgarrador cargado de dolor de mi corazón. Me decía que habían matado a mi Alex. (...)

De eso hace algunos años ya pero para mí el tiempo no ha pasado; estas escenas se mantienen presentes todos los días y en cada momento de mi vida. Son sucesos imborrables para una madre. (...) En su tumba le hice una promesa y le dije: “Alex, siempre te llevaré en mi mente y en mi corazón, siempre, siempre; viviré para recordarte”.(p. 34, 35, 36, 37)

Ante el asesinato de su hijo, la promesa de Amanda es la imagen narrativa a través de la cual se busca perpetuar, en el recuerdo personal, el honor a la memoria ser ausente. Tal intención nace como evocación de la experiencia traumática personal de la madre pero se enmarca en el recuerdo del dolor colectivo que ocasionó en familiares y amigos la muerte de Alex. El tránsito entre el sentido individual de la evocación y el trasfondo de sufrimiento colectivo que la enmarca, permite que el símbolo de la promesa esté más vinculado con una búsqueda pública de honrar la memoria de Alex en nombre de todos los dolientes de su asesinato, que con un propósito personal e introspectivo resguardado en la intimidad del silencio.

En esas circunstancias Amanda se instala en una posición subordinada de madre doliente, cuya voz, representante de la memoria colectiva de su comunidad afectiva, es el altar en que se rinde culto a la figura de Alex. Dicha posición estará plenamente articulada con la de madre cabeza de familia cuyo sufrimiento frente al desplazamiento

es otro registro individual que convoca la experiencia traumática de su familia. La exposición de su dolor en esta instancia se teje con la denuncia hacia las condiciones de revictimización vividas por el abandono estatal frente a las condiciones de desplazamiento y vulnerabilidad que corre ella junto a su esposo, sus hijos y sus sobrinos.

Habían pasado apenas quince días de la muerte de Alex cuando decidimos desplazarnos para Medellín. Esta decisión fue muy dura para todos nosotros, en especial para mí que ya dejaba un hijo en el cementerio y una casa donde tuve a uno de ellos, donde los vi crecer a todos, donde pasamos ratos tan felices (...); para ellos [sus otros hijos y sobrinos] era dejar su casa, la casa donde vivieron toda su niñez y parte de su adolescencia. Sus amigos les ayudaban a empacar sus pertenencias con tristeza y en ocasiones con llanto. (...) El día de la partida yo no podía contener el llanto. (...) Salimos a las nueve de la mañana del pueblo y llegamos a las dos de la mañana en medio de la lluvia. Nos estaban esperando unos amigos para llevarnos a su casa. No se imaginan cómo me sentía yo en una casa ajena, cuando yo lo había tenido todo. (...) Ya llevábamos tres meses en esta ciudad tan dura y diferente a un pueblo cuando un buen día me dice una señora que ella vendía un ranchito en una comuna, que lo vendía barato. (...) Nos animamos y fuimos varios a verlo. Lo que vimos nos dejó sin palabras: un rancho parado en un hueco, en la parte baja de una calle, tapado por la maleza; sin servicios, ni agua siquiera. Lo primero que les dije fue: “Esto no es para que vivan personas, y menos nosotros que estábamos tan acostumbrados a las comodidades”. Pero teníamos que pellizarnos y aceptar que nuestras vidas habían cambiado y que si no aprovechábamos ese ranchito los ahorros se nos iban a acabar. Lo pensamos mucho y al final se lo compramos. (...)

Empezamos a hacerle mejoras al ranchito. Construimos dos piezas, echamos el piso y conectamos la energía, el resto del dinero se nos acabó supliendo miles de necesidades. (...) Dos años después de haber hecho los arreglos, la parte de delante de la casa se deslizó. Estábamos llenos de pánico por el peligro en el que nos encontrábamos y sin tener para donde irnos. (...) A finales de 2005 tuvimos otro percance, otro problema similar. Cayó otro derrumbe, esta vez por la parte de atrás, debido a las constantes lluvias. Se nos vino parte de la calle que pasa por detrás y cayó encima de la cocina, del baño y del lavadero.

Para mí y para mi familia no se acaban los sufrimientos y tristezas porque vivimos en constante peligro pues el talud amenaza con derrumbarse de nuevo. Yo he tocado varias

puertas pidiendo ayuda pero todo ha sido en vano; vienen varios funcionarios, miran el desastre y se van, no más. Como ellos no conocen el dolor ajeno no entienden que yo estoy aquí con mi familia en medio del peligro sin saber qué hacer; estoy desesperada, no sé dónde pedir ayuda. Yo le pido a Dios que nos proteja de todo mal y peligro, ya que nuestro rancho desgraciadamente está en terreno de alto riesgo. En este ranchito estamos desde hace ya ocho años y cinco meses. En esta casita hemos vivido ratos alegres más no felices porque la felicidad nunca va a volver a nuestras vidas. (p. 38- 41)

Ante la desatención de las instituciones estatales frente a los riesgos que tanto ella como su familia corren al vivir en su “ranchito” construido en zona de derrumbe, la identidad de Amanda se construye entorno al acto dignificante de hacer mejoras a su casa y asumir por cuenta propia la responsabilidad de buscar ayuda para disminuir el riesgo inminente. En esas circunstancias, nombrar la alegría vivida en aquel rancho —que no es la felicidad que vivió en el pasado, en compañía de todos sus hijos y bajo el techo de su verdadera casa— muestra su intención de hacer frente y sobrellevar con dignidad, a través de sus recuerdos, el peso agobiante de su realidad. El contraste simbólico entre la memoria de la casa y la del rancho da cuenta de su interés por mostrar tanto el daño sufrido como su labor constante por dar valor a la cotidianidad y al intento de vivir. Esto, incluso en medio de una guerra mutante que los vuelve a tocar incluso en la ciudad. Bajo el peso de este escenario, su memoria y su identidad es llama de amor, alegría y esperanza que niega apagarse, y que busca ser vista y comprendida en la dimensión completa de la historia de su luz.

Cuando llegamos a este barrio había una guerra tenaz, tenebrosa. Los de Villa Lilyam, donde vivimos, con los de arriba, La Sierra, como se llama ese barrio. De día y de noche se escuchaban petardos, tiros de carabina y explosiones de granadas. Cuando empezaban esos enfrentamientos nos protegíamos por debajo de las camas. Gracias a Dios esta guerra ya terminó, claro que no del todo porque ahora hay una guerra silenciosa. Esto es muy preocupante. Un buen día tuve la agradable sorpresa de ver a mi hermano llegar del pueblo. En poco tiempo se colocó en la construcción. Pasó un año y medio. Una tarde llegó del trabajo y me dijo que la obra se había acabado y no tendría más empleo. Pasaron dos meses y un día llega mi hermano y me dice: “Me ofrecieron trabajo en una finca en Amalfi ganando quinientos mil pesos mensuales libres de pasajes y comida.” (...) Eso me lo dijo el sábado y al domingo a las doce del día llega y me dice: “Me voy (...) . Chao, cuando cumpla un mes la llamo”. (...).

Pasó un mes y medio y yo esperando la llamada. (...) Una tarde vi a aquel muchacho [el hombre que había ofrecido el empleo a su hermano] y me fui a su encuentro: “Joven, hágame un favor, yo necesito saber qué pasó con mi hermano, el tiene una familia, todos estamos muy preocupados (...)” Las lágrimas asoman mis ojos. El hombre respondió: “Mire madre, cuando a ese man se lo llevaron empezó a hacer cosas mal hechas con otro mancito, me enteré que los buscaban para darles, mejor dicho yo creo que ya les dieron”. (...) Yo elevo una plegaria para que estas guerras terminen. Con estas historias yo les abro mi corazón y espero que comprendan mi dolor.” (p. 41-43)

***Los Malditos* – Miguel Anselmo Sánchez Quitian.**

El 20 de marzo de 2011 en las horas de la tarde, mientras descansaba en su casa, Miguel Anselmo recibió una llamada urgente. El encargado de cuidar su finca en Palogordo, Santander, le avisaba preocupado sobre un incendio que estaba consumiendo los linderos del sitio, incluidos los árboles que veinte años antes había sembrado con su papá. Miguel intuía que ése no era un fuego accidental. Aquel día, sin embargo, a pesar de las insistencias de Miguel Ángel, Eduardo y Jesús, su papá y sus hermanos, de ir a revisar lo sucedido, Miguel decidió quedarse en la iglesia y rezar el rosario antes que ir a la finca. Acordaron los cuatro que en la madrugada del día siguiente irían todos a ver los terrenos y las dimensiones del daño ocasionado por el fuego. Aquella mañana, después de llegar a su finca, la vida les cambiaría amargamente.

Contar los hechos acontecidos aquel doloroso 21 de marzo, e intentar reflexionar sobre las causas y consecuencias que tuvieron los eventos para él y para su familia, es el objetivo central que Miguel Anselmo Sánchez Quitian, ciudadano colombiano, nacido en el Municipio de Santa Rosa del Sur —al sur del Departamento de Bolívar— se propone al escribir su libro “Los Malditos”. Su publicación y su edición no corresponden a ninguna casa editorial conocida. El libro no tiene editorial. El hilo de sus argumentos, la estructura del relato, la dimensión discursiva del testimonio, la disposición de los recortes de prensa que acompañan su escritura, su prólogo, todo fue obra y producto del deseo y de la decisión de Miguel, quien de su propio dinero financió

la impresión de mil ejemplares que regaló tanto a amigos como a aquellos que se mostraban interesados.

El relato de Miguel, estructurado en siete secciones —Prólogo, presentación, cuatro capítulos y anexos de prensa— tiene en su portada la imagen de un hombre saltando al vacío. Cuenta Miguel que esa fue la pintura que un amigo suyo realizó mientras él le iba relatando verbalmente los eventos de aquel día. (M. Sánchez, comunicación personal, 18 de enero de 2016) En su contra portada pone un resumen de la hoja de vida del autor —él mismo— con una fotografía suya y algunos datos biográficos donde muestra sus estudios de colegio, diplomados y talleres sobre espiritualidad y psicogenealogía que ha realizado a lo largo de su vida. El prólogo, escrito por Piedad Carvajal, una mujer a quien alguna vez conoció y quien gracias a sus palabras decidió iniciar una vida entregada a la espiritualidad, habla de lo que parece ser una invitación general, quizás un llamado dirigido a Miguel y a quienes estuvieran enterados de su testimonio, sobre una forma de ver los eventos traumáticos a la luz de lo que para ella es el sentido profundo de la vida.

La vida hermoso y único momento, no es buena ni es mala... solo ES. Así como todo lo que existe... solo ES. Todo lo que ES, es Dios. No existe más. Esas cadenas de repetición serán eternas mientras no hagamos algo para trascenderlas y la única forma es el perdón. EL CREADOR es amor y solo CREA del amor y el AMOR es PERDÓN en acción. (...) Mira al MALDITO que conocer como un actor de esa película de la cual también tú haces parte... de la cual tienes tu papel... simplemente déjalo ir. Suelta, libérate. (...) Permítete nacer hoy de nuevo... toma esa decisión. (...) Vive el perdón, siéntelo, hazte uno con él... no hay enemigos... no hay amigos... todo es parte de un todo y todos hacemos parte de él... Solo SOMOS. No existe más. No busques cobrarle al que sientes te hizo daño, no busques su prisión, no busques el desquite. Igual no busques premiar al que sientes te ha hecho bien... a quien te halaga... a quien te sirve. Solo vive y disfrútalo pero déjalo ir, que hace parte del papel y si actúas por odio o por agradecimiento vas a seguir atado a la rueda de la repetición. (...) (Sánchez, M. 2011, p. 7-8)

Con aquel preámbulo, Miguel procede a presentar su obra. En ella hace un resumen de la experiencia traumática que contará, y establece, desde un primer instante, los puntos clave sobre los cuales hilará su memoria e identidad a lo largo de casi setenta páginas.

Mi papá, mi hermana y yo compramos en el año 1992 unos predios en la vereda Palogordo del Municipio de Girón Santander. Estos predios en ese momento no tenían gran valor; por eso pudimos comprarlos, pues no somos ricos. (...)

En el año 2007 unas personas, por alguna razón que desconozco, comenzaron a invadir nuestros predios y a construir una carretera que también dividía la finca. Cuando les reclamamos nos demandaron por perturbación a la propiedad, pues ellos se habían hecho a las escrituras de estos predios haciendo una adición a la sucesión. Fuimos ante las autoridades para demostrar que la ley permite adición a una sucesión cuando aparecen nuevos predios; en esta caso los predios pertenecían a una finca que ya hacía más de 25 años había sido repartida en sucesión y se habían hecho más de veinte escrituras públicas. Pero nuestros derechos no fueron respetados y en algunos casos archivaron las denuncias. Recurrimos a la acción de tutela, para que el Instituto Agustín Codazzi se pronunciara, pero siempre respondieron con evasivas. También ante el consejo Superior de la Judicatura, ante instrumentos públicos; colocamos denuncias ante la Fiscalía porque nos amenazaron de muerte, pero no hubo respuesta; por el contrario un día, en uno de estos sitios, nos dijeron que “a eso no le paraban bolas hasta que no hubieran muertos”. Y los hubo. (p. 9-10)

Ante todo, y desde la presentación, Miguel exhibe su testimonio como una denuncia explícita frente a la negligencia de las instituciones estatales y judiciales por adoptar medidas de justicia respecto a las intimidaciones y abusos cometidos por presuntos grupos paramilitares responsables de la usurpación de su tierra. Esta es la principal intención reconstructiva con la que Miguel evoca su memoria, recordando, en primera instancia, que los actos de violación y victimización no se limitaron al ejercicio de la violencia física por parte de un actor armado, sino que iniciaron con la desatención a sus denuncias a través de las cuales anticipaba los eventos de violencia directa que acusa en su testimonio. En el primer capítulo, la denuncia se construye en el plano de la experiencia traumática. Allí Miguel se detiene a contar cómo fue que él escapó de los disparos.

¡Mátenlos a todos, maten al viejo, maten al viejo, a eso fue que vinimos!” gritó uno de los malditos, el que parecía ser el jefe. Fueron estas las palabras que me hicieron reaccionar del aturdimiento en que me encontraba después de haber visto asesinar de una manera indefensa a dos de mis hermanos, Jesús Antonio, a quien cariñosamente le decíamos “Chucho” y a Luis Eduardo.

Algo más fuerte que la rabia que sentía por la muerte de mis hermanos me impulsó a quitarle la cámara de video, que él llevaba al cuello, y a levantarme del sitio donde estaba arrodillado dándole el último adiós, diciéndole que no tuviera miedo, que buscara la luz y que buscara a Dios. Comencé a correr y supliqué: “¡Dios sálvame!”. Inmediatamente imaginé que me protegía entrando a la iglesia de la Virgen de Chiquinquirá, santuario que es para mí un lugar de protección.

Recuerdo que miré hacia donde estaba mi papá, que acababa de llegar y le estaba dando la bendición a Jesús Antonio, mi hermano asesinado. “Maten al viejo, maten al viejo”. Volvieron a gritar. Sin cruzar palabras, comenzamos a correr, cada uno en una dirección diferente. Los malditos también comenzaron a correr en nuestra persecución, pero a quien más le disparaban era a mi papá (...); sentí en la parte trasera de la cabeza [un golpe fuerte] que casi me hace caer, tuve la sensación de que algo caliente me había golpeado. Seguí corriendo sin saber para dónde (...). De un momento a otro se me acabó el suelo y caí en una zanja, como de unos tres metros de profundidad, en la que había unos arbustos que amortiguaron un poco la caída; cuando me fui a parar para continuar con la carrera, oí una voz infantil que me decía: “¡Si quieres que yo te salve no te muevas! La sorpresa fue enorme, levanté la mirada y vi un niño pequeño vestido con pantalón corto, camisa blanca y descalzo; inmediatamente vino a mi mente el recuerdo de una fotografía de cuando yo era niño; comprendí que era yo cuando tenía unos cuatro años, era mi niño interior, era el yo que fui hace muchos años y que se negaba a morir en esta experiencia. (p 12 – 14)

Frente los acontecimientos límite de la existencia, donde la propia vida pende más de la fortuna que de las propias condiciones de realidad, el primer lugar donde Miguel instala su identidad es en su deseo profundo por sobrevivir. La imagen del hombre que salta al vacío en la portada adquiere una significación referencial en el hombre que cae a la zanja desde donde se aferra a la vida. En este espacio, tanto el acto de la frenética huida como la imagen del niño pequeño —él mismo cuando niño—, son los lugares significativos que vinculan su identidad con el deseo de sobrevivir a lo que hubiera sido su asesinato. Tal sentido de supervivencia se articula, en las circunstancias de confusión y peligro, con el deseo de perdonar a los asesinos antes de morir. Así, frente a la inminente posibilidad de ser encontrado y asesinado, pero sobre todo, ante la confusión traumática de no saber con certeza si se encontraba vivo o muerto, Miguel recuerda las oraciones enseñadas por su padre y decide aplicar las herramientas y conocimientos aprendidos en sus talleres y diplomados. El deseo de aferrarse a la vida viene al

encuentro con las ideas y pensamientos que Miguel ha adquirido a lo largo de su vida y con los cuales expresa un deseo por trascender espiritualmente en una próxima existencia.

Como pude me pegué más a una roca que había en el lugar; al sentir el calorcito de la sangre que bajaba por la espalda me pasé la mano por la parte de la cabeza donde había recibido el disparo: descubrí que era la parte baja y otro pensamiento vino a mí: “¡Yo ya estoy muerto, lo que pasa es que no he tomado conciencia de esto; ahora voy a salir del cuerpo y voy a empezar a volar y me voy a encontrar con mis dos hermanos y mi papá”. Recordé entonces unas lecturas sobre la muerte y sobre todo las de un gran maestro oriental, más exactamente de la India, llamado *Bhagwan Shree Rajneesh*, pero más conocido como OSHO. El expresa que la muerte debe ser una completa y gran celebración, pero sólo es así si te conduce a planos más elevados de conciencia y partiendo de este mundo sin rencor. En ese momento tomé la decisión de perdonar a los asesinos de mis hermanos y de mi padre, a quien en ese momento creía muerto, pues fue a quien más le dispararon. Por supuesto también los perdoné por mi muerte, para así elevar mi nivel de conciencia y no tener que volver a nacer en un plano bajo en la rueda de las reencarnaciones (...). (p. 16)

En el universo simbólico del pensamiento de Miguel, el interés trascendental por renacer en otro plano material y elevar su grado de consciencia supone, en el nivel narrativo, un ejercicio del perdón desde un interés individual. Contrario a lo que podría plantearse desde una mitología católica, donde la figura del Cristo redentor implora un perdón altruista por sus verdugos, aduciendo a su ignorancia sobre la dimensión de sus actos, Miguel propone en su narración un perdón que se identifica con un deseo de evolucionar y trascender en el plano espiritual. Lo anterior supondría, en un escenario hipotético, que sin importar si Miguel hubiera sido alcanzado y “rematado” —como llama a su expectativa de ser asesinado mientras yacía herido en la zanja— o si hubiera salido con vida— como de hecho lo hizo— el interés utilitario del perdón se da como intercambio de la absolución de los asesinos por su evolución trascendental. Esta comprensión narrativa está mediada por la “angustia” y “miedo” que Miguel narra de cara a su incertidumbre frente a su futuro inmediato, no sólo respecto a la gravedad de sus heridas sino frente a la expectativa de las acciones de los asesinos. Allí, el símbolo

del niño pequeño aduce al recuerdo de la infancia por medio del cual Miguel adulto expresa su vulnerabilidad y retiene la vida herida de su presente.

De pronto, volví a sentir temor, una gran angustia y desesperación se apoderaron de Mí; pensé en salir corriendo pero volví a recordar las palabras del niño: “¡Si quieres que yo te salve no te muevas!”. Preferí seguir quieto y pensé en rezas alguna oración; la imagen de mi madre llegó a mi mente y recordé algunas de sus palabras: “¡Mijo, cuando usted esté en peligro, récele a la Santísima Virgen de Chiquinquirá y al señor de los Milagros, que ellos lo protegen!”. Comencé a orar un salmo que desde niño ella me había enseñado: el salmo veintitrés (...) “Tú eres mi pastor, oh Señor, nada me faltará. (...) Me guías por sendas de tu justicia. Por amor a tu nombre. Aunque ande en valle de sombras de muerte, no temeré ningún mal, porque tú estás conmigo. (...)”. Pensé en gritarlo con todas mis fuerzas, pero la situación en que me encontraba me obligó a guardar silencio. Este salmo tiene mucha importancia para mí; aún en ese momento recordé que cuando cumplí los trece años mamá me regaló una tarjeta de felicitación donde estaba escrito; desde esa edad lo sé de memoria. Al recordar este salmo pensé en ella y en cómo se pondría cuando le dieran la noticia de que habían asesinado a sus dos hijos y a su esposo, pues yo vi cómo en muchas oportunidades le disparaban a mi papá y lo creía muerto. Yo imaginaba la escena de mi madre sentada en la sala de la casa y que alguien llegaba y le decía: “¡Señora María, señora María, mataron a su esposo y a dos de sus hijos!”. Algo dentro de mí me hizo reaccionar y pensar: “¡Cuáles dos hijos, si a mí también me van a matar!”. Este pensamiento hizo que nuevamente sintiera miedo, angustia y que quisiera salir corriendo de allí. Cuando quise moverme sentí un dolor en los pies y, sólo hasta ese momento, me di cuenta que tenía heridas en ellos; (...). (p. 18-20)

Recordar su pasado infantil mientras se aferra a la idea de sobrevivir permite que la memoria de Miguel pase del plano individual al plano colectivo, particularmente cuando evoca la memoria de su madre y la imagen de su eventual sufrimiento en el marco de la trágica noticia. En esa circunstancia la angustia y el miedo individual, como dimensión emocional del evento traumático, se conecta con una dimensión colectiva del sufrimiento familiar que a lo largo de su testimonio Miguel busca confirmar. Tal confirmación no sólo se realiza en la reflexión genealógica —a partir de la cual Miguel relaciona los hechos de violencia actual con la historia del primer desplazamiento de sus padres y las muertes trágicas de su familia por eventos asociados al conflicto armado y a la violencia común— sino en la misma apertura del espacio textual a la voz ya la

identidad de su hermana. En este sentido, en el tercer capítulo, Miguel, autor y narrador, permite que sea Encarnación, su hermana, la autora y narradora del relato donde se enseña la el alcance comunitario del daño y del sufrimiento.

Mi hermana Encarnación, ha sufrido mucho desde el asesinato de estos dos hermanos y ha escrito sobre esta situación lo siguiente:

“He vivido los días más horribles de mi vida, nunca creí que los tuviera que vivir. Han asesinado a dos de mis hermanos, y gracias a Dios, ese Dios bueno y bondadoso, permitió que mi padre y otro de mis hermanos se salvaran.

No digo que no maldije a los asesinos, porque en algún momento de seguro lo hice. Mis hermanos Jesús Antonio y Luis Eduardo eran seres muy especiales, Jesús era el mico, el payaso, nos podía tener horas, muchas horas hablando y haciendo chistes. Mientras que Eduardo, era el hombre de negocios, era un hombre con una suerte excepcional, muy buen hijo y excelente hermano.

Con el paso de los días el miedo se ha cernido entorno a nosotros, los abogados renunciaron, la angustia de un nuevo atentado parece inminente. Yo personalmente no he podido dormir bien desde ese día, pues con cualquier ruido me sobresalto y permanezco alerta.

Me da miedo mandar las hijas al colegio, me da miedo salir a la calle, me da miedo ir a mi casa a dormir, en sí estoy aterrada, ante un posible ataque.

Si llego a morir pronto, no deseo que mi muerte sea en vano, quiero que se castigue a los culpables, que se haga justicia. Será cruel para mis hijas, pero ellas sabrán ser fuertes y seguir adelante como les he enseñado. (...) Sigo sintiendo mucho miedo por mí, por mis hijas, por mi familia y por qué no, hasta por mis vecinos, pues uno no sabe qué más puede hacer esta gente.

Yo ya estoy cansada de esconderme como una rata asustada, o un conejo saltando para salvar su vida. Ahora estoy cansada del terror que nos implantaron esos seres malditos, con hambre de tierras, hambre de poder, sin pensar siquiera que cuando se mueran igual que mis hermanos solo les echarán un poco de tierra encima (...). La muerte de mis hermanos ha afectado a muchas personas, ya que ellos eran personas que se ganaban el cariño de los demás por su forma de ser, por su don de servicio, por su inteligencia y carisma.

En mis hijas y en mí ha quedado un vacío incalculable, mis hijas lloran y añoran volver a jugar con su tío Eduardo, quien las quería mucho y las ayudaba en lo que podía. La vida es efímera, y hay que disfrutarla lo mejor que se pueda (...). Me uno al dolor de mi hermana, y a su sentimiento de miedo e impotencia ante los hechos y la tristeza por el sufrimiento de toda la familia que aún no asimila esta pérdida tan inesperada. (p. 44-46)

El daño y el sufrimiento colectivo provocado por los eventos traumáticos, evocado en la memoria del miedo paranoico de Encarnación frente a un inminente ataque en su contra o en contra de sus familiares y amigos cercanos, se comprende narrativamente en la imagen de su auto-percepción a través de dos referencias animales: la rata asustada y el conejo que huye del peligro. La representación animal de la identidad de Encarnación funciona como artefacto discursivo desde donde se denuncia simbólicamente dos realidades : 1) el miedo visceral e instintivo que siente el animal cuando se ve perseguido por su presa y ve amenazada su vida —imagen analógica que hace referencia al miedo de Encarnación frente a la eventual casería de su familia—; y 2) la pérdida de la dignidad y la correspondencia sub-humana del animal con la condición de victimización arraigada en la sensación de inseguridad y en la desconfianza frente al ámbito social y frente al futuro. Estas realidades configuran la comprensión personal de la experiencia traumática y el daño percibido, tanto a nivel individual como a nivel colectivo, por parte de Encarnación. El sentido de la denuncia es compartida por Miguel Anselmo a lo largo de toda su reflexión. Sin embargo, la forma y las estrategias narrativas en las que inscribe su identidad en el marco de los eventos cambia sustancialmente.

En la narración de Miguel, por ejemplo, existe una permanente y sistemática acotación de los aprendizajes y comprensiones espirituales a partir de los cuales argumenta, encadena y reflexiona sobre el asesinato de sus hermanos y sobre los actos de violencia que rodean el hecho. Si bien el propósito de la memoria está enraizado en el acto de denunciar los abusos y el fracaso de la justicia, la construcción narrativa de quien es Miguel se da como filtro interpretativo y mediador entre la atrocidad del crimen, las consecuencias del daño y la comprensión de los hechos. Esto sin embargo no es algo particular del testimonio de Miguel. Lo que sí resulta definitorio en su caso es la

evocación de sus saberes desde los cuales muestra la experiencia del sufrimiento como resorte que impulsa el deseo y la decisión de sanar.

Analizando detenidamente estos aspectos he llegado a comprender parte de estas situaciones, y a concluir que el sufrimiento que se vive por estas experiencias tiene la finalidad de purificarnos. Paradójicamente la vida, por alguna razón, en muchas oportunidades nos ofrece lo contrario de lo que nosotros esperamos. (...) Las pruebas que la vida trae consigo ofrecen crecimiento, pero esto es visto en ocasiones como sufrimiento; si se tiene un nivel de conciencia, se acepta el evento como tal y se continúa. En el libro “Amanecer espiritual” lo escribo así: “El sufrimiento en sí, no es malo o doloroso, lo que lo hace malo o doloroso es nuestra ignorancia. Ignorancia sobre el verdadero significado que trae para nuestra vida.” El dolor físico es real, pero el sufrimiento es algo que se produce en la mente. (...) Sanarse empleando la psicogenealogía es sanar el árbol genealógico, comenzando por sanarse primero a sí mismo, volviéndose un ser auténtico y real; ser el capitán de la nave de la vida, donde no hay lugar para ser pasajero. (p. 27-29, 31)

A través de estos conocimientos se configura la manera particular en la que Miguel observa y narra el mundo. En ese sentido, su saber es el lente con el cual aprecia la memoria de lo sucedido aquel día triste de marzo.

Llegamos a la finca como a las seis de la mañana en donde hablamos con el señor que la cuida. Nos informó que los bomberos habían ido a controlar el incendio y que también los vecinos de la vereda, que se surten de agua de estos predios, habían ayudado para que el fuego no se propagara y para que no se quemaran las mangueras por donde llevan agua. Nos dispusimos a ir hacia una loma donde aún se veía salir humo. (...) Durante media hora seguimos subiendo y mirando los destrozos que había hecho el incendio. Yo les dije: “Definitivamente el mundo está habitado por muchos locos que no miran el daño tan grande que le hacen a la naturaleza. (...) En fin, yo creo en el todopoderoso y Él no se queda con nada y sabrá cobrarles el daño que han hecho”.

“Miren, miren, allí hay gente armada” dijo Jesús. (...)

Efectivamente en una lomita habían construido un cambuche con tejas de zinc; allí había ocho personas con armas, que a la distancia no se sabía si eran fusiles o carabinas, pero eran armas largas. (...) Habían pasado unos veinte minutos cuando pasó por el lado nuestro uno de los malditos (...); no dijo nada y nosotros tampoco pronunciamos palabra

alguna; sólo cuando llegó donde estaban los otros malditos con las armas comenzó a lanzar amenazas:

“¡Hijueputas váyanse que los vamos a matar. Estas gonorreas hijueputas es que no entienden” (...) y un sinnúmero de ofensas que nosotros y yo personalmente no respondimos; sólo esperábamos que llegaran las autoridades para que revisaran si las armas que ellos portaban tenían algún permiso y, en fin, solucionar la invasión de nuestros predios con el cambucha que estaban construyendo. A los pocos minutos uno de los del cambuche se vino para donde estábamos y comenzó a conversar con uno de mis hermanos, ya que yo me había retirado un poco pues me había comenzado una migraña. Cuando empezaban los síntomas aplicaba una técnica que había leído en la revista “AñoCero” de España (...) a mí siempre me ha funcionado y, en ese momento, también me funcionó. (...) [Luego] me acerqué donde estaban conversando y me presenté con mi nombre; el sujeto también se identificó y me mostró unos papeles con los que supuestamente le habían vendido unos predios. (...)

—“¡Nosotros somos diez desmovilizados y compramos el uno por ciento de esta finca en doscientos millones de pesos!” (...) Los del cambuche lo llamaban a gritos.

—“¡Véngase para acá, no hable con esos hijueputas, venga que ya viene más gente!” (...)

Así fueron pasando los minutos y las horas y nada que llegaba la policía. Volvimos a llamar y la respuesta fue que esperaríamos que ya venían. Hubo un momento en que pensé que lo mejor era irnos y dejar eso así, pues en nuestro caso nunca las autoridades nos han atendido y, aún, creo que esas personas tienen poder para que las autoridades no actúen. (...)

Faltaban unos pocos minutos para las once de la mañana cuando vimos a la distancia dos carros (...). Inmediatamente me fui a recibirlos, confiado que era la policía. Tremendo error, porque quienes yo creí serían nuestros salvadores resultaron siendo nuestros verdugos. (...) el que parecía ser el jefe fue a donde mi papá, lo requisó y le quitó el celular, (...) Mientras tanto, mi otro hermano le mostraba las escrituras públicas a otro de los recién llegados y le explicaba que nosotros nunca habíamos vendido un solo metro. (...) Yo me había paralizado y no dije nada (...). De un momento a otro oí la voz del que parecía ser el jefe de los malditos. — “¡Desármenlos, desármenlos!”

Ante esas palabras salí de la parálisis en que me hallaba y voltee a mirar hacia donde estaba mi papá y mis dos hermanos; en ese momento tres sujetos agarraron a mi hermano

Eduardo (...) — “¡Suelte el arma, suéltela gonorraea!” Al ver que mi hermano no soltaba el arma le dispararon. Mi otro hermano les gritó: —“¡Suéltelo, suéltelo!”. La respuesta fue que uno de los malditos que estaba muy cerca y tenía una pistola, le disparó un tiro a quemarropa, que le dio en el pecho (...). Yo lo abracé y pude ver cómo cerca del corazón le salía la sangra a borbotones (...). Lo recosté en el suelo, él cogió una ramita que había en el piso y se la llevó a la boca; le acaricié la frente y el cabello, le miré fijamente a los ojos y pude ver su color, que tal vez nunca había mirado con toda atención: eran de color claro, yo siempre había pensado que eran negros. También observé, al tener la boca abierta para tomar aire, que tenía un puente metálico que nunca había visto, pero que con el sol brillaba. Comenzó a faltarle el aire, y respiraba desesperadamente por la boca; de pronto, tomó una inhalación profunda, volteó los ojos y quedó inmóvil.” (p. 52, 54-62)

Sobre sobrevivir al dolor y dignificar la vida

En la observación de los testimonios de Miguel Sánchez, Amanda Uribe, Fabiola Lalinde, María Teresa Giraldo, Marta Inés Pérez de Echeverri, María Helena Cadavid y Carmen Nelly Orozco, dos preguntas guiaron nuestra lectura: ¿Cómo el testimoniante construye su identidad en torno al evento? ¿Qué uso y propósito dan los testimoniantes a la memoria y el recuerdo del evento a través de su relato? Intentar responder tales preguntas significó aproximarnos de manera parcial a aquellos eventos, pensamientos, actitudes, símbolos e imágenes textuales predominantes que centraban la construcción narrativa del relato y que permitían observar de alguna manera las formas como el testimoniante significaba la experiencia traumática a través de su escritura.

Toda limitación inherente que pudiera existir frente a esta búsqueda es, en ese sentido, un pacto consciente que se asume ante la priorización del objetivo principal, ante la lectura responsable que aproximara un análisis cuya función se limitara a dar mejor cuenta de la envergadura de los hechos y las realidades que los mismos testimoniantes expresan, y ante la extensa dimensión que abarcaría estructurar un análisis exhaustivo de todos y cada uno de los relatos bajo los mismos objetivos. Tal consciencia sobre nuestra lectura supone, asimismo, que la mirada analítica que recoge al final el conjunto de testimonios da prioridad a una visión panorámica de los mismos para disponer de un

contraste que diera cuenta, en alguna medida y en más de un caso, de los aportes y oportunidades que el texto testimoniante brinda a la reparación de sus escritores.

Una vez aclarado lo anterior, y en respuesta a los interrogantes planteados, podemos aproximar una respuesta que: 1) reconozca la interdependencia que existe entre los propósitos de la memoria y los pilares de la identidad de los narradores; y 2) que se pronuncie a partir de la evidencia del registro empírico y se articule a una lectura interpretativa desde los presupuestos teóricos planteados. En este sentido, en el nivel de la evidencia empírica, podemos observar que los usos y propósitos del recuerdo y de la memoria que subyacen a la escritura testimoniante se enmarcan, en términos generales, en tres búsquedas fundamentales: 1) el deseo de denunciar las condiciones de realidad que redundan en la victimización y revictimización de quienes han sido afectados por los eventos traumáticos; 2) evidenciar el dolor y el daño sufridos por las personas y las comunidades en las que se dan los eventos; y 3) la intensión de reivindicar y honrar la memoria de los muertos, quienes son, en última medida, las víctimas directas en incapacidad de testimoniar.

Valorar dichas búsquedas exige en primera instancia que se examinen a la luz de la distinción entre memoria ejemplar y memoria literal. La memoria ejemplar, tal como la definimos en el marco conceptual, debe ser entendida como aquella representación de la experiencia cuya intención reconstructiva del recuerdo reflexiona acerca de las lecciones del pasado como principio de acción para el presente. En ese sentido, por tanto, es una representación social adecuada a los valores morales que buscan preservar el sentido de la dignidad de las personas y los colectivos. Por su parte, la memoria literal, entendida en el marco de la experiencia traumática no integrada como aquella que somete el presente al pasado —y que por tanto no va más allá de los acontecimientos— es aquella desarticulada de dicha red de valores morales y cuya socialización trae como consecuencia probable la creación de comunidades de resentimiento.

De cara a esta distinción, podemos observar en primera medida que ninguno de los relatos testimoniales está construido a partir de la expresión de emociones relativas al

odio, al rencor o a la búsqueda de la venganza que suponga una afirmación a la continuación de los actos violentos. Atendiendo a búsquedas justamente contrarias, los relatos testimoniales examinados cifran su intención reconstructiva en la demanda general de reconocimiento público frente al dolor, las condiciones de victimización y la memoria de quienes han sido afectados, haciendo con esto un llamado desde la memoria de la experiencia traumática particular a la reflexión y la sensibilización colectiva sobre las consecuencias físicas, emocionales y morales que acarrea en los directos afectados el ejercicio de la violencia.

Esta demanda general de reconocimiento público no se hace de manera anónima. En contraposición, se potencia en la construcción de identidades personales y colectivas arraigadas en la vocación religiosa y espiritual; en actitudes de valentía, constancia y fortaleza; y en experiencias dignificantes como la búsqueda de la verdad sobre sus familiares desaparecidos — particularmente en los testimonios de Fabiola, María Theresa y Carmen Nelly— la reivindicación de la memoria y la vida de sus seres queridos —particularmente en María Helena, Marta Inés y Amanda— y el acto de sobrellevar con dignidad el presente mientras se reconstruye la vida y se sanan las heridas del pasado.

En ese sentido, si bien este proceso de construir la identidad a través del testimonio —y la necesidad implícita de reconocimiento que implica dicha labor— se da en parte como contraprestación a un desconocimiento de la condición de sujeto moral de la víctima por parte de los miembros del grupo social y de las instituciones estatales —particularmente en los testimonios de Miguel Sánchez, Amanda Uribe, Fabiola Lalinde, María Teresa Giraldo, y Carmen Nelly Orozco— los pilares de la identidad narrativa de los testimoniantes recaen sobre el deseo constructivo de elaborar la experiencia traumática en busca de posibles aprendizajes y sentidos que les permitan sobrellevar la vida de manera digna. Esto último representaría, en final medida, la configuración de una memoria ejemplar a través de los testimonios. Su divulgación permitiría instalar en la memoria colectiva la búsqueda de la dignidad y la apreciación empática del otro como puntos de partida para transformar los relatos y las formas de memoria que coexisten con las relaciones sociales violentas.

Por otro lado, aproximarnos a los aportes que realiza el testimonio a la reparación de las víctimas exige que enmarquemos nuestra lectura en los diferentes principios y medidas bajo los cuales se entiende la reparación integral desde la legislación internacional²⁹. Los principios desde donde se concibe la reparación, en ese sentido, hacen de alguna manera una distinción entre las dimensiones humanas afectadas por las violaciones a los derechos humanos. Dos dimensiones resultan interesantes para nuestra indagación: una hace referencia a la búsqueda por restablecer la dignidad del individuo y reafirmar las condiciones para el reconocimiento y la restitución de la confianza sobre los principios normativos y morales que rigen las relaciones sociales; otra, a las condiciones psicológicas bajo las cuales se busca la rehabilitación de las víctimas.

Frente a la primera dimensión, abordada por los principios que rigen las medidas de satisfacción, partimos de la definición de reparación moral ofrecida por Margaret Walker (2006) para revelar cómo el testimonio aporta en tres de las seis medidas que debe cumplir una reparación moral en sentido amplio³⁰. Estas son: reconocer públicamente, lidiar y discutir los daños, afectaciones, afrentas o amenazas a las víctimas o comunidades; rehabilitar o crear confianza alrededor de los individuos en el

²⁹Según la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos de las Naciones Unidas (UN-OHCHR, s.f) una reparación plena, efectiva e integral de las víctimas de violaciones a los derechos humanos debe aplicarse desde cinco principios: 1) la restitución; 2) la indemnización; 3) la rehabilitación; 4) la satisfacción; y 5) las medidas de no repetición. En términos generales podemos distinguirlos de la siguiente forma: el principio de la restitución busca devolver a la víctima, en lo posible, a su situación física y material anterior (un ejemplo de medida desde este principio es la restitución de tierras); la indemnización busca reponer económicamente los perjuicios económicamente evaluables (daño físico, pérdida de oportunidades, perjuicios morales, entre otros); la rehabilitación busca restituir las condiciones fisiológicas, sociales, psicológicas y jurídicas de la víctima (ej. Prestar acompañamiento médico, psicológico, jurídico, comunitario); la satisfacción busca reparar su dimensión simbólica y moral (ej. reconocimiento público de los hechos y restablecimiento de la dignidad); la garantía de no repetición busca transformar las instituciones públicas que cooperen a las condiciones de victimización (ej. Mecanismos para prevenir, vigilar y resolver conflictos).

³⁰ Recordemos la definición acotada de la reparación moral, entendida como la labor de restituir y crear de nuevo, en las personas víctimas de daño, la confianza y esperanza en los estándares compartidos del valor y la responsabilidad a través del respeto (2006, p. 28). Para que esto se dé en la mayor medida de las posibilidades, debe cumplir seis objetivos: 1) asignar responsabilidades a los victimarios y cómplices; 2) reconocer públicamente, lidiar y discutir los daños, afectaciones, afrentas o amenazas a las víctimas o comunidades; 3) instituir o restituir los términos y estándares morales con las comunidades e individuos afectados; 4) rehabilitar o crear confianza alrededor de los individuos en el reconocimiento de estándares morales compartidos y apoyar las actividades que las refuerzan; 6) conectar o reconectar en una adecuada relación moral a responsables de violaciones y a víctimas de dichos actos

reconocimiento de estándares morales compartidos y apoyar las actividades que las refuerzan; y, por último, revitalizar la esperanza de que los presupuestos morales y los responsables de reafirmarlos son merecedores de confianza.

De cara a estas tres medidas podemos observar dos evidencias:

- 1) al ser el testimonio un espacio en el que las víctimas dan cuenta del dolor y de los daños sufridos a raíz de los eventos traumáticos, este se convierte en una oportunidad para demandar el reconocimiento público frente a tales afectaciones. En esta medida su aporte se da en la posibilidad de poner en conocimiento y a discusión a través del artefacto testimonial aquellas violaciones por las cuales la dignidad de las personas y las comunidades fue vulnerada. La particularidad del testimonio —que aumenta su potencial en esta dirección— radica en el conocimiento subjetivado que ofrece de la realidad. Así, en la escritura sobre la experiencia traumática personal, el testimoniante ofrece una dimensión emocional que espera ser recibida desde una lectura empática y que permite la sensibilización frente a la realidad que denuncia.
- 2) Respecto a la acusación sobre las condiciones bajo las cuales se ejerce la victimización —muchas veces reiterada— de las personas afectadas, el testimonio se forja como una oportunidad para buscar la reafirmación de aquellos códigos de valor moral quebrantados en el marco de los actos de violencia directa e indirecta. La demanda de reconocimiento público es en esa instancia el primer paso para rehabilitar la confianza alrededor de los individuos e instituciones que constituyen el conjunto social. Asimismo, el hecho de que dicho testimonio sea enmarcado en talleres de escritura pública o que sea promovido por iniciativas de justicia restaurativa, aporta a revitalizar en alguna medida la esperanza de que tanto los presupuestos morales como los responsables de reafirmarlos son merecedores de la confianza de las víctimas.

Por otro lado, respecto a las formas en que el acto testimonial aporta a la rehabilitación psicológica de la víctima, el texto testimonial representa un obstáculo a la construcción de una posible respuesta. Para aproximarnos a dicha labor, sería necesario indagar con cada uno de los testimoniante los sentidos —si los hay— sobre los cuales escribir y publicar un testimonio aporta a la elaboración de la experiencia traumática o a

la reparación en un sentido simbólico. Frente a esta dificultad metodológica, tuvimos la oportunidad de conversar con Miguel Sánchez, autor de “Los malditos”, en busca de alguna luz. En su evaluación sobre la experiencia de escritura, Miguel argumenta haber avanzado en su proceso de sanación personal. Su entrevista sin embargo desborda nuestro simple interés sobre la dimensión de la reparación, y nos insta a reflexionar sobre las formas mismas en las que concebimos, gestamos y construimos procesos de cambio social constructivo.

“HABLAR SIN PEDIR PERMISO”
Sobre, lo emocional, lo moral y lo simbólico

Significo visibilizar el evento como tal, que se conozca. Significo también desahogarme. Para mí fue un desahogo, fue reconciliarme con la vida; que la vida continúa, que no debo estancarme. Significo también como un homenaje a mis hermanos, pienso que fue una forma de decirles a ellos: “ustedes partieron primero que yo, pero aquí estoy, aquí está su vivencia”; recordar lo que ellos fueron, porque son personas que fueron muy especiales.

Miguel Sánchez (M. Sánchez, comunicación personal, 18 de enero de 2016)

El 18 de enero de 2016, casi cinco años después, Miguel habla tranquilo de lo sucedido. En su pie izquierdo, bajo la piel, aún siente la esquirla de la bala de *carraca*, como le dice a la escopeta changón con la que le dispararon. En su voz, testimonio de esperanza y valentía, aún hay rastros de la nostalgia cuando recuerda los árboles quemados, la ausencia de los hermanos muertos y la incertidumbre de los sueños abandonados en la tierra donde fueron sembrados. Desde entonces sus palabras se volvieron libro. Miguel, lector desde niño, decidió “dejar a Dios en sus cosas” y convertirse en escritor.

Sobre su testimonio quienes paradójicamente le han “parado bolas”, como dice, no han sido los fiscales, los policías o las autoridades, sino sus amigos y aquellos que han recibido el libro de su mano. Existencialmente Miguel no se define como una víctima. Sabe sin embargo que el daño sufrido lo hace una víctima de un evento violento, y que

este evento tiene implicaciones políticas. Sabe también que no es el único, que existen en Colombia otros que, como él, sienten dolor y han sufrido por hechos relacionados, y que muchos de ellos han decidido callar antes que hablar, bien sea por miedo, por intimidad, por duelo, o porque, como algunos coroneles víctimas de sus circunstancias, no tienen a nadie quien les escriba.

Para Miguel, poder escribir y escuchar a otros le ha permitido comprender cabalmente lo que se describe usualmente como una búsqueda y un valor común, que tienen y dan todas las víctimas de hechos violentos, a actos relacionados a la búsqueda de reafirmación, de seguridad, de reconocimiento al sufrimiento propio, de una apropiada asignación de las responsabilidades, de la recordación de lo sucedido, entre otros. (Walker, 2006. p.18). Dichos actos no son algo distinto a la búsqueda e implementación de unas medidas de justicia restaurativa que busquen reparar aquellos aspectos humanos que trascienden a la “objetividad del crimen” y a la materialidad del daño. Uno de estos aspectos, tal cual ha sido definido en el sentido normativo de las medidas de justicia transicional y de sus enfoques restaurativos, es la reparación de los ámbitos simbólico y moral del individuo.

En este marco, a la luz de las condiciones psicológicas para la rehabilitación de una víctima, la práctica testimonial parece aportar al tránsito en la disposición emocional desde la cual la persona recuerda los eventos traumáticos y a partir de la cual vive su cotidianidad presente en torno a los mismos. Esto podría mostrarse en alguna medida en el caso de Miguel —tuvimos la oportunidad de entrevistarle (Ver anexo 1) — quien manifiesta sentir alivio y avances en su proceso de elaborar e integrar la experiencia traumática gracias a la ocasión de escribir y testimoniar:

(...)Yo diría esto: si yo tengo un pozo de agua limpia y en éste pozo un día cayo una fruta y se pudrió, esa agua quedo contaminada y la única forma que yo pienso que se puede volver a limpiar es sacando todo y en las cuestiones de los eventos, cuando se es víctima, es eso, que queda ese veneno. El rencor o el odio es como si yo me tomara un veneno pensando que el otro se va a morir porque yo me lo tomé. Resulta que eso me hace daño es a mí, pero la forma... el jaboncito que es para lavar esto creo que es escribirlo y escribirlo en todos sus parámetros, con toda la rabia, con toda la ira, con todo el reclamo que pueda sentir yo hacia los diferentes actores que causan mi dolor o mi tragedia.

Supongo que una carta se haría con rabia, con ira...Pero sí pienso que la persona una vez que lo escribe después podría, por ejemplo, quemarlo. (M.Sánchez, comunicación personal, 18 de enero de 2016)

En las metáforas del “agua y el jabón” y la “fruta podrida y el pozo”, la escritura es el agua que lava el veneno, la mano que alcanza la fruta descompuesta del rencor. Es cierto sin embargo que ni la fruta ni el veneno se salen solos. De hecho, pensando en términos de la memoria y sus recuerdos, ni el pozo quedará jamás libre del olorillo descompuesto de la muerte, ni la sangre dejará de tener ese tenue sabor metálico de la hoja afilada. Ello no niega, ciertamente, al menos para Miguel, que la construcción del testimonio haya sido una oportunidad terapéutica ya que, según él, lo hizo “como una terapia de sanación donde escribiendo, si existía algo de rencor o algo así, se pierde como ese deseo de venganza, era una forma de sentir alivio”.

Lo anterior no sólo vincula la práctica testimonial y narrativa a una transformación de la disposición emocional frente al recuerdo, sino que la sitúa como una estrategia dentro del proceso de la elaboración de su experiencia traumática y de la vivencia de un proceso de duelo colectivo más amplio. El sentido de duelo colectivo es evidente particularmente cuando Miguel manifiesta que el testimonio fue un espacio terapéutico no sólo para él sino para su hermana:

Me ayuda a entender que no debo buscar un por qué sino un para qué me pasó [el evento], para qué me sucedió. No el por qué. Por qué puede haber muchos. Pero “para qué”, a la final, es uno solo. (...) Yo sentí como que, al escribir, eso me desahogue. Pude como sacar algo que tenía ahí. A parte de eso también dentro del libro le di la oportunidad a una hermana mía de que escribiera una parte. Lo que ella vive, porque yo doy mi experiencia, pero la de ella...Cada uno la vive a su manera

Adicional a la dimensión psicológica, la práctica testimonial también está fuertemente vinculada a una necesidad personal de reconocimiento y reivindicación de los eventos ocurridos y, sobre todo, del dolor sufrido. Esta dimensión es quizás aún más fuerte y está más presente dada la frecuencia con la que Miguel habla de la importancia del testimonio en términos de visibilizar el evento:

(...) quería que la gente supiera. En el caso mío como que nadie se enteraba, o sea, esto pasó y pasó como si fuera algo totalmente normal, ya pasa tanto en Colombia o estamos tan acostumbrados. Yo tengo cincuenta y pico de años y yo no he vivido un día en paz. Cuenta mi madre que ella me hizo una noche, huyendo, porque llegaron a echarles bala a la casa y ellos salieron por allá con mi papá a un cafetal y mi mamá cuenta que ella me fabricó debajo de una mata de café. Entonces, desde antes de nacer, ya estaba viviendo la violencia. Yo no sé que es vivir un día en paz. Nos acostumbramos a eso pero yo dije “Yo quiero que esto lo sepa otra gente” también como un homenaje a mis hermanos, que eran personas que merecían eso. Es más, yo quería que más gente lo leyera, me hubiera gustado que todo el mundo lo leyera; al comienzo sí era un afán. No por dinero, de hecho yo hice el libro y lo regalé. No vendí un libro.

Esta visibilización debe ser comprendida en este caso, no sólo como una búsqueda del reconocimiento público de lo sucedido sino como una necesidad de reafirmar colectiva y socialmente una moralidad rota en el ejercicio de los actos violentos. En ese sentido, para Miguel, la veracidad del evento a los ojos del público se hace posible gracias a que existe un colectivo que *confirma* unos códigos de valor vulnerados. Así, a la pregunta por su percepción sobre el aporte del testimoniar a la búsqueda su recuperación, él afirma.

A mí en el proceso de sanación, de uno a diez, nueve. No un diez, porque me hubiera gustado que todo el mundo se enterara. La idea era que lo conociera la gente porque esto pasa. Posiblemente hemos visto en películas que eso está pasando y es de mentiras; o alguien dice que le pasó algo a Fulano-de-tal pero tal vez no. Pero cuando alguien llega y lo vive; y dice “esto me está pasando a mí”; y *las mismas personas que son más allegadas dicen “esto sí es de verdad. Sí paso. No es una invención.”* Es eso. Yo considero que una persona que ha vivido un evento tiene la autoridad total para hablar sobre él. Sin ningún tipo de cuestionamientos. *No tendría que pedirle permiso a alguien* sino que el haberlo vivido le da totalmente *el derecho para escribirlo y compartirlo*.

El “derecho a escribir y compartir” lo vivido “sin pedirle permiso a alguien”, no puede hacer más presente la búsqueda de las víctimas —Miguel hace esta afirmación en infinitivo, en su condición de víctima, pero con la oportunidad de haber escuchado a otras personas afectadas— por rehabilitar la confianza alrededor de los individuos de una comunidad y de una sociedad en el reconocimiento de estándares morales

compartidos. Esto, por supuesto, debe ser leído a partir de los limitantes evidentes que interpone el estado actual de la red de relaciones sociales a la consecución de este objetivo. Miguel mismo sabe, por ejemplo, que aún con la dignidad y la reafirmación que pudo haber recuperado a partir de su libro, hay aspectos de la realidad que dificultan la reconstrucción plena de esta confianza. En esta instancia, no es tanto el recuerdo del pasado lo que impide restituir plenamente su sentido de confianza y seguridad, sino la continuación de las condiciones de victimización en la actualidad:

[El evento] transformó mi vida porque yo tuve que desplazarme. A veces hasta con mi familia hablamos que mi mamá hace días no perdió solamente dos hijos sino tres porque yo no puedo ir dónde ellos, a visitarlos con la facilidad con la que quisiera ir. Eso me afecta. Fue una separación más en cuanto a eso.(...) Como esas personas que nos hicieron esto han seguido amenazando y todo, entonces no voy por seguridad. Porque considero que una persona no se muere sino una sola vez pero, si no me muero, me pueden dejar parapléjico o algo así y no es lo mismo. Puede que no muera porque no es mi día, pero no voy a darle la oportunidad también. Voy a estar mejor, como se dice, un poquito prevenido. Si veo que mi vida corre riesgo, evito correr el riesgo.

Aún con esto, y con todos los limitantes que la realidad social pueda presentar, Miguel manifiesta que, de volver al pasado y tener de nuevo la oportunidad, sin duda volvería a escribir el libro. “Quizás con algunos cambios”, aclara, pero comprendiendo como nadie lo que ha significado ser escuchado:

Significo visibilizar el evento como tal, que se conozca. Significo también desahogarme. Para mí fue un desahogo, fue reconciliarme con la vida; que la vida continúa, que no debo estancarme. Significo también como un homenaje a mis hermanos, pienso que fue una forma de decirles a ellos “ustedes partieron primero que yo, pero aquí estoy, aquí está su vivencia”; recordar lo que ellos fueron, porque son personas que fueron muy especiales. Para mí significo eso, un homenaje, rendirles honor en su partida tan temprana; y significo para mí el hecho de ver que podía hacerlo, una satisfacción de “yo puedo hacer las cosas”. Normalmente yo pensaba que no, o porque siempre había tenido una limitante. Pensaba que para escribir algo tenía que tener alguna formación académica y hoy en día la conclusión que he sacado es que, como he vivido un evento, tengo el derecho a escribirlo y es mi vivencia, es mi testimonio. Alguno le gustara que lo escriba de otra manera. Pero, qué pena, es mi vida, es mi testimonio. Hasta ahora no ha dicho alguien

que no lo ha gustado, pero si llega a pasar, qué pena, yo no lo hice para él, yo lo escribí. En cierta forma lo hice con formas a que la gente enterara de lo que estaba pasando. Pero en el fondo...Era mi desnudar, desnudar como mi alma, mis sentimientos, era un sentimiento que tenía ahí y de ponerme en paz conmigo mismo, realmente eso me tranquilizo.

En esta última manifestación se hace presente un aspecto final sobre el que podríamos considerar una posibilidad en la que el testimonio pudiera aportar a la reparación de los testimoniantes. Dicha posibilidad está relacionada con la reparación en un registro simbólico de los daños sufridos por la víctima. En el caso particular de Miguel, el testimonio representa un enaltecimiento del recuerdo y la vida de sus seres queridos. Su libro es una obra “en honor” a la memoria de sus hermanos ausentes. Esto tiene una particularidad que recae en la valoración del texto testimonial en su dimensión material. La reafirmación de la moral rota y la memoria de su familia asesinada se teje de forma sublime con lo que para él significa el artefacto, el libro, las páginas impresas. Esta materialidad se vuelve importante

Primero porque se visibiliza el hecho de que sí pasan estas historias. (...) De que no quedara como en el olvido. [Sin embargo, también porque] un libro puede durar ahí veinte, treinta años... qué sé yo... y está ahí. Es como un testimonio que queda ahí para dar eso, en esa parte me parecía, es un testimonio que queda ahí.

El libro impreso es así el objeto que representa la materialización de su respuesta frente a la impotencia de no poder encontrar justicia ni reparación por parte de las distintas instituciones estatales. El testimonio simplemente hablado, dice Miguel, “es como si yo veo algo intangible y digo “no puedo hacerlo”. Pero al escribirlo, veo algo tangible, algo real y digo ¡Al menos hay esto!”. Desde esa perspectiva, tanto el artefacto como la práctica testimoniante repercuten en la manera como una víctima percibiría cómo serían valorados sus testimonios y memorias.

Al parecer, no tiene la misma valoración —tanto para el testificante como para el lector— un testimonio hablado, más asociado a la denuncia, eventualmente escuchada y rápidamente olvidada en la esfera de la memoria colectiva, que la publicación de un texto cuya circulación y materialidad puede alcanzar la visibilidad en ámbitos sociales distintos a la comunidad y el territorio en el cual se crean. Esto, aun más, si se da bajo

las condiciones por las cuales el acto de denuncia verbal frente a las autoridades como medida de justicia es percibido como algo inoperante e inútil, y donde muchas veces la desconfianza sobre las mismas instituciones coopera más con el silencio de la víctima que con la construcción de su testimonio.

De la misma forma podría verse para un lector *in fábula*, con independencia de la motivación que lo lleve al abordaje del testimonio, ya que la materialidad del texto facilitaría un acceso al universo simbólico y a los discursos entretejidos en medio de la palabra escrita. Las razones por las cuales se diera su circulación, sin embargo, no dependerían enteramente ni de los escritores ni de los lectores del testimonio, sino de políticas de la memoria que tuvieran un interés en avanzar en los objetivos normativos de una justicia transicional.

“EN LA MENTE DE LAS PERSONAS SE GESTA LA PAZ”
Sobre el tiempo del futuro pasado

La sanación exige la proximidad que toca las fibras de la vida comunitaria, lo que incluye tanto los acontecimientos recientes como las historias vividas de una comunidad. El locus de la iniciativa se sitúa, por tanto, en el contexto de las relaciones y la comunidad reales

Jean Paul Lederach, *La imaginación Moral* (2008)

Cuando piensa sobre el tiempo pasado y el recuerdo de los eventos traumáticos, Miguel dice compartir una visión propia de algunas comunidades indígenas en la que se considera la importancia del tiempo pasado sobre la gestación del presente y la apreciación del futuro de las personas:

Yo a veces considero que el pasado no es malo. Pero perjudica. (...) A veces comparto lo que dicen algunas tribus indígenas. Dicen que normalmente nosotros vemos el futuro hacia adelante y en unas tribus ellos dicen: “¡No! El futuro está atrás porque usted no sabe qué es el futuro. El pasado es el que está frente porque usted lo puede mirar, usted sabe lo que vivió.” Nosotros decimos normalmente: “¡No! El futuro está aquí al frente

mío” Y realmente lo que está al frente mío es el pasado, porque lo conozco. Pero el futuro está a mis espaldas porque es algo totalmente desconocido.

Para él, testimoniar ha implicado enfrentarse a los ojos del pasado, dolerlo, integrarlo, para finalmente recordarlo y compartirlo, tanto de manera verbal como de manera escrita, sin dolor y como una apuesta a un presente en paz y reconciliación. El pasado que ahora yace delante de él es la memoria de la sabiduría, la tranquilidad y la esperanza que trae consigo el aprendizaje.

No sabemos realmente a qué comunidades indígenas se refería Miguel con su relato, ni cuándo ha sido o cuál fue la fuente de donde aprendió y comprendió dicha concepción del tiempo. Una respuesta posible, sin embargo, es que dentro de sus inquietudes intelectuales se encuentre Jean Paul Lederach y que, casualmente —o no—, haya leído y comprendido uno de sus planteamientos centrales sobre la construcción de la paz planteada desde la imaginación moral³¹.

Esta nueva forma de comprender la construcción de paz nace como un cuestionamiento sobre las formas tradicionales de pensar el cambio social desde una cosmovisión occidental postindustrial del tiempo. Para elaborar tal cuestionamiento —y su visión alternativa como tal— Lederach (2008, cita a Mbiti 1969, p.210) empieza citando la visión que el filósofo africano John Mbiti tiene sobre la visión del tiempo en algunas sociedades africanas:

Mbiti planteó que los antepasados (...) están insertos en una cosmovisión del tiempo cuya única dificultad aparente era que supone una afrenta a la cosmovisión cultural dominante, occidental, sobre la correcta interpretación de la realidad. Contrario a la práctica y creencias del Occidente postindustrial, con su énfasis en el progreso y en la gestión científica y técnica de los asuntos humanos, en la visión africana el tiempo no corre hacia adelante, sino que se mueve hacia atrás, hacia quienes nos han precedido. Pero ello no quiere decir que las gentes africanas sean atrasadas. Todo lo contrario: ven mejor su lugar

³¹ “Imaginación moral” es un concepto acuñado por Lederach para designar aquella “capacidad de imaginar algo anclado en los retos del mundo real, pero a la vez capaz de dar a luz aquello que aún no existe. En referencia a la construcción de la paz, esta es la capacidad de imaginar y generar respuestas e iniciativas constructivas que, estando enraizadas en los retos cotidianos de la violencia, trasciendan y en última instancia rompan los amarres de esos patrones y ciclos destructivos. [En ese sentido, en primera medida, la imaginación moral] surge como la capacidad de **imaginarnos a nosotros mismos en relación**”. (2008. p. 57- 58).

en los mundos en que habitan, y han conservado un agudo sentido de su camino hacia el pasado que se extiende ante ellas, (...) un pasado que está vivo y [los] nos guía, (...) un futuro de esperanza que viaja hacia quienes [los] nos han precedido, antecesores que [los] nos iluminan.

A este respecto, Lederach observa con preocupación que, en lo que respecta a las posturas sobre la construcción de paz, los profesionales en el tema

(...) no hemos desarrollado la capacidad profunda de imaginar el pasado que tenemos por delante. Y aquello [la visión africana del tiempo] tenía sentido. El pasado está vivo y se empeña en reaparecer en el umbral del cambio social constructivo. Se [necesita] entonces un nuevo tipo de imaginación, uno que fuera, por así decirlo, tan viejo como las montañas. (p.211)

Con este trasfondo, el autor plantea la construcción de la paz como una apuesta por aquellos procesos que busquen una rehistorización de la narrativa rota. Ello lo hace a través del Marco Integral Expandido para la construcción de paz (ver anexo 4, gráfico 2), entendido como un modelo para entender los procesos de cambio social constructivo. Este se describe como una matriz que combina un *eje horizontal* de temporalidad con un *eje vertical* que enuncia los niveles del sistema social en los que se da y se rastrea el conflicto y los procesos de paz.

Explicado brevemente, en el eje vertical, el sentido creciente (abajo –arriba) propone un ascenso en el nivel de implicación social sobre los eventos traumáticos y los procesos de construcción de paz, yendo desde momentos locales de crisis y actos concretos y localizados que atenúan un momento crítico en un contexto específico, hasta el nivel sistémico en el que una visión amplia del conflicto requiere iniciativas y procesos que implican decisiones y acciones ampliamente vinculantes. En el nivel horizontal por su parte, se encuentra la comprensión expandida del tiempo, de pasado a futuro, relacionada con el cambio social. En dirección a conceptualizar la dimensión de la rehistorización de la narrativa,

“el esquema plantea una serie de círculos ensamblados que fluyen hacia el pasado como forma de explorar una comprensión más holística de los escenarios de ciclos de conflicto violento. Comienza con un círculo que incluye acontecimientos volátiles recientes (...)

sacando a la luz expresiones más visibles de los conflictos (...) prolongado de unos meses a dos años.” (p.215)

Posteriormente, en el siguiente círculo se encuentra la dimensión de la “historia vivida”. Esta dimensión plantea en un intento por

(...) captar una visión más extensa de tiempo, que variará entre las personas jóvenes y las de más edad. Mi historia vivida es lo que yo he experimentado directamente durante mi vida. (...) La clave aquí está en que no son experiencias que me fueron transmitidas por otras personas, sino una historia que he visto, tocado y experimentado. (...) Las historias personales en esta historia vivida son experiencias de carne y hueso, y, la mayoría de veces, son experiencias que se han repetido en la generación siguiente (...) por lo cual crean, recrean y refuerzan la historia de nuestra vida colectiva, que está incrustada en las pautas que acompañan a nuestra comunidad.”(p.215)

Un tercer círculo, el de la “historia recordada”, explora una memoria aprendida de los eventos. Allí se conserva la “historia que se mantiene viva y presente por lo que se recuerda del mapa topográfico temporal de un grupo dado”. En esa historia “existe una especie de paisaje de la memoria social que se mantiene vivo [donde] se destacan ciertos acontecimientos (...) dando forma a la identidad colectiva” (p. 216).

Finalmente, en el último círculo, está la historia más profunda

(...) la que se hunde en lo inmemorial, es la “narrativa”. La narración produce la historia formativa de quiénes somos como pueblo y lugar, [explorando] la interpretación y comprensión del sentido en una visión expandida del tiempo y el desarrollo de la identidad de grupo por generaciones remontándose a las historias sobre el origen”. (p. 217-218)

Al preguntarle a Miguel —quien se auto define existencialmente como un constructor de paz— cuál creía que era el aporte que le hacía el testimonio a la labor de construir paz, esta fue su respuesta:

Bueno, el testimonio es por esto. Primero, yo diría que como es en la mente de las personas donde se gesta la guerra, donde se gesta la violencia, es allí donde debemos gestar la paz. Si un testimonio de una persona X da un testimonio de su superación, posiblemente ese gesto sea imitado por otros. Por el inconsciente colectivo. El ser

humano es una colectividad. Si alguno comienza como a desarmar ese patrón de comportamiento violento, comienza a imitarse, pareciera que en otro lugar comienza a suceder lo mismo, como que todos estamos interconectados. Entonces, una persona que comience a sanar, con una persona que sane posiblemente eso se va a replicar y va a dar resultados de eso. Y es entender que somos producto de una generación total y absolutamente violenta. Nosotros no hemos tenido paz. Realmente los últimos 60 años han sido de absoluta violencia y no hemos acostumbrado a vivir en violencia. Lo que tenemos que hacer es adaptar nuestra mente a vivir en paz. Primero con los muchachos. (...). Yo pienso que es en la mente de las personas. Hay mucho testimonio de personas que han logrado superar, tipo como Nelson Mandela. Para mí es un ejemplo inmenso después de 28 años de estar preso. Hay una anécdota en que se encuentran dos judíos y el uno le dice al otro: “¿Usted ya pudo perdonar a los alemanes por todo lo que le hicieron en el Holocausto?” Y dijo: “¡No!, yo a esos manes, esos desgraciados no los he podido perdonar.” Y el otro le dice: “entonces todavía te tienen prisionero. Si no has soltado, todavía te tienen prisionero”. Y es eso, soltar... (M. Sánchez, comunicación personal, 18 de enero de 2016)

La significativa y extensa respuesta de Miguel, sorprende no sólo por la profundidad de las comprensiones que puede revelar frente a ciertas dinámicas de la paz y del conflicto, sino por a las importantes luces que ofrece a nuestra intención de pesar el testimonio a la luz de la construcción de paz y el manejo de retos que esta conlleva.

En ese sentido, considerando la construcción de paz como restablecimiento de la narrativa social, podemos deconstruir la respuesta de Miguel y aproximar algunas conclusiones integrando una visión de la perspectiva temporal (horizontal) y el enfoque sistemático (vertical) desde donde actuaría la práctica y el texto testimonial. Con esa intención, partimos del análisis de los discursos para confirmar que, hasta cierto punto, en la esfera más pequeña de lo social —el individuo— Miguel, Fabiola, Elizabeth, María Theresa, y posiblemente otros testimoniantes son ejemplo de cómo la práctica testimonial posibilita una cierta transformación en la disposición emocional de las víctimas hacia el recuerdo del acto violento y hacia la forma como perciben y viven su presente en torno al mismo.

En este nivel analítico, si bien no contamos con entrevistas a todos los testimoniantes para dar cuenta de las formas como cada uno aprecia y valora en su cotidianidad el acto

testimoniante, sí podemos observar a partir de las metáforas, imágenes y menciones que cada escritor utiliza, un intento común por narrarse y construir su identidad como sujetos que a través de sus actos buscan dignificar su presente. Asimismo, en sus discursos es visible cómo cada uno transita en alguna medida por un proceso de duelo y de reelaboración de la experiencia traumática, sea que esta tenga algún vínculo con el acto de escritura o no. En esta instancia sin embargo, algunas frases y fragmentos de los textos permiten observar el sentido de alivio que experimenta una persona afectada a través del acto de escritura y del ser reconocido públicamente, por lo que podríamos argumentar que, en aras de restituir las narrativas rotas y profundas de, por ejemplo, la nación colombiana, un buen punto de inicio sería reconstituir la forma como cada individuo directamente afectado valora y se relaciona en torno a su memoria vivida. Ahí, en últimas, en el rencor acumulado, en el deseo de venganza por los padres, los hermanos y los hijos muertos, tal como lo expresa Miguel, es donde se gesta la guerra.

Por otro lado, ampliando un poco la dimensión temporal y sistemática de nuestra visión, podríamos intuir que tanto en la práctica como en el texto testimoniante existe un lugar privilegiado a partir del cual se pueden configurar comunidades de duelo y por medio del cual se pueden crear registros de una memoria vivida que transforme la memoria aprendida y la disposición social frente a la apreciación de los acontecimientos históricos.

Así, contrario a iniciativas centradas en la literalidad de la memoria y en la exaltación de las atrocidades ocurridas —lo que podría llevar a que en lugar de comunidades de duelo se crearan comunidades de resentimiento— la memoria del testimonio vinculada a un proceso de duelo y a una apuesta por la dignificación del presente posibilitaría en su socialización el refuerzo de una identidad colectiva dignificante y revitalizante dentro de una comunidad. Aquí aplicaría perfectamente lo que Miguel señala: “Si una persona X da testimonio, posiblemente será imitado”. El testimonio no sólo sería en este caso el acto de escribir o hablar, sino el de validar con el acto aquello que se afirma con la palabra.

En este mismo horizonte, tal como lo sugiere Miguel al hablar del espacio otorgado a su hermana en su libro, la voz de quien escribe un testimonio puede no ser sólo su voz sino la voz de quienes lo acompañan y quienes se identifican con dicho dolor. En ese

sentido, tanto el acto como el texto testimonial podrían representar espacios para consolidar registros de memoria colectiva que no sólo den cuenta de las formas dignas como se habita la cotidianidad en medio de un proceso de duelo y después del daño, sino que aporten a la reelaboración de la memoria aprendida sobre el pasado violento.

La forma material que pudiera tomar ese testimonio tendría en esa dirección la posibilidad de circular y trascender la misma colectividad afectiva. Esto permitiría que el testimonio de una memoria vivida y dignificante pudiera convertirse en artefacto a través del cual una sociedad re-aprende empáticamente la memoria de lo acontecido, haciéndose partícipe incluso del duelo del testimoniante y elaborando su propio duelo frente a los acontecimientos aprendidos. Lo anterior sin embargo, en términos de la circulación y la visibilización de las experiencias testimoniales en amplias esferas sociales, y de cara a hacer posible la lectura de los testimonios en la búsqueda del reaprendizaje social de la memoria, dependería tal vez más de *políticas de la memoria* —que desde una mirada amplia del sistema social fomenten su circulación y le dé sentido a sus usos— y no de iniciativas individuales o colectivas aisladas que desde sus condiciones y limitantes buscaran instalarse en los imaginarios sociales. Ello no niega por supuesto que no logren su cometido, aunque sí implica un enorme limitante a su visibilidad e incidencia pública.

Todo esto en conjunto nos lleva a apreciar las maneras como el testimonio, visto desde diferentes dimensiones y enfoques, podría cooperar a elaborar procesos de cambio constructivo. Su funcionalidad depende pues de la mirada temporal y la dimensión social sistémica en que se aprecie. Esto, sin perder de vista en última instancia que, cuando se habla de restablecimiento de la narrativa y rehistorización de la memoria, no estamos hablando de otra cosa que abrir el espacio para que aquellas comunidades y personas que han sido violentadas sean reconocidas públicamente y su historia vivida sea tejida y legitimada en la historia y en la memoria de los otros. En esta instancia, en otras palabras, construir la paz es un antecedente, un evento y una consecuencia de la reparación de las víctimas.

En ese sentido, al igual que Miguel, comprendemos que así como la guerra se repite de generación en generación como memoria heredada del dolor reprimido y búsqueda de la venganza, “en la cabeza de las personas”, asimismo la paz significará replicar en la

cotidianidad presente, en el testimonio, de generación en generación, las maneras como las personas y los colectivos han aprendido a doler su pasado para empezar a imaginarlo y a verlo, en su presente y delante suyo, como horizonte de futuro. El lugar en el cual se concentra el esfuerzo por la construcción de paz, en tal dirección, radica en los lugares cotidianos donde se tejen las redes de relaciones más amplias.

“LA IMAGINACIÓN MORAL DEL PRESENTE” (SOBRE CONCLUSIONES)

La posibilidad de restablecer una narrativa en la que el rencor se transforme en identidad desde la dignidad, igual que la oportunidad de restituir la esperanza que observa la incertidumbre de un futuro, sólo puede ser posible a partir de una apertura de caminos sociales para imaginar nuevos horizontes del pasado. En ese sentido, la paz social (las paces sociales) y la reparación de las personas víctima en sus diferentes instancias y niveles son nada menos que dos dimensiones de la misma realidad, dos nociones siamesas en busca de la dignificación del presente..

A la pregunta sobre cómo y en qué medida el testimonio, en cuanto producto y práctica cultural, promueve la reparación moral de las víctimas del conflicto armado y brinda oportunidades a la construcción de la paz en Colombia, la respuesta la podemos concebir como una red de significados tejidos sobre las formas en las que actúa el artefacto y el acto en diversas instancias sociales. Sabemos en ese sentido que el testimonio plantea espacios para la reelaboración del pasado, el reconocimiento de la dignidad y la satisfacción de un restablecimiento simbólico de los daños, no sólo a nivel individual sino a nivel colectivo.

Así, por ejemplo, ante la memoria de los eventos traumáticos de los testimoniantes y frente al fracaso en el reconocimiento de sus demandas por parte de instituciones estatales, el testimonio funciona no sólo como materialización de su intento por visibilizar las afectaciones sufridas, sino como evento que suple, en alguna medida, la necesidad de ver reconocidas y reafirmadas tanto su condición de sujeto moral, negada por los actos violentos, como la existencia y la vigencia de una moralidad social reafirmativa, En otras palabras, con su testimonio la víctima del acto violento tiene la

oportunidad de ver reconocido tanto su dolor, como el sentido erróneo de los eventos violentos y la existencia de un sentido de respeto por la dignidad por parte de un colectivo social.

En esa misma instancia individual, podemos decir que la práctica testimonial parece aportar al tránsito en la disposición emocional desde la cual la persona recuerda los eventos traumáticos y a partir de la cual vive su cotidianidad presente en torno a los mismos. Esto no sólo supone que el acto testimonial brinda a la víctima la oportunidad de reelaborar la memoria de la experiencia traumática, sino que puede llegar a aportar en la consecución y elaboración de una experiencia de duelo a partir del significado simbólico que tiene el acto de ser leído y validado en su identidad y en su daño. Esa experiencia se vuelve vinculante con la socialización del testimonio, por lo que hasta cierto punto permitiría también la elaboración de un proceso de duelo más amplio en términos colectivos.

La búsqueda constante y la apuesta práctica que supone todo lo anterior, al menos de parte de las víctimas, es un avance en la búsqueda por rehabilitar la confianza alrededor de los individuos de una comunidad y de una sociedad en el reconocimiento de estándares morales compartidos. Dicha confianza de la víctima en el colectivo y en las normas, sin embargo, nunca podrá restablecerse plenamente siempre y cuando sigan existiendo condiciones sociales bajo las cuales se ejerzan diversas condiciones de victimización. En ese sentido, el testimonio por sí mismo, más que una garantía del restablecimiento de la confianza, es una medida que cristaliza una búsqueda y una demanda de la misma.

Esta dimensión de la realidad que desborda cualquier intento y uso del testimonio, si la leemos en clave de construcción de paz, supone una sintonía entre las medidas de reparación con la vivencia y la gestación de procesos sociales de cambio constructivo sostenibles. Podríamos argumentar en ese sentido que transformar las pautas relacionales por medio de las cuales se ejerce la violencia, exige, en primera instancia, no sólo que dichas pautas sean reconocidas —en su sentido erróneo y en los daños causados— sino que empiecen a ser transformadas, empezando, por supuesto, por abordar las dimensiones de sus consecuencias en quienes han sido afectados de manera directa. En este lugar y a este nivel, considerando el aspecto del tiempo y la importancia

del reconocimiento del pasado en la transformación de las formas como las personas y las comunidades asumen el presente, el testimonio aporta un espacio de canalización de energías sociales vengativas y potenciaría el refuerzo de apuestas individuales y colectivas por la dignificación del presente. En esta dirección, tanto el acto como el texto testimonial podrían representar espacios para consolidar registros de memoria colectiva, que no sólo den cuenta de las formas dignas como se habita la cotidianidad en medio de un proceso de duelo y después del daño, sino que aporten a la reelaboración de la memoria aprendida sobre el pasado violento.

Todas las anteriores elaboraciones y lecturas conceptualizadas sobre la posibilidad y la oportunidad del testimonio, serían sin embargo tan sólo un cúmulo de palabras abstractas sin mucho sentido si no devinieran de lo manifestado por quienes han tenido la oportunidad de testimoniar. Nuestras valoraciones, no obstante, más que ser un conjunto de apreciaciones analíticas basadas en alguna evidencia empírica, es una lectura hipotética fundada en un encadenamiento lógico de lo sugerido por la evidencia encontrada en un conjunto de relatos testimoniales y en el relato metatestimonial de uno de sus escritores.

Esto no impide que se consolide el sentido de la reflexión, enfocado a suscitar preguntas y sugerir hipótesis y caminos por los cuales transitar la actualidad de nuestro contexto nacional y construir futuras agendas de estudio que aborden sus retos. Tampoco, que no valoremos profundamente lo que una experiencia como la de Miguel Anselmo Sánchez Quitian pueda sugerir a la hora de abordar el tema.

En ese sentido, dichas experiencias no sólo merecen ser visibilizadas sino enmarcadas como memorias ejemplares por medio de las cuales reaprendemos las formas de relacionarnos con el tiempo. En última instancia coincidimos con él —al igual que con los demás testimoniados a través de sus relatos— cuando intuye que es ahí donde recae una de las cuestiones centrales para pensar la paz. El tiempo, en ese sentido, puede llegar a ser tanto cuna de rencores como puede también ser bálsamo de la memoria. Asimismo, gracias a él y a los testimonios de quienes han decidido contar su historia, podemos confirmar aquella certeza de Lederach que reafirma la realidad con la que iniciamos una escritura y finalizamos una búsqueda. Esta es, que la sanación exige la proximidad que toca las fibras de la vida comunitaria. Si existe en ese sentido algún

locus para fomentar la iniciativa de testimoniar, éste debe estar enfocado en el contexto de las relaciones y la comunidad reales.

ANEXOS

Anexo 1

ENTREVISTA 1. MIGUEL ANSELMO SÁNCHEZ QUITIAN

Fecha: Lunes, 18 de enero de 2016, 6:00 pm.

Lugar: Quípama, Boyacá; residencia de Miguel.

Entrevistador: *Juan Pablo Sanabria Velásquez* (JP)

Entrevistado: *Miguel Anselmo Sánchez Quitian* (MS)

Introducción

La entrevista realizada a Miguel, autor y persona que publica el testimonio titulado “los malditos”, tiene como objetivo indagar sobre el significado, el proceso y las implicaciones personales que tuvo para el autor mismo la escritura y posterior auto-publicación del testimonio. Antes de realizar la entrevista, se realiza un parte de confidencialidad y discreción aceptado por el entrevistado frente al uso información, cuyo interés está restringido al ámbito académico y no podrá ser usado fuera de dichos linderos.

JP: Me gustaría empezar a preguntarle sobre el proceso de escritura de “Los Malditos”, ¿Cuándo decide publicarlo? ¿En qué año?

MS: Yo lo hice, lo empecé a escribir casi inmediatamente que pasaron los hechos. Eso sucedió el 21 de Marzo de 2011. De ahí, como una terapia, comencé a escribirlo y para diciembre ya tenía el material. Entonces, lo pase para imprimirlo.

JP: En el proceso de escritura ¿cómo describe ese proceso? Una vez suceden, ¿empieza a usted a escribirlo?

MS: Yo había tenido una experiencia, también traumática, y como medio de sanación vi que era escribirlo. Entonces empecé a escribir lo que estaba sintiendo y parte también de lo que mi familia estaba viviendo. Pero más que todo lo hice para mi sanación, mi propia reconciliación.

JP: ¿Duro diez meses escribiéndolo más o menos?

MS: No, realmente no. El libro en sí podría decir que se hizo...Un día a la semana escribía y no fue que me hubiera dedicado. Pues, lo primero, era un evento que lo había vivido entonces lo tenía muy claro. Después dije ¿cómo lo encadeno? ¿Qué hacía? Entonces me pareció que hoy en día muchas películas empiezan siempre por el final, y realmente el libro empieza por el final. Eso fue lo único que sí vi que era como una técnica que me funcionaba, empecé por el final y yendo hacia atrás.

JP: Excelente, ¿qué le motivo a escribir el relato?

MS: Me motivó el hecho de que había leído, había visto también una película americana, pero no recuerdo en este momento cómo es que se llama. Creo que “Escrituras al viento”, donde unos jóvenes hacen eso como una terapia de sanación y yo lo hice como una terapia de sanación donde escribiendo, si existía algo de rencor o algo así, se pierde como ese deseo de venganza, era una forma de sentir alivio.

JP: ¿Qué le motivo publicarlo? Porque una cosa es escribirlo, otra cosa es publicarlo...

MS: Porque quería que la gente supiera. En el caso mío como que nadie se enteraba, o sea, esto pasó y pasó como si fuera algo totalmente normal, ya pasa tanto en Colombia o estamos tan acostumbrados. Yo tengo cincuenta y pico de años y yo no he vivido un día en paz. Cuenta mi madre que ella me hizo una noche, huyendo, porque llegaron a echarles bala a la casa y ellos salieron por allá con mi papá a un cafetal y mi mamá cuenta que ella me fabricó debajo de una mata de café. Entonces, desde antes de nacer, ya estaba viviendo la violencia. Yo no sé que es vivir un día en paz. Nos acostumbramos a eso pero yo dije “Yo quiero que esto lo sepa otra gente” también como un homenaje a mis hermanos, que eran personas que merecían eso. Es más, yo quería que más gente lo leyera, me hubiera gustado que todo el mundo lo leyera; al comienzo si era un afán, no por dinero, de hecho yo hice el libro y lo regalé. No vendí un libro.

JP: ¿Cuántas copias imprimió el libro?

MS: En la publicación de un libro siempre se hace por millares. Haga usted 500 o 1000 vale lo mismo.

JP: ¿Imprimió mil?

MS: Si, mil libros.

JP: ¿A quién se los regaló? ¿Cómo los distribuyó?

MS: Esos libros, a mis amigos. La mayoría lo hice por medio de ellos, regalando uno o a veces a alguien le decía: “Tenga éste para que lo lea y si le gusta tenga éste otro para que se lo regale a alguien”. Siempre he considerado que un libro una vez usted lo lea debe volverse un enemigo suyo. Debe sacarlo para que otro lo lea.

JP: Adicional a sus amigos ¿Alguien más a leído el testimonio?

MS: Si, claro. Ha habido personas. Por ejemplo de algunos noticieros. Por allá un señor de Barranquilla, un italiano, un señor me llamó un día y me dijo que le había encantado el libro, hasta me dijo que eso servía para hacer un cortometraje.

Una vez estuve en un evento en Bogotá. Creo que era como el sexto congreso nacional de reconciliación, y llevé como unos cien libros y los regalé a diferentes personas que venían de muchos municipios de Colombia.

JP: ¿Uno de esos fue Gustavo?

MS: Sí, lo he dado a personas que de pronto les guste leer eso porque lo que más pasa en Colombia es que los eventos se invisibilizan, o sea, pasó algo y no se visibiliza el hecho como tal.

JP: ¿Qué le han dicho las personas que han leído el libro? ¿Qué comentarios le han hecho?

MS: Pues los comentarios que he recibido han sido muy buenos; porque les gusta la forma como lo narro, porque dicen que es muy descriptivo, se sienten como si ellos estuvieran allá, conmigo. Algunos han llorado; otros dicen que lo comienzan a leer y no pueden parar hasta que lo terminan; algunos quedan con dudas, y sí porque hay mucha más ampliación de la historia de algunas cosas que quedan de pronto inconclusas. Pero hasta ahora todos los comentarios han sido buenos.

JP: ¿Quién era Miguel Anselmo antes de los actos de violencia?

MS: Yo siempre he sido una persona pacífica, me considero un constructor de paz. Mi interés siempre ha sido investigar al mismo ser humano, el por qué somos como somos, por qué yo actué de tal manera. Desde muy niño siempre me he cuestionado eso. O sea, si yo nací sin tener una religión, un credo político ni nada, ¿cómo imitando a profesores, personas de autoridad yo me lleno de conceptos? Conceptos de patria, conceptos de regionalidad; que si es santanderiano, que si es boyacense, que si es costeño o algo así. Siempre me he cuestionado eso, o sea, por qué yo soy como soy. Mi constante ha sido eso, por qué el ser humano actúa como actúa.

JP: ¿Quién es Miguel Anselmo hoy? ¿El mismo?

MS: No, claro, igual cada vía es diferente y hoy posiblemente no soy nada de lo que fui ayer. Alguien decía que nadie se baña dos veces en el mismo río porque el agua siempre será diferente. Pero sí. Ese evento marco mi vida. Primero por los eventos que sucedieron antes, que es la inoperancia de la justicia. O sea, cómo un evento que en nuestro caso es sencillo, una decisión de un juez decir si estas escrituras están aquí y ya, cómo comienzan a largarlo y llegar al colmo del descaró en una fiscalía a decir “Esto no le paran bolas hasta que no hayan muertos”. Y yo alguna vez decía “Y hubieron muertos” y, sin embargo, sigue lo mismo.

Hoy en día tengo algunos conceptos, como es ver que la justicia totalmente en muchos casos es inoperante, y con decisiones que podrían transformar. Entonces sí. He cambiado en eso pero sigo siendo pesimista. Y tanto como pesimista no. Realista. En la parte de que la justicia a veces alarga un proceso que sería sencillo.

JP: ¿Ha cambiado en qué dimensiones?

MS: Tengo conceptos como que ya no espero nada de la justicia realmente. O sea, posiblemente antes yo creía en la justicia y que la justicia operaba, y me he dado cuenta de que la justicia, es cruel decirlo, pero inoperante.

JP: ¿La justicia referida al estado?

MS: Al estado, a las personas que ejercen la justicia. Llámense un inspector de policía, un comandante de policía, una fiscal, un notario, por ejemplo.

JP: En ese sentido, ¿usted siente que ha podido recuperarse del daño sufrido?

MS: Sí he podido recuperarme. Pero como decía antes, o sea, veo cómo las personas que ejercen cargos en instrumentos públicos, en el Agustín Codazzi, a veces sabiendo que hay un error, siguen empecinados en el error. Es más fácil así se demoren dos años para reconocer, o que llegue otro funcionario para que reconozca el error que cometió porque por terquedad ellos dicen “esto es así”. Y resulta que sería fácil reconocer “me equivoque”, y listo. Sencillo.

JP: O sea, ¿usted actualmente desconfía de la justicia?

MS: Si. O sea, no... Pues... Tengo un concepto que a veces les digo a mi familia, que es la que a veces veo yo más sufrir, pues yo como ya no espero nada de la justicia entonces no me hago ilusiones. Pero mi familia sí. Se hace ilusiones. Qué los asesinos van a ir a la cárcel, qué van a pagar... Yo ya sé que eso no va a ser así, entonces yo no me hago ilusiones, no tengo expectativas. Ellos sí tienen esas expectativas que posiblemente va a pasar y yo no. A veces lo que yo les digo es esto: yo mi única ley que conozco es la ley de la causa y el efecto. Para mí el mundo no es una casualidad sino una causalidad.

JP: En ese sentido ¿Qué siente que ha causado o le ha ayudado a recuperarse en ese daño causado por esos eventos?

MS: A mí me ha servido contar el evento como tal. Me ha ayudado la misma formación de lectura que he tenido. Eso me ha fortalecido enormemente porque a veces también veo casos de otras partes, como lo que sucedió en El Salvador o algo así, eventos como si fueran calcados de eso. En ese sentido me ha ayudado eso, tener herramientas que posiblemente hay personas que no las tengan. Yo considero que soy un afortunado en haber podido ver alguna película que trate sobre el perdón o la reconciliación o haber leído libros sobre eso.

JP: Esos eventos, esas cosas ¿han llegado a usted por causas externas o por búsquedas propias?

MS: No. Han sido por búsqueda propia. Como yo digo: desde que aprendí a leer siempre me ha gustado no comerme las cosas sino averiguar, o sea, ha sido una búsqueda y aún sigo buscando. Me considero como un buscador también.

JP: Remitiéndonos un poco a los eventos que usted relata en su libro, en términos de afectación humana como lo veníamos conversando, emocional, psicológica, material; en términos de afectación y del daño sufrido, siendo 1 el mínimo daño y el 10 el máximo daño, el nivel máximo que alguien podría sufrir ¿Cuánto siente que lo afectó el evento que relata en el libro?

MS: A mí, yo diría que un cinco. Por lo que yo digamos que inicialmente puede que hoy en día lo vea desde otro punto de vista. Pero inicialmente yo diría que, de uno a diez, cinco. Porque tenía herramientas para superar.

JP: ¿Si no hubiera tenido esas herramientas hubiera sentido más daño?

MS: ¡Uy no! Si no hubiera tenido eso mejor dicho diez sería poquito.

JP: ¿Cómo siente que transformo su vida los eventos descritos en el libro?

MS: Transformó mi vida porque yo tuve que desplazarme. A veces hasta con mi familia hablamos que mi mamá hace días no perdió solamente dos hijos sino tres porque yo no puedo ir dónde ellos, a visitarlos con la facilidad con la que quisiera ir. Eso me afecta. Fue una separación más en cuanto a eso. Me afectó tremendamente.

JP: No va ¿por una sensación de seguridad o por qué?

MS: Sí, pues, como esas personas que nos hicieron esto han seguido amenazando y todo, entonces no voy por seguridad. Porque considero que una persona no se muere sino una sola vez pero, si no me muero, me pueden dejar parapléjico o algo así y no es lo mismo. Puede que no muera porque no es mi día, pero no voy a darle la oportunidad también. Voy a estar mejor, como se dice, un poquito prevenido. Si veo que mi vida corre riesgo, evito correr el riesgo.

JP: ¿De qué otras maneras creen que ha transformado su vida?

MS: La parte económica, la parte emocional. Yo tenía por ejemplo en la finca... habíamos sembrado más de 50.000 árboles y mi felicidad siempre era ver crecer esos árboles. Día a día mirarlos crecer. A veces hasta ir a echarles agua y eso. Por ejemplo, esa parte yo ya no podría ir allá, no podría ir a bañarme porque allá hay buen agua, o sea, hay mucha parte en cuanto a lo material porque a veces se mira porque yo soy un

amante de la naturaleza. Los mismos amigos de la vereda. Yo soy una persona social y ya no ir a la vereda es eso. Y también porque estas personas ejercen tanto poder que ellos han hecho ver como que los malos somos nosotros; que realmente, si hoy en día ya nos entregan esas tierras, algunos están pensando que quién sabe qué hicimos nosotros porque ellos se han hecho pensar que los malos somos nosotros.

JP: ¿De qué manera cree que se ha dado eso?

MS: Pues ellos han hecho, por ejemplo, hasta llevarle juguetes a los niños. Entonces un pelado comienza a veces a decir el que traer un juguete es bueno. Y nosotros, primero, no podemos ir a llevar un juguete. Ellos se mueven allá en la finca; nosotros que nos movíamos no pudimos volver. Entonces la gente dirá pues si estos no volvieron es porque algo debían, lo cuál no es así. No vamos por seguridad. Entonces en esa parte también se pierde mucho porque la gente comienza a vernos, no como víctimas, sino como victimarios.

JP: Adicional a esos hechos de transformación, o las maneras en las cuáles usted plantea que se transformado su vida ¿siente qué, al día de hoy, el evento sigue afectándolo de alguna manera?

MS: No, claro, todos los días. Porque si hablo con mi mamá todos los días por teléfono ella siempre me cuenta cosas o porque siguen habiendo amenazas, sigue habiendo por ejemplo la inoperancia de la justicia. Imagínese que van treinta y pico de audiencias para un caso y todas las audiencias aplazadas. Yo creo que, de éste caso, se podría hacer como una investigación y creo que sería como un *record guinness* de audiencias aplazadas. Eso duele, lo que yo digo. Duele más es ver como el que tiene dinero puede manipular una audiencia y decir “No, se aplazó porque el abogado no vino, que como eran... creo que los enjuiciados son 39 personas...”. La vez pasada detuvieron a 23 en un solo día. De los 23, un abogado a veces podía. Y un abogado no fue de uno y ya se aplazó la audiencia. Eso da rabia. Eso da coraje.

JP: ¿Cree que ésa es la huella que han dejado los actos de violencia? ¿Cuál ha sido esa huella?

MS: Sí, es una huella que hay que mirar cómo la justicia no opera. Que la justicia es para el que tenga...Que la justicia se manipula.

JP: ¿Siente que escribir y publicar el testimonio le ayudó de alguna manera a sanar, curar esa huella?

MS: Sí. Porque sé que alguien más lo ha sabido. Sé que, al menos, no me quedé callado. Puede que la justicia, los entes gubernamentales o algo así para ellos pasó el caso. Pero sí sé que al menos una persona, con uno sólo que lea el libro y diga “este caso pasó así”, eso a mí me parece que es una buena forma. Ha habido otras personas que dicen: “yo también voy a escribir una historia mía”. A veces, hasta hay personas que me narran eventos que me dejan desconcertado porque son más dramáticos que el que yo viví.

JP: En ese sentido cree que ha aportado el hecho de que otros lo conozcan y otros se hayan inspirado...

MS: Sí. Me ha pasado casos de personas que me han dicho: “¡Ay! Ayúdeme a hacer un libro. Yo quiero escribir un libro ¿cómo hace?” Y yo lo único que les digo es: “si usted quiere escribir, escriba”. Las personas a veces creen...Yo no sé, alguna vez le decían al ganador de un premio nobel en un taller de cómo ser escritor y el tipo los reunió a todos y les preguntó: “¿Quiénes de ustedes quieren ser escritores?”. Y la mayoría levantó la mano. Y les dijo: “pues entonces váyanse para la casa y escriban. Escriban”. Eso es lo que les digo a las personas cuando me dicen qué hago yo para ser un libro. Y les digo: no. Escriba. Si usted vivió el evento tiene todo el material porque el evento lo vivió usted, es su vida, no tiene que inventarse nada.

JP: ¿Cómo veía usted su futuro antes de qué acontecieran los eventos violentos?

MS: Pues yo lo veía allá en la tierra, en esos árboles, con los vecinos. Esa parte de esa finca siempre ha sido muy estéril y nosotros llevábamos veinte años reforestando. Lo que yo me imaginaba era escribiendo, posiblemente escribiendo sobre otras cosas, no sobre un evento que jamás pensé que me tocaba escribir. Pero sí. Lo que miraba era eso. El reverdecido de esa montaña.

JP: Actualmente ¿cómo contempla su futuro? ¿Cómo lo imagina?

MS: Ahorita, de esos sueños, de esas ideas, todo quedo en veremos. Totalmente incertidumbre. Y llegar a decir algo así como no esperar nada. A la final, sin llegar a ser un desesperanzado pero si acostumbrarme a no esperar nada.

JP: ¿Qué sueños tiene hoy usted hoy en día? ¿Cuáles son sus sueños a futuro?

MS: Por ejemplo, ahorita que estamos a portas de empezar posiblemente a vivir un año en mi vida en paz... porque como decía antes, no conozco que es vivir un día en paz... es aportarle a personas que han pasado por situaciones como la que yo he pasado. Es... cómo podemos seguir adelante... La clave siempre en la vida, no ponernos a llorar sobre la leche derramada. Lo único es qué vamos a hacer de ahora para adelante. Con odios, con rencores, no vamos a solucionar nada. Lo único es miremos hacia adelante. El pasado ni un solo segundo... Yo a veces considero que el pasado no es malo. Pero perjudica. Porque yo ya no puedo ni un segundo de mi existencia no lo puedo... A veces comparto lo que dicen algunas tribus indígenas. Dicen que normalmente nosotros vemos el futuro hacia adelante y en unas tribus ellos dicen: “¡No! El futuro está atrás porque usted no sabe qué es el futuro. El pasado es el que está frente porque usted lo puede mirar, usted sabe lo que vivió.”

Nosotros decimos normalmente: “¡No! El futuro está aquí al frente mío” Y realmente lo que está al frente mío es el pasado, porque lo conozco. Pero el futuro está a mis espaldas porque es algo totalmente desconocido.

JP: En ese sentido del tiempo y de la temporalidad ¿Siente qué ganó o recuperó algo con haber escrito y publicado su testimonio?

MS: Claro. Lo primero paz. Yo sentí como que, al escribir, eso me desahogue. Pude como sacar algo que tenía ahí. A parte de eso también dentro del libro le di la oportunidad a una hermana mía de que escribiera una parte. Lo que ella vive, porque yo doy mi experiencia pero la de ella...Cada uno la vive a su manera. Mi madre, por ejemplo, si ella fuera a escribir algo sobre eso sé que no se parecería en nada a lo que yo escribo; o mi papá. Posiblemente ellos lo hagan hasta con resentimiento, con ira. Yo lo hice más como con amor. Lo que sí quería era que se supiera. Por eso me despierta la curiosidad cuando alguien de pronto se interesa. Digo yo: “ojalá consiguiera el libro,

sáquenlo, no tengo ningún interés, sólo que se conozca el caso”. Y como digo, como el caso mío, hay muchos que han quedado ahí, invisibilizados.

JP: Además de ganar paz, de ganar reconocimiento ¿Podría decir que le dio la posibilidad de dar voz a otros?

MS: Sí. Yo he pensado eso. Hace poco hablaba con mi hermana. Como yo le digo, hace cuatro años que pasó éste evento y miramos la vida de otra manera. Y mi hermana, ella me decía que día: “yo quisiera escribir unas cosas sobre eso”. Y yo le dije: “Escríbalas y posiblemente hacemos otro”. Porque ya, después de cuatro años, se pueden mirar las cosas desde otro punto. De vista pueda que a veces hasta con más pesimismo. Por lo que yo decía. Por la inoperancia de la justicia. Pero también el tiempo ayuda a mirar las cosas como desde otro ángulo. Siempre digo: el ser humano es maestro para el ser humano. Yo como persona soy maestro para muchos. Otros serán maestros para mí. Yo pienso eso. Que todos aprendemos de los casos de las personas. A veces cuando cuento mi caso, de que me mataron dos hermanos, y me encuentro con personas que de pronto le mataron cinco hermanos... A veces yo pensaba que mi dolor era muy grande, y me encuentro con personas que han vivido experiencias mucho más... Eso ayuda. Los encuentros de personas afectadas o que hayan tenido situaciones. Permite fortalecer. El uno es maestro para el otro y se fortalece ahí. Pero sí considero que una de las formas de reconciliarnos es escribir la experiencia como tal.

JP: Me llamaba mucho la atención la metáfora de la temporalidad. Ver el pasado hacia adelante. ¿cómo ve usted el pasado después de haber publicado y escrito el libro?

MS: Pues yo pienso que a veces como que nos prepara, viéndolo con una perspectiva. La vida nos va preparando como día a día. Yo tenía una palabra, y es que digo que Dios debe quererme mucho y que cada día me pone pruebas más grandes. Cada día son más difíciles. Pero es eso. A veces no entendemos por qué nos pasa algo. Porque posiblemente siempre nos cuestionamos eso ¿Por qué a mí?

JP: ¿Escribir el testimonio le ayuda a entender eso qué ha sucedido?

MS: Sí. Me ayuda a entender que no debo buscar un por qué sino un para qué me pasó, para qué me sucedió. No el por qué. Por qué puede haber muchos. Pero “para qué”, a la final, es uno solo.

JP: En ese sentido, en términos de reparación, de recuperación, de sanación humana y psicológica; siendo 1 un aporte mínimo y 10 una absoluta y completa reparación ¿cuánto siente que apporto escribir el testimonio en su proceso?

MS: A mí en el proceso de sanación, de uno a diez, nueve. No un diez, porque me hubiera gustado que todo el mundo se enterara. La idea era que lo conociera la gente porque esto pasa. Posiblemente hemos visto en películas que eso está pasando y es de mentiras; o alguien dice que le pasó algo a Fulano-de-tal pero tal vez no. Pero cuando alguien llega y lo vive; y dice “esto me está pasando a mí”; y las mismas personas que son más allegadas dicen “esto sí es de verdad. Sí paso. No es una invención.” Es eso. Yo considero que una persona que ha vivido un evento tiene la autoridad total para hablar sobre él. Sin ningún tipo de cuestionamientos. No tendría que pedirle permiso a alguien sino que el haberlo vivido le da totalmente el derecho para escribirlo y compartirlo.

JP: ¿Qué expectativas tenía el escribir y publicar el testimonio, además de que lo leyera todos?

MS: La expectativa mía era...Lo primero era que alguien se conmoviera y dijera puedo aportar algo o que alguien que lo lea se viera reflejado en su propia vida y diga: “¡Uy! también a mi me paso eso.” o “este caso se parece”. A veces en el colectivo viene a pasar cosas que se repiten. Un evento que pasó en el Casanare puede pasar en Antioquia y se relacionan casi uno con otro, en esta época que ha habido lo del desplazamiento, la usurpación de las tierras. Porque casi siempre ha estado manejado por la materialidad. Realmente los ideales...Sí...Algunas luchas se dan por ideales pero la mayoría de las luchas se dan por la materialidad. Leía yo, por ejemplo, una frase que siempre me ha gustado mucho sobre la guerra, sobre los principios de la guerra, pero no la alcanzo a leer. Si usted lo quiere leer, es una frase que me marca mucho...

JP: Claro...“La guerra es un lugar donde jóvenes, que no se conocen y no se odian, se matan entre sí por la decisión de viejos que se conocen y se odian pero no se matan”
Erich Hartmann.

MS: Yo decía eso, que la guerra es una masacre entre las personas que no se conocen propiciadas por personas que sí se conocen pero que no se masacran. Yo lo escribo en el libro. En él escribo esa frase. Precisamente ayer la encontré ahí y me gusto porque está más extensa.

JP: Que se conmovieran con éste tipo de realidades. De esas expectativas ¿cuáles se cumplieron y cuáles no?

MS: Por ejemplo, que no se cumplieron era que yo pensaba que posiblemente había un interés en publicar el libro por parte de alguna entidad, por ejemplo que hubiera habido una editorial o aun yo pensaba que de pronto la mesa nacional de victimas o algo así, iban a hacer de eso, o el Centro de Memoria, o algún periódico, o en la televisión al menos una entrevista. Yo pensaba a lo que saque el libro y alguien lo lea va decir “Uy, venga le hacemos una entrevista en televisión”. De eso, nada. Yo pensaba que a alguien le iba interesar eso e iban a decir: “venga le vamos a hacer una noticia de eso”. No, realmente no.

Y sí se cumplieron las expectativas de que personas que lo leyeron se condolían ,y que sí toque corazones y decían: “esto se parece a lo que me sucedió a mí”; “mire que a una prima también le pasó un caso, casi igual al de ustedes”; y así. Entonces esa parte sí me gusto, es como sensibilizar.

JP: ¿Qué importancia le da a qué las personas lean su libro? ¿Por qué cree que es importante que las personas hayan leído su libro, los que lo han leído?

MS: Primero porque se visibiliza el hecho de que si pasan estas historias. Era eso. De que no quedara como en el olvido. Pienso yo: un libro puede durar ahí veinte, treinta años... qué sé yo... y está ahí. Es como un testimonio que queda ahí para dar eso, en esa parte me parecía, es un testimonio que queda ahí.

JP: ¿Por qué no simplemente quedarse en la denuncia?

MS: Porque nosotros hemos hecho muchas denuncias y nunca nos pararon bolas, yo ya soy un escéptico total en cuanto a las denuncias. Yo tengo cantidad de casos que una denuncia realmente no funciona. Yo he visto cosas de una denuncia...es algo tan de locos. Qué sé yo...El dueño de la casa le pone una denuncia al arrendatario y van y le dicen al dueño de la casa que dizque vaya y le lleve la orden; o una pareja que se está separando van y le dicen a la señora... el tipo le ha pegado... va y le saca la boleta y le dicen a la señora: “vaya llévesela usted personalmente”. Eso me parece un absurdo. A nosotros nos paso así en eso. Nosotros citábamos a esas personas, nos daban las boletas y decían: “vaya ustedes y llévensela personalmente”. ¿Qué mundo es esto? Eso es ir y provocar al otro, es como si le dijeran: “vayan y miren ustedes si pueden allá y arréglenlas y nosotros vamos y levantamos...”. La denuncia no tiene...No tiene sentido...Por eso es que yo digo, el hecho del libro era visibilizar el evento como tal porque como la denuncia...los juzgados están llenos de denuncias invisibilizadas que nunca nadie les va a parar bolas...Van y ponen una denuncia de amenaza de muerte. Duran un año para sacar la boleta. Y antes dicen que vaya y se la lleve personalmente... Entonces la denuncia a mí me parece personalmente...Sí se debe hacer pero la forma más valida de visibilizar un evento es... yo no lo he hecho, por ejemplo... utilizar las redes sociales. Un evento se podría denunciar a través de las redes sociales. Pienso yo que tiene más efecto que una denuncia ante una entidad.

JP: O sea que la respuesta a la pregunta de “¿por qué no callar?” seria: para visibilizar...

MS: Sí, para visibilizar, para que se sepa, o sea, que esto está como alguien que quisiera gritar: ¡Mire! Esto está pasando. Que se enteren que sí existen cosas y que sí tenemos voz. Por ejemplo, una cosa es eso, que no porque en el caso de nuestra familia; que porque somos personas que no tenemos dinero no podemos; o que el poderoso sí puede y lo diga...Sí se puede. Una forma, pienso yo, de los que no tenemos voz en medios, un libro puede ser una forma. Y en mi caso lo hice de mi bolsillo y todo. Pero sí veo que ha habido receptividad. No lo que esperaba. Pero al menos más personas han sentido que pueden hacer lo mismo, no sé si alguno habrá escrito algo y habrá publicado, de pronto tenga más suerte que yo o tenga más contactos o algo así.

JP: En términos generales ¿qué significado escribir el testimonio?

MS: Significo visibilizar el evento como tal, que se conozca. Significo también desahogarme. Para mí fue un desahogo, fue reconciliarme con la vida; que la vida continúa, que no debo estancarme. Significo también como un homenaje a mis hermanos, pienso que fue una forma de decirles a ellos “ustedes partieron primero que yo, pero aquí estoy, aquí está su vivencia”; recordar lo que ellos fueron, porque son personas que fueron muy especiales. Para mí significo eso, un homenaje, rendirles honor en su partida tan temprana; y significo para mí el hecho de ver que podía hacerlo, una satisfacción de “yo puedo hacer las cosas”. Normalmente yo pensaba que no, o porque siempre había tenido una limitante. Pensaba que para escribir algo tenía que tener alguna formación académica y hoy en día la conclusión que he sacado es que, como he vivido un evento, tengo el derecho a escribirlo y es mi vivencia, es mi testimonio. Alguno le gustara que lo escriba de otra manera. Pero que pena. Es mi vida, es mi testimonio. Hasta ahora no ha dicho alguien que no lo ha gustado, pero si llega a pasar, que pena, yo no lo hice para él, yo lo escribí. En cierta forma lo hice con formas a que la gente enterara de lo que estaba pasando. Pero en el fondo...Era mi desnudar, desnudar como mi alma, mis sentimientos, era un sentimiento que tenía ahí y de ponerme en paz conmigo mismo, realmente eso me tranquilizo. Es como también en el fondo una forma.

De muy niño yo quería...me gusta escribir y también es esa parte. Posiblemente la vida hoy me ha dado la oportunidad de escribirlo con llanto, con sangre, ha sido una vivencia tremenda. Tal vez la vida me dio las herramientas para que lo escribiera. En el fondo es eso. Que el pasado nos está empujando, o sea, lo que tenemos para ver, para seguir, hacia lo que no sabemos, hacia lo desconocido.

(...)

JP: ¿Cree qué es importante que las víctimas del conflicto cuenten su testimonio?

MS: Sí, para mí es fundamental porque vuelvo y digo: es visibilizar el evento. Yo pienso que lo que más una víctima quiere es poder contar, no quedarse silente, sobre todo saber la verdad, porque es que hay verdades que están a medias. Por eso a veces puede haber un contra sentido cuando escribe el victimario y cuando escribe la víctima. Porque cada uno está en dos orillas diferentes. Pero como una forma de reconciliación

considero que cada una de la víctimas de Colombia en cualquier aspecto... no diría que hagan un libro porque posiblemente la persona no va a querer... pero yo sí diría que es fundamental hacer, aunque sea, una carta de reclamo, de ira, de rencor, de emociones encontradas; cada uno lo haría en su momento.

JP: De ira y de rencor ¿para sacarlo?

MS: Sí, para sacarlo. Yo considero que una vez una escribe... Yo diría esto: si yo tengo un pozo de agua limpia y en éste pozo un día cayó una fruta y se pudrió, esa agua quedo contaminada y la única forma que yo pienso que se puede volver a limpiar es sacando todo y en las cuestiones de los eventos, cuando se es víctima, es eso, que queda ese veneno. El rencor o el odio es como si yo me tomara un veneno pensando que el otro se va a morir porque yo me lo tomé. Resulta que eso me hace daño es a mí, pero la forma... el jaboncito que es para lavar esto creo que es escribirlo y escribirlo en todos sus parámetros, con toda la rabia, con toda la ira, con todo el reclamo que pueda sentir yo hacia los diferentes actores que causan mi dolor o mi tragedia. Supongo que una carta se haría con rabia, con ira... Pero sí pienso que la persona una vez que lo escribe después podría, por ejemplo, quemarlo. (...)

Una señora hace unos años tenía un resentimiento porque había tenido un aborto y sentía la mujer más pecadora, y había ido tal vez a una iglesia y le habían dicho que por qué no mataba a uno de sus hijos mayores en lugar de haber matado a ese que era indefenso. Yo le dije: “señora a usted de pronto le están haciendo un mal, entonces hágale una carta a ese bebé, póngale un nombre...” y esa señora dijo que le ayudaría hacer la carta y yo le ayudé a hacerla y le pedimos perdón a ese bebé y le pusimos un nombre y quemamos la carta con un velón, nada de misticismos, ni magia, ni nada. Esa señora a partir de ese día, donde me ve es feliz porque mejor dicho... Y sencillamente fue algo que le dije porque yo también en mi recuperación o en mi etapa, veo que escribir las cosas, creo que también contarlas. Yo pienso también que otra situación es que la persona hable, como estilo psicología y el sofá y la persona hablando ahí; darle la oportunidad de que narre su vida, su rencor, su impotencia. Lo que más a veces duele en estos eventos de la violencia es la impotencia, el yo no poder hacer nada... ¿cómo les

hago entender? Es una de las cosas que más...Que me llega en estos momentos eso, la impotencia, el saber que no puedo hacer nada.

JP: ¿Con el testimonio usted logra hacer algo frente a esa impotencia?

MS: Es como si yo veo algo intangible y digo “no puedo hacerlo”. Pero al escribirlo, veo algo tangible, algo real y digo ¡Al menos hay esto!

JP: ¿Podría decir que el testimonio es una manera de actuar frente a esa impotencia?

MS: Sí, considero que es eso, al menos tengo esto, algo que yo pueda tocar, algo que pueda palpar, porque el resto es simple y llana impotencia (...).

JP: Como constructor de paz...Hablaban usted de la reconciliación y del testimonio de las víctimas. Me decía que es muy importante que las víctimas hablen ¿usted cree que las personas que han cometido los actos, los victimarios, es importante que hablen también?

MS: En casos especiales, pues igual también es una persona dolida, posiblemente ésta persona que ha sido victimario ha sido víctima, yo considero que algunas de éstas personas lo único que han buscado es una forma de defenderse de algo y creen que la mejor manera de hacerlo es agrediendo a otros, porque posiblemente si usted revisa a cualquiera de estas personas que ha sido tan sacaría o algo así, usted lo único que encuentra es un niño maltratado.

JP: En ese sentido, ¿sería importante que hablara?

MS: Claro, también. Tanto el victimario...Posiblemente no se ponga el uno frente al otro, ni se deba compartir, posiblemente no se pueda poner al guerrillero con el paramilitar, o al guerrillero con el militar pero si se podría hacer por ejemplo el grupo de acuerdo, la víctima con las víctimas y el victimario porque posiblemente la víctima

ya recibió el daño, el victimario puede seguir ejerciéndolo, entonces ¿cómo acabar la cadena? Considero que la persona que ejerce violencia, si se le da la oportunidad de narrar sus hechos posiblemente corta la cadena de seguir haciendo violencia y entiende que su dolor, que su ira no va a disminuir porque ejerza más violencia, posiblemente se va a sentir más inadecuado, más inadaptado.

JP: Usted como constructor de paz ¿cuál cree que es el aporte que le hace un testimonio a construir paz?

MS: Bueno, el testimonio es por esto. Primero, yo diría que como es en la mente de las personas donde se gesta la guerra, donde se gesta la violencia, es allí donde debemos gestar la paz. Si un testimonio de una persona X da un testimonio de su superación, posiblemente ese gesto sea imitado por otros. Por el inconsciente colectivo. El ser humano es una colectividad. Si alguno comienza como a desarmar ese patrón de comportamiento violento, comienza a imitarse, pareciera que en otro lugar comienza a suceder lo mismo, como que todos estamos interconectados. Entonces, una persona que comience a sanar, con una persona que sane posiblemente eso se va a replicar y va a dar resultados de eso. Y es entender que somos producto de una generación total y absolutamente violenta. Nosotros no hemos tenido paz. Realmente los últimos 60 años han sido de absoluta violencia y no hemos acostumbrado a vivir en violencia. Lo que tenemos que hacer es adaptar nuestra mente a vivir en paz. Primero con los muchachos. (...).

Yo pienso que es en la mente de las personas. Hay mucho testimonio de personas que han logrado superar, tipo como Nelson Mandela. Para mí es un ejemplo inmenso después de 28 años de estar preso. Hay una anécdota en que se encuentran dos judíos y el uno le dice al otro: “¿Usted ya pudo perdonar a los alemanes por todo lo que le hicieron en el Holocausto?” Y dijo: “¡No!, yo a esos manes, esos desgraciados no los he podido perdonar.” Y el otro le dice: “entonces todavía te tienen prisionero. Si no has soltado, todavía te tienen prisionero”. Y es eso, soltar...

JP: Yo personalmente espero que éste testimonio se siga leyendo, para que otras personas decidan soltar y para que otras personas como yo, que fui inspirado en su relato para estudiarlo y darle una visibilidad en el ámbito académico, lo visibilicen. No

solamente para soltar en su vida sino como una manera de construir y de hacer paz que es como usted lo manifiesta.

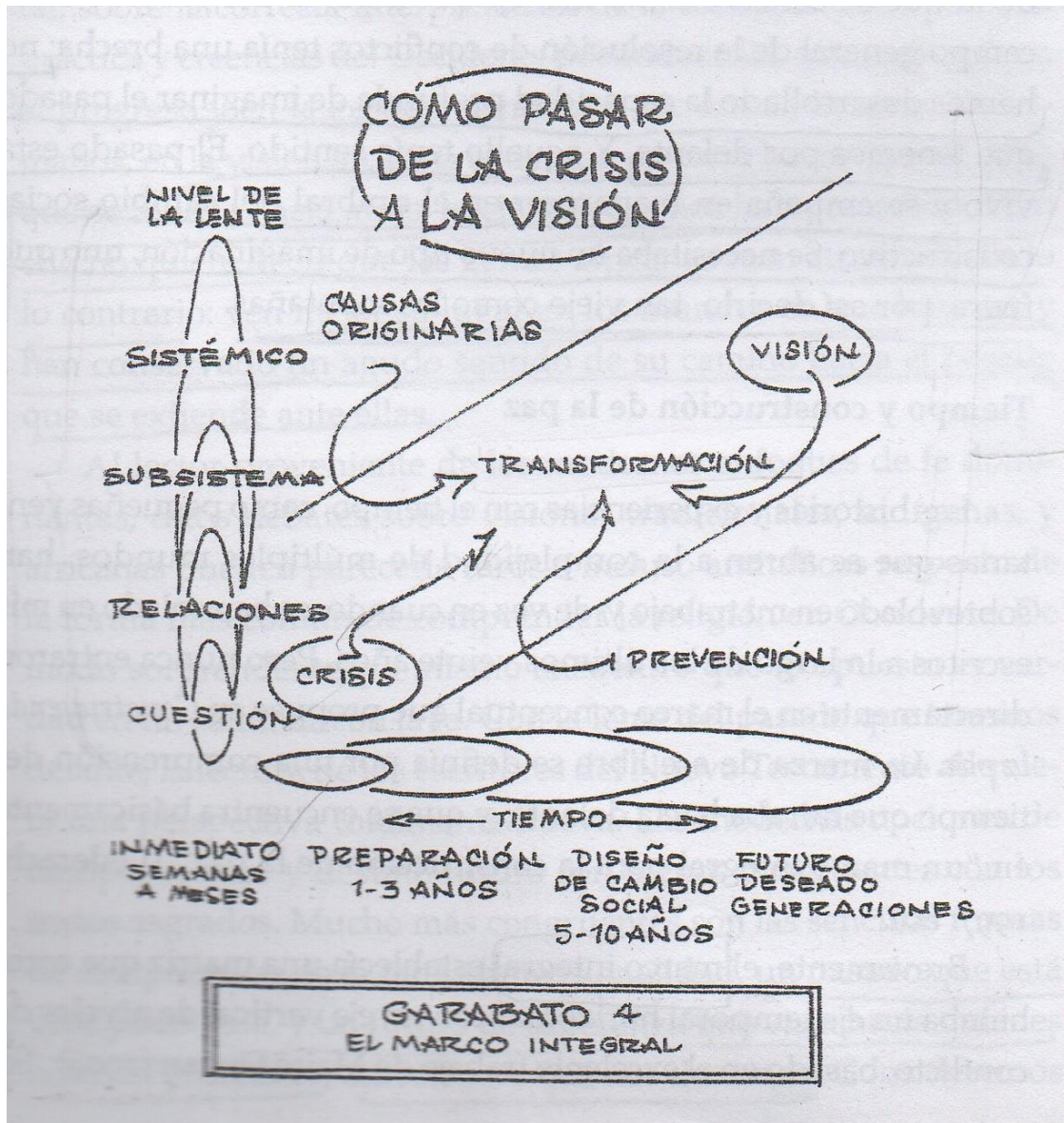
Me siento profundamente agradecido con este espacio que usted me ha brindado y agradezco responder las preguntas y agradezco publicar el testimonio.

Si usted tuviera la oportunidad de decidir de nuevo si escribe o no un testimonio ¿cuál sería la decisión?

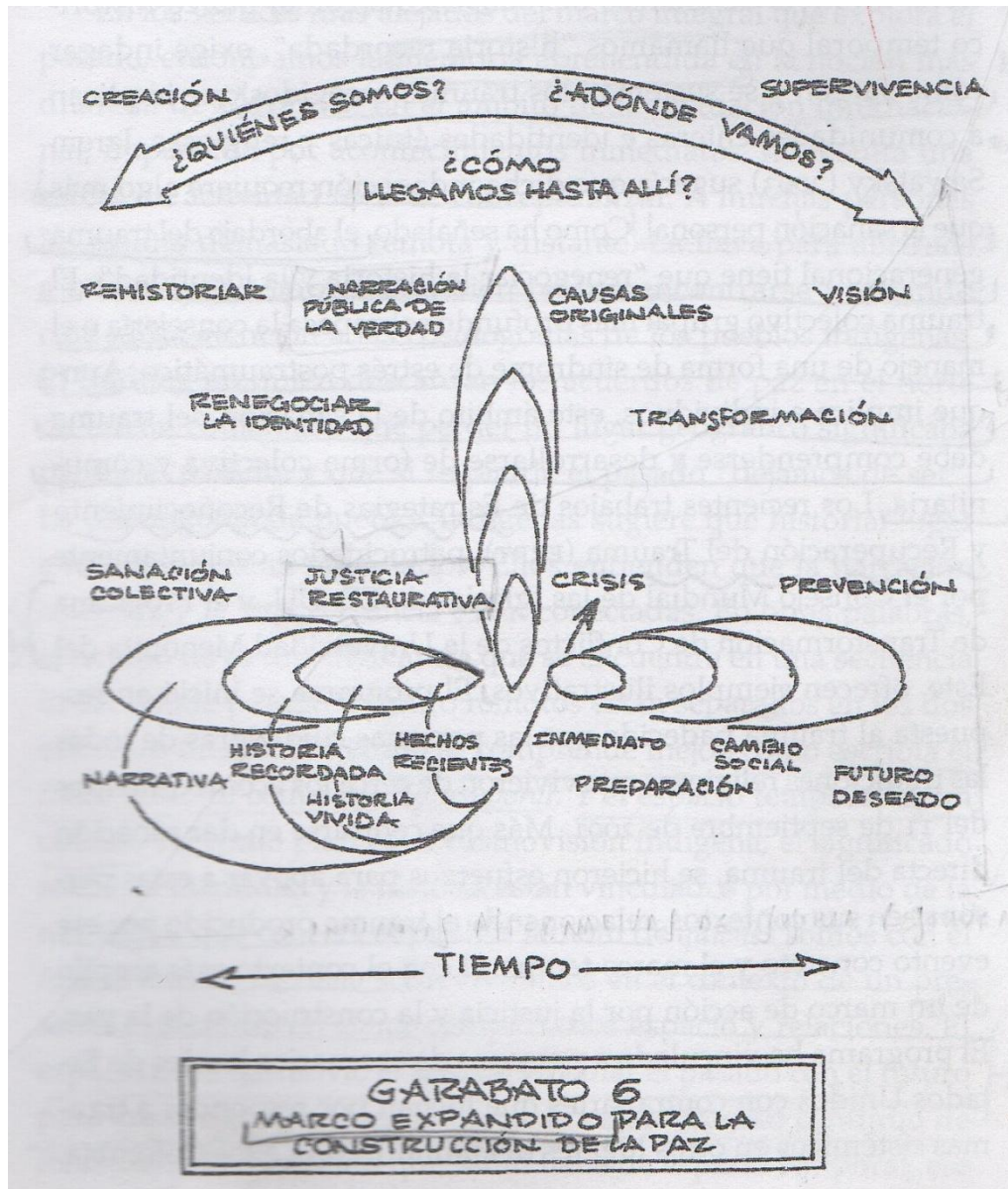
Por último ¿quisiera agregar algún comentario adicional teniendo en cuenta ésta entrevista?

MS: Sí, yo quiero agregar algo...Dar gracias a Dios por ésta oportunidad y darle gracias a usted por haberse desplazado, por haberse interesado, por haber leído el libro. Hace poco alguien me dijo que mirara que en tal parte había un error de ortografía y yo le dije: “hermano, lo felicito porque eso quiere decir que usted leyó el libro, sino no se hubiera dado cuenta que había un error.” Lo felicito por eso y ojalá que esto sea el comienzo de algo. Siempre digo que a cada momento es un comienzo, nada es un final, siempre todo es un comienzo, en éste caso de una amistad, siempre esta será su casa. Nos vemos en Bogotá y de parte mía darle las gracias a Gustavo.

Anexo 3, gráfico 1.



Anexo 4, gráfico 2.



BIBLIOGRAFÍA

Achugar, H. (1992) Historias paralelas/historias ejemplares: La historia y la voz del otro. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XVIII, N° 36, 2do. Semestre. p. 49-72.

Beverley, J. (1992) Introducción. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XVIII, N° 36, 2do. Semestre 1992.

Capturado un político y 20 personas más por despojo de tierras en Girón [en línea]. *Vanguardia Liberal* (2013, 08 de julio). Recuperado de: <http://www.vanguardia.com/judicial/215462-capturado-un-politico-y-20-personas-mas-por-despojo-de-tierras-en-giron>

Colectivo de abogados José Alvear Restrepo. (2011) *Por conflicto de de tierras, presuntos paramilitares asesinan a dos hermanos cerca de la prisión de Palogordo – Girón*. Recuperado de: <http://www.colectivodeabogados.org/Por-conflicto-de-tierras-presuntos>

Coleman, P. (2000) Intractable conflict. *The Handbook of Conflict Resolution: Theory and Practice*. San Francisco. Jossey Bass Publishers. P. 428 – 450.

Conflict Research Consortium (1998). Peace Making. Recuperado de: <http://www.colorado.edu/conflict/peace/treatment/peacemkg.htm>

Cornejo Polar, A. (1989) Los sistemas literarios como categorías históricas. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*. Año 15, N° 29. p.19-25.

De Greiff, P. (2009). Una concepción normativa de la Justicia Transicional. En Rangel A. *Justicia y Paz ¿Cuál es el precio a pagar?*, Intermedio, Bogotá, págs. 19-73.

Etxeberria, X. (2006) Memoria y víctimas: Una perspectiva ético-filosófica. Gómez F. *El Derecho a la memoria*, Alberdanía, Bilbao.

Franco, N.; Nieto, P.; Omar, R. (2010) Las narrativas como memoria, conocimiento, goce. *Tácticas y Estrategias para Contar, historias de la gente sobre el conflicto y la reconciliación en Colombia*; Friedrich Ebert Stiftung, Bogotá. 11-41.

Halbwachs, M. (2004) *La memoria colectiva*, Prensas universitarias de Zaragoza.

Honneth, A. (2006). El reconocimiento como ideología. *Revista ISEGORIA*, N° 35 julio – diciembre, p. 129-150.

Jean Amery (2006). *Más allá de la culpa y la expiación*. Pretextos. p. 139 – 166.

Jelin, E. (2012) *Los Trabajos de la Memoria*, Siglo XXI, Madrid.

Ley N° 1448. Diario oficial de la República de Colombia, Bogotá, Colombia, 10 de junio de 2011.

Margalit, A. (1997) *La sociedad Decente*, Paidós, Barcelona. P. 13-132

Mitchell, C. (1997) Conflictos intratables: claves de tratamiento. *Documentos de trabajo Gernika Gogoratuz*, n° 10, julio.

Nieto, P. (Ed). (2006) *Jamás olvidaré tu nombre*. Medellín..Alcaldía de Medellín.

Nieto, P (Ed). (2007) *El cielo no me abandona*. Medellín. Alcaldía de Medellín.

Nieto, P. (2010) “Relatos autobiográficos de víctimas del conflicto armado: una propuesta teórico metodológica” en *Revista de Estudios Sociales* N° 36, agosto de 2010, Bogotá. 76-85.

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos -HOCHR (s.f). **Parágrafo IX, Reparación de los daños sufridos. Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones.** Recuperado de: <http://www.ohchr.org/SP/ProfessionalInterest/Pages/RemedyAndReparation.aspx>

Ortega, F. (2008) Rehabilitar la cotidianidad en *Veena Das: Sujetos de Dolor, agentes de dignidad*, Instituto pensar, Bogotá, p. 15-71.

Ospina, W. (1 de abril 2015) La redención por la belleza. *El Espectador*. Recuperado de: <http://www.elespectador.com/noticias/cultura/redencion-belleza-articulo-552869>

Rama, Ángel, (1975) “Sistema literario y sistema cultural en Hispanoamérica”, en “Sistema literario y sistema cultural en Hispanoamérica”, en *Literatura y praxis en América Latina*, Caracas, Monte Ávila.

Rama, Ángel, (1982) - “Los procesos de transculturación en la narrativa latinoamericana”. *Transculturación narrativa en América Latina*, México, Siglo XXI

Randall, M. (1992) Qué es y cómo se hace un testimonio. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XVIII, N° 36, 2do. Semestre 1992.

Rico, D. (2012) Un ethos no violento como contrapeso al conflicto. *Revista de Derecho, Universidad del Norte*. Edición Especial. 18-48.

Sennett, R. (2003) *El respeto sobre la dignidad del hombre en un mundo de desigualdad* Anagrama, Barcelona.

Sierra, A. (3 de diciembre 2016) El argumento moral. *El Tiempo*. Recuperado de: <http://www.eltiempo.com/opinion/columnistas/el-argumento-moral-alvaro-sierra-restrepo-columna-el-tiempo/16448609>

Siklodowska, E. (1992) *Testimonio hispanoamericano: historia, teoría y poética*, Peter Lang Publishing, New York.

Steele, C. (1992) Testimonio y autor/idad en *Hasta no verte Jesús mío* de Elena Poniatowska. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XVIII, N° 36, 2do. Semestre 1992

Suarez, J. (2011a) La literatura testimonial de las guerras en Colombia: entre la memoria, la cultura, las violencias y la literatura. *Universitas Humanistica* n° 72, julio-diciembre de 2011. p. 275-296.

Suarez, J. (2011b) La literatura testimonial como representación de los pasados violentos en México y Colombia: ‘Siguiendo la corte’ y ‘Guerra en el paraíso’. *Revista*

de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana, Año VI, N° 11, Enero-Junio de 2011, México. p. 57-82.

Todorov, T. (2008) *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona.

United Nations (s.f) Peacebuilding FAQ. Peacebuilding support office. Recuperado de: <http://www.un.org/en/peacebuilding/pbso/faq.shtml>

Van Zyl, P (2011) Promoviendo la justicia transicional en sociedades post-conflicto. *Justicia Transicional: Manual para América Latina* (2011), ICTJ, págs. 47-72.

Walker, M. (2006) *Moral Repair; Reconstructing Moral Relations after Wrongdoing*. Cambridge University Press, Cambridge.

Yudice, G. (1992) Testimonio y concientización. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XVIII, N° 36, 2do. Semestre 1992.

Zimmerman, M. (1992) El otro de Rigoberta: Los testimonios de Ignacio Bizarro Ujpán y la resistencia indígena en Guatemala. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Año XVIII, N° 36, 2do. Semestre 1992.

CARTA DE AUTORIZACIÓN DE LOS AUTORES
(Licencia de uso)

Bogotá, D.C., 11 de Mayo de 2016

Señores

Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J.

Pontificia Universidad Javeriana

Cuidad

El suscrito:

Juan Pablo Sanabria Velásquez

, con C.C. No

1'013.628.054

En mi calidad de autor exclusivo de la obra titulada:

MEMORIA PARA EL PRESENTE, Aproximaciones a los aportes y oportunidades del testimonio a la reparación de las víctimas y a la construcción de paz en Colombia

Tesis doctoral	<input type="checkbox"/>	Trabajo de grado	<input checked="" type="checkbox"/>	Premio o distinción:	Si	<input type="checkbox"/>	No	<input type="checkbox"/>
----------------	--------------------------	------------------	-------------------------------------	----------------------	-----------	--------------------------	-----------	--------------------------

cual:

presentado y aprobado en el año 2016, por medio del presente escrito autorizo

a la Pontificia Universidad Javeriana para que, en desarrollo de la presente licencia de uso parcial, pueda ejercer sobre mi obra las atribuciones que se indican a continuación, teniendo en cuenta que en cualquier caso, la finalidad perseguida será facilitar, difundir y promover el aprendizaje, la enseñanza y la investigación.

En consecuencia, las atribuciones de usos temporales y parciales que por virtud de la presente licencia se autorizan a la Pontificia Universidad Javeriana, a los usuarios de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J., así como a los usuarios de las redes, bases de datos y demás sitios web con los que la Universidad tenga perfeccionado un convenio, son:

AUTORIZO	SI	NO
1. La conservación de los ejemplares necesarios en la sala de tesis y trabajos de grado de la Biblioteca.	X	
2. La consulta física o electrónica según corresponda	X	
3. La reproducción por cualquier formato conocido o por conocer	X	
4. La comunicación pública por cualquier procedimiento o medio físico o electrónico, así como su puesta a disposición en Internet	X	
5. La inclusión en bases de datos y en sitios web sean éstos onerosos o gratuitos, existiendo con ellos previo convenio perfeccionado con la Pontificia Universidad Javeriana para efectos de satisfacer los fines previstos. En este evento, tales sitios y sus usuarios tendrán las mismas facultades que las aquí concedidas con las mismas limitaciones y condiciones	X	
6. La inclusión en la Biblioteca Digital PUJ (Sólo para la totalidad de las Tesis Doctorales y de Maestría y para aquellos trabajos de grado que hayan sido laureados o tengan mención de honor.)		

De acuerdo con la naturaleza del uso concedido, la presente licencia parcial se otorga a título gratuito por el máximo tiempo legal colombiano, con el propósito de que en dicho lapso mi obra sea explotada en las condiciones aquí estipuladas y para los fines indicados, respetando siempre la titularidad de los derechos patrimoniales y morales correspondientes, de acuerdo con los usos honrados, de manera proporcional y justificada a la finalidad perseguida, sin ánimo de lucro ni de comercialización.

De manera complementaria, garantizo en mi calidad de estudiante y por ende autor exclusivo, que la Tesis o Trabajo de Grado en cuestión, es producto de mi plena autoría, de mi esfuerzo personal intelectual, como consecuencia de mi creación original particular y, por tanto, soy el único titular de la misma. Además, aseguro que no contiene citas, ni transcripciones de otras obras protegidas, por fuera de los límites autorizados por la ley, según los usos honrados, y en proporción a los fines previstos; ni tampoco contempla declaraciones difamatorias contra terceros; respetando el derecho a la imagen, intimidad, buen nombre y demás derechos constitucionales. Adicionalmente, manifiesto que no se incluyeron expresiones contrarias al orden público ni a las buenas costumbres. En consecuencia, la responsabilidad directa en la elaboración, presentación, investigación y, en general, contenidos de la Tesis o Trabajo de Grado es de mí competencia exclusiva, eximiendo de toda responsabilidad a la Pontificia Universidad Javeriana por tales aspectos.

Sin perjuicio de los usos y atribuciones otorgadas en virtud de este documento, continuaré conservando los correspondientes derechos patrimoniales sin modificación o restricción alguna, puesto que de acuerdo con la legislación colombiana aplicable, el

presente es un acuerdo jurídico que en ningún caso conlleva la enajenación de los derechos patrimoniales derivados del régimen del Derecho de Autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, "*Los derechos morales sobre el trabajo son propiedad de los autores*", los cuales son irrenunciables, imprescriptibles, inembargables e inalienables. En consecuencia, la Pontificia Universidad Javeriana está en la obligación de RESPETARLOS Y HACERLOS RESPETAR, para lo cual tomará las medidas correspondientes para garantizar su observancia.

NOTA: Información Confidencial:

Esta Tesis o Trabajo de Grado contiene información privilegiada, estratégica, secreta, confidencial y demás similar, o hace parte de una investigación que se adelanta y cuyos

resultados finales no se han publicado. Si No

En caso afirmativo expresamente indicaré, en carta adjunta, tal situación con el fin de que se mantenga la restricción de acceso.

NOMBRE COMPLETO	No. del documento de identidad	FIRMA

FACULTAD: Ciencias Sociales

PROGRAMA ACADÉMICO: Estudios Literarios

**BIBLIOTECA ALFONSO BORRERO CABAL, S.J.
DESCRIPCIÓN DE LA TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO**

FORMULARIO

TÍTULO COMPLETO DE LA TESIS DOCTORAL O TRABAJO DE GRADO			
Memoria Para el Presente			
SUBTÍTULO, SI LO TIENE			
Aproximaciones a los aportes y oportunidades del testimonio a la reparación de las víctimas y a la construcción de la paz en Colombia			
AUTOR O AUTORES			
Apellidos Completos		Nombres Completos	
Sanabria Velásquez		Juan Pablo	
DIRECTOR (ES) TESIS DOCTORAL O DEL TRABAJO DE GRADO			
Apellidos Completos		Nombres Completos	
Ramírez Gómez		Liliana	
FACULTAD			
Ciencias Sociales			
PROGRAMA ACADÉMICO			
Tipo de programa (seleccione con "x")			
Pregrado	Especialización	Maestría	Doctorado
X			

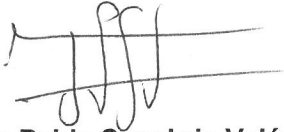
Nombre del programa académico						
Estudios Literarios						
Nombres y apellidos del director del programa académico						
Jaime Alejandro Rodríguez Ruiz						
TRABAJO PARA OPTAR AL TÍTULO DE:						
Profesional en Estudios Literarios						
PREMIO O DISTINCIÓN (En caso de ser LAUREADAS o tener una mención especial):						
CIUDAD		AÑO DE PRESENTACIÓN DE LA TESIS O DEL TRABAJO DE GRADO			NÚMERO DE PÁGINAS	
Bogotá		2016				
TIPO DE ILUSTRACIONES (seleccione con "x")						
Dibujos	Pinturas	Tablas, gráficos y diagramas	Planos	Mapas	Fotografías	Partituras
		X				
SOFTWARE REQUERIDO O ESPECIALIZADO PARA LA LECTURA DEL DOCUMENTO						
Nota: En caso de que el software (programa especializado requerido) no se encuentre licenciado por la Universidad a través de la Biblioteca (previa consulta al estudiante), el texto de la Tesis o Trabajo de Grado quedará solamente en formato PDF.						
MATERIAL ACOMPAÑANTE						
TIPO	DURACIÓN (minutos)	CANTIDAD	FORMATO			
			CD	DVD	Otro ¿Cuál?	
Vídeo						
Audio						
Multimedia						
Producción						

electrónica					
Otro Cuál?	Libro autopublicado de literatura testimonial	3			Físico
DESCRIPTORES O PALABRAS CLAVE EN ESPAÑOL E INGLÉS					
Son los términos que definen los temas que identifican el contenido. <i>(En caso de duda para designar estos descriptores, se recomienda consultar con la Sección de Desarrollo de Colecciones de la Biblioteca Alfonso Borrero Cabal S.J en el correo biblioteca@javeriana.edu.co, donde se les orientará).</i>					
ESPAÑOL			INGLÉS		
Testimonio Latinoamericano			Latin American Testimonio		
Reparación Moral			Moral Repair		
Construcción de Paz en Colombia			Pacebuilding in Colombia		
Memoria Colectiva			Colective Memory		
Usos de la Memoria			The Uses of memory		
RESUMEN DEL CONTENIDO EN ESPAÑOL E INGLÉS					
(Máximo 250 palabras - 1530 caracteres)					
<p>La pregunta central que guía el actual trabajo está relacionada sobre cómo y en qué medida el testimonio, en cuanto producto y práctica cultural, promueve la reparación moral de las víctimas del conflicto armado y brinda oportunidades a la construcción de la paz en Colombia. En ese sentido, una vez enmarcado el problema del testimonio, la reparación y la construcción de paz a la luz de los diversos abordajes que han tenido desde la crítica y las principales disciplinas, y delimitados los principales abordajes teóricos y conceptuales que fundamentan nuestra postura, proponemos la lectura de siete relatos testimoniales, escritos por personas victimizadas en el marco de eventos relacionados con el conflicto armado colombiano.</p> <p>Desde una mirada ética del dolor, nuestra lectura se construye en torno a interpretar las búsquedas subyacentes que se propone el testimoniante a través de su escrito, así como explorar cómo se pueden leer a la luz del proceso de reparación de la víctima. Posteriormente observamos el significado que uno de los testimoniante le da al acto de escritura, explorando qué significa para la víctima el acto y la oportunidad de escribir su testimonio. Por último, observamos las evidencias a la luz de la concepción de la construcción de paz como narrativa reestablecida. Aquí, la pregunta fundamental apunta a explorar, desde una adecuada lectura de los testimonios, las oportunidades que ofrecen la práctica testimonial y el testimonio escrito a los procesos de construcción de paz en Colombia.</p>					

-English-

The central question that leads the current work is related with how, and in which perspectives the testimonio, as a product and cultural practice, promote moral repair on Colombian Armed Conflict victims and brings opportunities to pace-building processes in the country. In that way, once the problem of testimonio, reparation and pace-building is framed in light of the main literary criticism and related disciplines approaches, we propose an interpretative reading of seven testimonial stories written by people that have been victimized in the frame of the ongoing conflict events.

From an ethical approach of pain, we build our reading making an interpretation of the underlying searching of the speaking subjects through their testimonies, as well as exploring how we could read them inasmuch as the victims reparation process. Afterwards we explore the meanings one of the experience writers gives to the testimonial writing, looking for what do the act and the opportunity of writing means for the victimized person. Finally, we observe the evidences in light of a pace-building conception of restoring narrative. Here, the core question guides to explore, from a adequate reading of testimonies, the opportunities that offer the testimonial practice and the written testimonio in the peace-builging processes in Colombia.



Juan Pablo Sanabria Velásquez

1'013.628.054 de Bogotá

ⁱ Margaret Urban Walker (2006, p. 6): “The one who has experienced wrongful harms and losses for which human actor bear responsibilities, the one who has been brutalized, terrorized, insulted, demeaned or diminished by violence, mistreatment, disrespect, contempt, or negligent disregard”. Traducción mía.

ⁱⁱ Margaret Urban Walker (2006, p. 23) “Moral repair is the process of moving from the situation of loss and damage to situation where some degree of stability in moral relation is regained”. Traducción mía.

ⁱⁱⁱ Kimberly Nance (2007, p. 7): “Testimonio will be defined as the body of works in which speaking subjects who present themselves as somehow ‘ordinary’ represent a personal experience, whether directly to the reader or through the offices of a collaborating writer”. Traducción mía.

^{iv} Kimberly Nance (2007, p. 7-8): “*testimonio* is neither limited to written forms nor to the purely verbal. Testimonial representation may include film, television, visual and plastic arts, music, and even site planning and architecture. In its written form (...)it includes produced by experiencing writers (...) as well as the testimonios of non-writing speakers (...). In all cases, the production of *testimonio* has included varying degrees of editing and shaping —inevitably, as noted, by the experience, and often also by collaborating writers or editors, whether acknowledged or not. As a result of these processes of representation, written testimonio has taken many forms, including not only the one now familiar to the many readers of Menchú, but also diaries, stories, novels, dramas, essays, and poetry.” Traducción mía.