

Hacia una ética del testimonio. Usos, labores y escenarios del testimonio

Towards an Ethics of Testimony.
Uses, Tasks and Scenarios
of Testimony

Ética do testemunho.
Usos, trabalhos e cenários
do testemunho

Cómo citar este artículo en APA:
Ramírez, L. (2018). Hacia una ética del testimonio. Usos, labores y escenarios del testimonio. *Analecta Política*, 8(15), 221-237.

Recibido:
15 de marzo de 2018
Aprobado:
8 de junio de 2018

A la memoria de Bernardo Zuluaga Zuluaga, asesinado en 1958 en Argelia – Antioquia, Colombia.

LUIS ANTONIO RAMÍREZ ZULUAGA

Doctor en Filosofía de la Universidad de Antioquia. Docente-investigador del Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia en el que a su vez hace parte del grupo de investigación *Cultura, Violencia y Territorio*. Correo electrónico: lantonio.ramirez@udea.edu.co / código orcid.org/0000-0001-6663-0935. Dirección postal: Calle 67 N° 53-108, bloque 9, oficina 243. Medellín - Colombia.



Resumen

El texto recurre inicialmente a la revisión de algunos postulados de la filosofía de la alteridad con el fin de fundamentar teóricamente lo que puede considerarse como una ética del testimonio, desde la cual se busca asumir una responsabilidad ante el sufrimiento del otro. Luego se abordan algunos usos y labores del testimonio, tratando de analizar cómo el hecho de testimoniar entra en correlación con diferentes escenarios en los que puede variar la escucha y la reflexión sobre lo testimoniado. Finalmente, con el propósito de problematizar la utilidad y el alcance del testimonio, así como la importancia de la receptividad y de la función de re-significación que opera en él, se recurre al trabajo de campo realizado en la investigación "El mal moral y el perdón como una posible respuesta ética ante el daño" en la cual se utiliza como herramienta metodológica la reelaboración testimonial de varias mujeres que han padecido diferentes daños en el marco del conflicto armado colombiano, postulando como conclusión la importancia de que el testimonio pueda alcanzar un uso estratégico: como forma de posicionamiento, como recurso y medio que tienen las personas para acceder a la escena política y conseguir el reconocimiento social del daño padecido.

Palabras clave

Ética, filosofía de la alteridad, testimonio, memoria, conflicto armado colombiano.

Abstract

The text initially refers to the revision of some postulates of the Philosophy of Otherness, in order to theoretically substantiate what can be considered as an ethics of testimony, from which one seeks to assume responsibility for the suffering of the other. Then some uses and tasks of the testimony are addressed, trying to analyze how the fact of testifying goes in correlation with different scenarios in which the listening and the reflection on the testified can vary. Finally, with the purpose of problematizing the usefulness and the scope of the testimony, as well as the importance of the receptivity and the function of re-signification that operates in it, one uses the field work carried out in the investigation "The Moral Evil and the Forgiveness as a Possible Ethical Response to the Damage" in which it is used as a methodological tool the testimonial reworking of several women who have suffered different damages in the context of the Colombian armed conflict, postulating as a conclusion the importance that the testimony can reach a strategic use: as a form of positioning, as a resource and means that people have to access the political scene and get the social recognition of the damage suffered.



Keywords

Ethics, philosophy of otherness, testimony, memory, Colombian armed conflict.

Resumo

O texto refere-se inicialmente à revisão de alguns postulados da filosofia da alteridade, a fim de substanciar teoricamente o que pode ser considerado como uma ética do testemunho, na qual se busca assumir a responsabilidade pelo sofrimento do outro. Em seguida, são abordados alguns usos e labores do depoimento, tentando analisar como o ato de testemunhar se correlaciona com diferentes cenários nos quais a escuta e a reflexão sobre o depoimento podem variar. Finalmente, com o objetivo de problematizar a utilidade e o alcance do depoimento, bem como a importância da receptividade e da função de resignificação que nele opera, recorre-se ao trabalho de campo realizado na pesquisa "O mal moral e o perdão como uma possível resposta ética ao dano" no qual a releitura testemunhal de várias mulheres que sofreram danos diferentes no contexto do conflito armado colombiano é usada como uma ferramenta metodológica, postulando como conclusão a importância que o testemunho pode alcançar um uso estratégico: como forma de posicionamento, como recurso e como meio que as pessoas têm para acessar o cenário político e alcançar o reconhecimento social do dano sofrido.

Palavras-chave

Ética, filosofia da alteridade, testemunho, memória, conflito armado colombiano.

Introducción

Existe una perspectiva del testimonio que ve en este un medio para recordar y resignificar el pasado; ello aplicaría, en particular, en relación con hechos atroces ya acaecidos sobre los cuales se busca verdad y justicia, pero también formas de desahogo y de superación. Esta perspectiva resulta matizada por otra, según la cual, la utilidad y el alcance del testimonio puede variar de acuerdo al escenario donde se presente. Las dos visiones no se contradicen; sin embargo, la segunda puede ayudar a reevaluar los propósitos de la primera, a los cuales no habría que renunciar, pero sí aterrizar o contextualizar.

En el intersticio de ambas perspectivas se sitúa el objetivo de este artículo que consiste en perfilar un uso estratégico del testimonio, en tanto forma de posicionamiento y de recurso que tienen las personas para acceder a la escena política y conseguir el reconocimiento social de su sufrimiento. Para llegar a perfilar ese uso estratégico se recurrirá inicialmente a revisar algunos postulados de la filosofía de la alteridad –particularmente desde autores como Levinas y Blanchot– en la perspectiva de una ética del testimonio. Posteriormente, se abordarán algunos usos y labores del testimonio, desembocando luego en la revisión de cómo el hecho de testificar entra en correlación con, o es mediado por, diferentes escenarios en los que puede variar la escucha y la reflexión sobre lo testimoniado. Escenarios como el judicial, el histórico-político y el académico-investigativo servirán para considerar la importancia de tener en cuenta los distintos contextos de producción del testimonio.

Para problematizar empíricamente la utilidad y el alcance del hecho de testificar en el contexto académico-investigativo, así como la importancia de la receptividad y de la función de re-significación que opera allí, se recurrirá al trabajo de campo realizado en la investigación *El mal moral y el perdón como una posible respuesta ética ante el daño* (Molina, 2016), en la cual ha sido primordial recurrir a la relaboración testimonial de varias mujeres que han padecido diferentes daños en el marco del conflicto armado colombiano.

La ética en el testimonio

Como disciplina clásica de la filosofía, la ética ha tenido por objeto de reflexión los juicios de apreciación, los sentimientos y las prácticas que se aplican en la distinción entre lo que está bien y lo que está mal. En el transcurso del siglo XX,

particularmente con relación a acontecimientos específicos como el Holocausto, resurge la urgencia de repensar una ética en la que prevalezca la responsabilidad y el cuidado del *otro*. Es en tal contexto que aparece la singularidad del pensamiento de Levinas acerca de la alteridad, quien afirma el carácter primigenio de la ética con respecto a la ontología, es decir, la prevalencia del pensamiento sobre la existencia del *otro* para dar fundamento al pensamiento del *ser* (Levinas, 1977).

Con el pensamiento de Levinas surge simultáneamente una nueva geometría de las relaciones humanas donde el *otro* prima. Se trata de una ética del cuidado del *otro* donde no subsiste de manera oculta el heroísmo o la exaltación del *yo*, sino la forma bajo la cual la responsabilidad solo es una intervención de una singularidad provisional. Con respecto a una responsabilidad ética que toma a cargo el sufrimiento del otro, Blanchot dice que *yo* “no soy imprescindible, el otro llama a cualquiera en mí, como a quien le debe auxilio - el no-único, el siempre sustituible” (Blanchot, 1990, p. 19), y añade luego:

Que el otro sólo signifique el recurso infinito que le debo, que sea el grito de socorro sin término al que nadie más que yo pudiera responder, no me hace irremplazable, y menos todavía el único, sino que me hunde en el movimiento infinito de servicio en que no soy más que un singular provisional, un simulacro de unidad: no puedo sacar justificación alguna (ni por valer ni por ser) de una exigencia que no está dirigida a una peculiaridad (p. 25).

Esta responsabilidad alcanza toda la amplitud de la disimetría de la relación con el *otro* en la que se intenta alcanzar la exigencia ética que se asume a partir del sufrimiento del *otro*, de su vulnerabilidad y su exposición a la muerte. Valga aclarar aquí que ni Blanchot ni Levinas buscaron elaborar una nueva teorización sobre la relación entre el sufrimiento y la crueldad, entre el sufrimiento y lo que lo provoca o quien lo provoca. Desde sus reflexiones, lo que es posible abordar es una ética del testimonio en la que está implicada la responsabilidad ante quien ha vivido una desgracia. Y frente a la amplia tarea de los diversos sujetos que puedan operar como *testimoniante*¹ del sufrimiento de otros, resulta esencial la necesidad de asumir un sentido singular de responsabilidad:

1 La utilización del término *testimoniante* se remite a la diferenciación que hace Elsa Blair al definir el testimonio como una “narración que da alguien de un hecho, según el caso, sería el testigo o el testimoniante” (Blair, 2008, p. 89); Blair diferencia entre el “testigo-víctima-sobreviviente, que da cuenta del hecho desde su propio lugar y el testigo-delegativo [el testimoniante], quien narra para contar la palabra del otro” (Blair, 2008, p. 94).

en el que no se trata de responder en lugar de quienes ya no están, sino de ser los vigías de esa ausencia producida, abandonando el lugar cómodo de la indiferencia y posibilitando la apertura de espacios y lenguajes para el testimonio que permitan escuchar o hacer resonar la memoria y la ausencia de quienes ya no están. Es la producción de diversos lenguajes y escenarios del testimonio lo que puede empezar a esbozar respuestas, que no son las respuestas de las personas ausentes o las respuestas que se dan en el lugar de ellas, sino los lenguajes y los espacios que se abren y dejan que la ausencia misma empiece a resonar y a bosquejar una forma de respuesta o, más bien, de responsabilidad ante quienes han padecido lo irreparable (Ramírez, 2017, p. 116).

Se trata de una labor que no está relacionada con una prescripción ordenada por alguien, sino con la responsabilidad que conlleva lo irreparable del sufrimiento donde subsiste el compromiso de evitar la repetición del horror ya acaecido. Al respecto, Adelaida Barrera Daza subraya la necesidad de “mantener los acontecimientos de extrema violencia y dolor precisamente como extremos, como inaceptables, y no permitir que se conviertan en una normalidad o en una costumbre cuyo recuerdo deje de producir sorpresa, extrañamiento, desconcierto” (Barrera, 2015, p. 14). Esta responsabilidad respecto a lo inadmisibile debe llevar a que “los testimonios, las narraciones y representaciones del sufrimiento padecido por las víctimas [sean] capaces de despertar una indignación informada en los ciudadanos” (De Gamboa y Herrera, 2012, p. 216).

Ahora bien, hay que señalar además que si es necesario afirmar la atención infinita por el *otro* –el testimoniar por la ausencia del *otro*–, también es necesario que esta atención se mantenga en guardia para rechazar la voluntad asesina de un poder egoísta e inflexible al cual, de ser necesario, debe ser respondido con “la resistencia y el combate” (Blanchot, 1990, p. 24). Es por esto que, además del testimoniar por la ausencia del *otro*, es también necesario preservar el recurso al rechazo bajo la forma de una exigencia ética en la que la responsabilidad que toma a cargo el dolor del *otro* tiene como correlato un sentido de justicia que se expresa mediante una atención activa que busca garantizar la no-repetición y el cuidado de los *otros* ante el resurgimiento de la arbitrariedad de un poder. Solo que es necesario advertir que tal exigencia no debe encerrarse en una especie de animadversión que permitiría justificar incondicionalmente a un tipo de alteridad que ya no quiere dejar el lugar de la víctima, otorgándose un derecho incondicional que lo lleva a convertirse en victimario.

Usos y labores del testimonio

El testimonio es un recurso para tratar de acceder a la verdad de algo sucedido en el pasado. Esta definición es la que corresponde al uso histórico y judicial del testimonio que da preeminencia a la verdad testimonial de quienes narran lo que han vivido. Se busca el testigo de lo que “realmente sucedió” y se confía la verdad judicial e histórica al testimonio de quien presenció los hechos. El testimonio se constituye así en una forma de discurso que se pretende encontrar una verdad (o *la verdad*), una práctica dentro del sistema de veracidad que configura procedimientos jurídicos e históricos. En cuanto a la verdad histórica, el testimonio puede ayudar a articular la voz de los vencidos. Según Benjamin (1995), el relato de continuidad temporal propuesto por el historicismo es equivalente a la narración dominante de los vencedores y borra a las víctimas para integrarlas en una ficción causal que asume su muerte como necesaria. En la perspectiva de Benjamin, el historiador debe convertirse en intérprete de la historia, debe ser el responsable de un pasado silenciado y atender a la diferencia esencial entre vencedores y vencidos. La ‘voz’ dada a las víctimas no sólo reivindica su derecho a dar su versión de la historia, también es una herramienta de verdad; el testimonio se *usa* para determinar y valorar o reivindicar *cierto* relato del pasado. El testimonio, y su efecto memoria, devuelve la mirada del oprimido como proceso abierto de restauración de historias olvidadas y afirma la responsabilidad como primer paso ético que induce a cargar con su suerte.

Tenemos, pues, que el testimonio es fundamental para transitar hacia la verdad histórica, pero también hacia la justicia. En relación con este último aspecto de la justicia, Reyes Mate (2012) resalta el papel que cumple el testimonio y la memoria como medios que ayudan a garantizar la justicia que se debe a las víctimas. El deber de dar testimonio se entiende así como deber de hacer justicia. Pero el sentido de justicia que se invoca no es el de la venganza, sino el de la memoria de las víctimas y su reparación. Tal visión implica que no se puede hacer justicia sin las víctimas, sin tener en cuenta los daños o injusticias que se les ha causado. Y es que la justicia que se debe a las víctimas puede verse enfrentada a la devaluación de su testimonio, del relato de los daños causados, de las demandas de justicia que solo se consideran bajo el punto de vista del delito, entendido como atentado a la autoridad o al imperio de la ley, dándole así más importancia a la infracción de la ley que a las víctimas mismas y a su afectación moral. Aquí se puede inferir el sentido que hoy prolifera del testimonio como acto de memoria en el que se narran acontecimientos pasados para que, como lo plantea Hannah Arendt (1992), las víctimas también puedan obtener el privilegio de juzgar y velar porque sus sufrimientos no sean condenados al olvido.

Para las víctimas, dar testimonio es también una manera de rechazar el ultraje al que fueron sometidas, una manera de exponer su dolor para dar fe de la violencia padecida y procurar con ello algún tipo de justicia. Independientemente de si es o no una manera efectiva de lidiar con el dolor y el duelo, la urgencia por testimoniar sobre lo vivido puede manifestarse. A veces, tal urgencia no proviene necesariamente de la víctima, sino que es mediada, intervenida, por una obligación histórica, social y política. Más que una persona –una biografía, un proyecto de vida o un proyecto político–, la víctima constituye un lugar de encuentro con el que instituciones como el Estado generan el espacio de consenso moral sustentado en el sufrimiento impuesto. Según Vinyes, a través de la instrumentalización del testimonio de las víctimas se crea:

Un espacio que reúne a todos, desde el principio de que todos los muertos, torturados u ofendidos son iguales. Algo que resulta tan indiscutible empíricamente como inútil y desconcertante a efectos de comprensión histórica, al disipar la causa y el contexto que produjo el daño al ciudadano. Ese aprovechamiento del *sujeto-víctima* genera un espacio en el que se disuelven todas las fronteras éticas, estableciendo un vacío que el Estado ha colmado con una memoria administrativa derivada de la ideología de la reconciliación, que nada tiene que ver con la reconciliación como proyecto político (2010).

Para Vinyes, se debe tener cuidado con la sustancialidad del testimonio en su uso para la memoria y la reconciliación, pues se amalgaman víctimas, combatientes, héroes, marginales, oprimidos, etc., diluyéndose la pluralidad de memorias “en el relato de un éxito colectivo –la reconciliación, que ha dejado de ser un proyecto político para convertirse en un mero discurso ideológico– y que es presentado como la única memoria posible, la *buena memoria*” (Vinyes, 2010). Jaume Peris Blanes presenta una crítica semejante respecto a la sustancialidad del testimonio, pero no refiriéndose ya a ese fin ideológico de la reconciliación, sino al “éxito cultural” de las representaciones del pasado que se centralizan en el “del dolor de la víctima como sujeto privilegiado de la representación, que sustancializa la idea de violencia separándola de los proyectos históricos y sociales a los que ésta acompañó e hizo posible” (Peris, 2011, p. 53).

Respecto a la crítica que se hace a ciertos usos, labores y devenires del testimonio, además del reparo que se hace a la instrumentalización institucional y cultural que sustancializa los testimonios de las víctimas y que en nombre de una reconciliación general o nacional borra los diversos propósitos sociales y políticos de los enfrentamientos violentos, cabe mencionar también la crítica que hace Beatriz Sarlo (2005) a la noción de postmemoria –la memoria heredada o

la memoria de segunda generación— al argumentar que puede implicar una alta carga de cuestiones subjetivas o individuales —y ya no de una generalidad colectiva— donde quienes continúan en la posición de testimoniante —hijos, nietos o sobrinos de las víctimas directas— invocan un pasado que, pese a no haberlo vivido en carne propia, lo portan como elemento constitutivo de su subjetividad. Ahora bien, como lo sugiere Marianne Hirsch (1997 y 2008), una de las teóricas de la postmemoria, esta noción no se aplica únicamente a las memorias individuales correspondientes al legado que dejan las víctimas directas en su entorno familiar, sino que corresponde además a un proceso más amplio que puede relacionarse con la memoria colectiva. Pero, ¿cómo puede pasar una memoria elaborada y mantenida en una esfera familiar a conformar una memoria colectiva y a tener incluso repercusiones de carácter político? Quizá no todas las memorias individuales y familiares transiten a una dimensión colectiva y política, pero es posible, aunque no estrictamente necesario o sistemático, que aquellas memorias originadas por eventos relacionados con un ámbito colectivo y político preserven irrevocablemente como trasfondo ese mismo ámbito.

Ese es el caso, por ejemplo, de un evento sucedido en mi entorno familiar. Bernardo, mi abuelo materno, con una marcada y abierta tendencia “liberal” —no solo por su afiliación a un partido político, sino además por sus convicciones respecto a la reivindicación de una equidad social y la defensa de las libertades y del respeto a la diferencia— fue asesinado por ello en 1958 en Argelia (Departamento de Antioquia), una localidad que históricamente ha mantenido una tradición “conservadora”. Mi madre, quien para el momento del asesinato de su padre era una adolescente, ha lidiado hasta hoy en día con los traumas asociados al hecho violento. De eso sabemos en casa y tratamos de hacerle frente, pese al dolor de lo irreversible e irreparable, manteniendo el respeto por la posición de una mujer que afirma que “perdona, pero no olvida”. De tal evento y de la memoria que nos queda —mediada por los relatos de mi madre— es indudable que subsiste una reconstrucción narrativa parcializada y oscurecida por los remanentes propios a una experiencia traumática; sin embargo, en lugar de prevenirnos y detenernos a dudar de la objetividad y veracidad absoluta de los relatos de mi madre —¿como si hubiese que aplicarle una forma de “revisiónismo” a la evidencia que porta en su trauma!—, hemos podido coincidir en la memoria colectiva, histórica y política de diversos hechos que constituyeron lo que se conoce como la época de la violencia bipartidista que golpeó duramente diferentes zonas de Colombia durante más de una década y que se inició, aproximadamente, en 1948 con el asesinato del caudillo Jorge Eliécer Gaitán (Grupo de memoria Histórica, 2013). Tal contexto conduce a reconocer que el asesinato del abuelo Bernardo no fue solamente un acto violento llevado en contra de una persona, sino además en contra de todo un

proyecto político. Este caso permite plantear que el hecho de enfrentar el pasado a través del testimonio –incluso así sea en la mediación que opera en la postmemoria– es algo que nos ubica en un ámbito colectivo y político, pues puede llevar a situarnos dentro de una serie de acontecimientos y una red de significados en donde se han gestado diferentes proyectos en los que ha estado en juego el “ser-en-común” (Nancy, 2001).

Escenarios del testimonio

En la concatenación entre narración y re-memoración el testimonio no puede considerarse como un mero acto de narrar, sino también como un ejercicio que incluye la re-significación del pasado y de quien habla. Es en este sentido que Paul Ricoeur indica que “el tiempo deviene tiempo humano en la medida en que es articulado de manera narrativa” (Ricoeur, 2004, p. 17). Se narra pues lo acontecido, se da testimonio de algo, para desprenderlo de su mero carácter fáctico y darle así una re-significación para la vida individual y para la historia común.

Ahora bien, además de plantear que el testimonio puede servir como recurso para traer algo ya sucedido al presente y re-significarlo, también resulta esencial reconocer que el fin o la utilidad del testimonio depende o se ajusta al escenario donde se enuncia. Es en este sentido que Pollak (2006) habla sobre la existencia de distintos contextos de producción del testimonio: el judicial, el documento para la historia, la entrevista de investigación, la autobiografía, etc. En esos diversos escenarios puede cambiar el control que se tiene sobre el uso de la palabra y resulta entonces primordial tener en cuenta el contexto de la producción o enunciación del testimonio. Así, se debe cuestionar quién pregunta, qué se pregunta, para qué, quién responde, cómo se tratan las emociones y los silencios, qué espacios se abren para la reflexión, etc.

En mi caso, reconozco que había partido de considerar el testimonio como un acto que contribuye de forma importante a una re-significación y a la elaboración del duelo tanto individual como en el plano colectivo. He tenido la oportunidad de cuestionar o matizar esta primera consideración a partir de la conferencia que Alejandro Castillejo (2011) dio en la cátedra abierta Hernán Henao del INER, titulada *El mito de la palabra que libera. Hacia una política del testimoniar*. Castillejo indicó allí que no debemos concentrarnos tanto en una visión del testimonio como “palabra que libera”, sino que es preferible analizar sus espacios de enun-

ciación –y creo yo, además, indicar la posible producción de otros espacios de enunciación–; por ejemplo, frente a escenarios como los de las comisiones de verdad y la justicia transicional que se empecinan muchas veces en lo cuantificable, en las estadísticas de las víctimas (lo cual es importante), es necesario introducir o producir otros escenarios en que se aborde lo que se ha afectado y los posibles orígenes estructurales de la violencia.

Claro que de nada serviría abrir diferentes espacios para la enunciación del testimonio si este no fuese escuchado. El hecho de escuchar un testimonio también depende, a su vez, del contexto que le impone unos límites al testimonio y a la escucha, pero es necesario reconocer junto a Elizabeth Jelin (2014):

que en la corriente de estudios culturales que tanto se ha preocupado por ‘dar la voz a quien no tiene voz’, al subalterno, se fue descubriendo que en realidad no se trata de no tener voz, sino que lo que puede fallar es el otro lado, la escucha (p. 142).

Es con relación a esta falta de escucha que desde el grupo argentino del Núcleo de Estudios sobre Memoria (IDES) se nos indica que:

La tarea fundamental consiste, por lo tanto, en hacer lugar a la escucha y la visibilización de [las] tramas discursivas y visuales que tornan público un relato testimonial, convirtiéndolo en objeto de reflexión, de autorreflexión, y también de crítica [...] sin una atención receptiva al dificultoso diálogo social sobre el pasado reciente, así como a su desconocida temporalidad, los testimonios pierden efectivamente su posibilidad de abrir nuevas facetas a la comprensión (Oberti y Bacci, 2014, p. 12).

El posible alcance de los usos y labores del testimonio está también relacionado con la apertura de escenarios en los que se promueva una actitud de escucha y reflexividad sobre lo testimoniado y el proceso de re-significación implícito en ello. Así, la apertura de escenarios como los del activismo comunitario o asociativo, o como los de la actividad artística y académica, pueden resultar útiles para considerar aquello que señalan Pollak (2006) y Castillejo (2011) acerca de la importancia de tener en cuenta los distintos contextos de producción o enunciación del testimonio.

Para problematizar empíricamente el deber de la escucha y la función de re-significación que procede mediante el testimonio, recorro al trabajo de campo que realizamos en la investigación *El mal moral y el perdón como una posible*

*respuesta ética ante el daño*². En dicha investigación, tuvimos la oportunidad de participar en unos talleres grupales con mujeres de la comuna 3 de Medellín en los que, mediante la elaboración testimonial de lo padecido, se pudo, en cierto modo, identificar el daño que se les ha causado. Los talleres fueron realizados a lo largo del 2014 y del 2015 en el marco de la Escuela de Perdón y Reconciliación (ES.PE.RE). En ellos participaron siete mujeres, de las cuales cinco fueron víctimas de desplazamiento forzado –aunque vale la pena señalar que ellas mismas ni se nombraron ni se reconocieron, de manera consciente o decidida, como tales, es más, ninguna de ellas había hecho la diligencia para entrar en el registro oficial del desplazamiento forzado en Colombia–. En lo testimoniado por estas mujeres, dos de ellas contaron además que luego de ser desplazadas, ya viviendo en el sector de la comuna 3 de Medellín, sufrieron el asesinato de uno de sus hijos. Otra de las mujeres desplazadas tuvo que padecer, en su lugar original de residencia, la violación de una de sus hijas por parte del ejército –ella no sabe o no reconoce el batallón al que pertenecían los perpetradores– y también debió enfrentar posteriormente la muerte de su esposo; del testimonio de esta mujer sobresale la fuerte contradicción que vivió al tener que padecer un perjuicio por parte de quienes se supone, por su origen legal e institucional, debía recibir protección en tanto población civil. Otra de las mujeres, que no habló de una historia de desplazamiento forzado en su vida, relató el dolor que le produjo el asesinato de uno de sus hijos.

Las mujeres que asistieron al taller manifestaron que la motivación para acudir a ese espacio consistió en la posibilidad de una reconciliación y, a través de lo que implica la reconciliación, cuestionar(se) lo que significa el perdón o poder “ser orientadas” (así lo enunciaron ellas) para perdonar. Dos de las integrantes del taller que expresaron su voluntad de “aprender a perdonar” exteriorizaron un marcado sentimiento de rabia, y en el furor de ese sentimiento dijeron, no obstante, que no perdonan ni olvidan a quienes les han causado sufrimiento. Una de estas dos mujeres comentó estar marcada desde niña por el dolor que le producía su madre, quien la trataba despiadadamente, y explicó que ella no perdona porque si perdona le “vuelve a pasar lo mismo”.

Resalto aquí que los perjuicios o sufrimientos más significativos que han padecido las participantes del taller no se limitan a un único elemento puntual o

2 Para ampliar lo que a continuación presentaré desde lo trabajado en dicha investigación, puede revisarse la cartilla *Taller exploratorio en torno al perdón* (Molina et al., 2016) producto de los talleres que aquí se referenciarán, así como el artículo “La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño” de Liliana Molina (2016).

coyuntural como el desplazamiento o el asesinato o la violación de un ser querido, sino que hacen parte de un problema estructural con respecto al cual una de las asistentes reconoce que la intensidad del daño se enardece y perdura –como si se incubara o introyectara– a causa de la exclusión y vulneración histórica y sistemática del sector social de donde provienen (cinco de las siete mujeres son de origen campesino) y también del sector social que actualmente conforman (el barrio donde viven tiene como perfil socioeconómico el estrato 1 que se denomina “bajo bajo”, y la comuna 3, que es donde se sitúa el barrio, en el 2011 agrupaba el 14% de la población medellinense que vive en ese estrato 1). Pese a esa condición histórica, social y económica de estas mujeres, y con relación a una posible respuesta ética ante el daño, lo que afloró con mayor claridad y voluntad desde la primera sesión (en la mayoría de las participantes) no fue la vehemencia de un resentimiento social, sino la posibilidad de “enterrar el dolor” y de conseguir una *reconciliación consigo mismas* para no tener que seguir reproduciendo en ellas y en los demás los estragos del sufrimiento. Esto implica un sentido del perdón que no involucra de manera directa a un otro agresor –no es un perdón dirigido a quien ha cometido el daño–, sino un perdón para sí mismas, en palabras de ellas: “un regalo, un don que se hacen a sí mismas”. La formulación de una *reconciliación consigo mismas* se explica porque la rabia que subsiste en ellas no ha sido tanto un sentimiento en contra de quien las ha agredido, sino más bien en contra del sufrimiento vivido en primera persona –que se expresa en la pregunta “¿por qué me ha tocado sufrir esto a mí?”–, un sufrimiento que en ellas se manifiesta en forma de frustración, tristeza, o se convierte en la ya mencionada rabia, pulsión que una de ellas definió como “el querer acabar con todo”. En algunas de ellas, la introyección del sufrimiento se ha convertido además en algo incommunicable, algo que “queda guardado”, y perdura como un daño permanente. He aquí nuevamente la razón por la cual algunas de estas mujeres han preferido una *reconciliación consigo mismas*.

Eso que se ha nombrado aquí como “introyección del sufrimiento” puede derivar entonces en una especie de trámite individual o psicológico –del padecimiento a la superación personal de este–, pero antes y durante (e incluso probablemente después de) la producción de dicho trámite puede haber dos consecuencias para la dimensión interpersonal o social. Una que incumbe quizá de un modo más directo el ámbito de lo personal, pero que puede afectar las relaciones interpersonales bajo la forma de un bloqueo o de una inacción; se trata de un conjunto de sentimientos-sensaciones que inmovilizan: frustración, desconfianza, tristeza, depresión, en palabras de una de las participantes es el “querer encerrarse y no hablar con nadie”. La otra consecuencia consiste en la movilización o acción de la persona que ha padecido el daño y donde se pueden dar, a su vez, dos tipologías de la acción: la primera conlleva a una negación, no solo de ese otro

agresor, sino también a una negación de todo (ese “querer acabar con todo”), manifestándose sentimientos como la rabia, el rencor, la venganza. La segunda incluye una acción con otros, una acción más política, o al menos más comunitaria, y que opera como restauradora del tejido moral y social con respecto a los lazos y sentimientos afectados.

Si bien en las mujeres que participaron de los talleres no se evidenció la segunda tipología de la acción que conlleva a un ejercicio más político, en otra de las fases del trabajo de campo que hicimos en la investigación tuvimos la oportunidad de realizar una entrevista con una persona que se ha caracterizado por llevar una fuerte y visible labor política a partir del asesinato de su hijo. Se trata de la señora Fabiola Lalinde, madre de Luis Fernando Lalinde quien fue víctima de desaparición forzada y ejecución extrajudicial en octubre de 1984. Desde la desaparición de Luis Fernando (hace más 30 años), doña Fabiola ha persistido, junto con personas y organismos que defienden los derechos humanos, en el esclarecimiento de lo sucedido con su hijo y en la búsqueda de una justicia. En doña Fabiola ha perdurado un “sentimiento de justicia” que está relacionado con la indignación (“la indignación no se me pasa”, dice ella), una indignación producida por la manipulación y la mentira, algo que la ha llevado a buscar incansablemente (ella se reconoce como una investigadora) un sentido de justicia invocado desde los valores inculcados en su familia y que re representan en el respeto y la verdad. Valga señalar que, en el caso doña Fabiola, el daño moral causado tampoco se limita al hecho puntual de la desaparición y ejecución de su hijo (aunque es el detonante o la raíz del mal causado), sino que se convirtió en un daño permanente o extendido en el tiempo por la manipulación de los hechos que se ha realizado desde instancias oficiales. Al respecto, ella declara que “la versión oficial no coincide con el hecho real, el hecho real lo conocemos las víctimas”. Y es justamente en este sentido que ella reconoce su rol ético y político diciendo: “lo mío es testimonial y está completamente sustentado”. El soporte de esta afirmación no se refiere únicamente al testimonio que ella misma ha estado dispuesta a dar de la desaparición y ejecución de su hijo y de toda la manipulación oficial, sino también en el acto de solidaridad que ella ha tenido con movimientos de víctimas enseñando lo aprendido en el largo trasegar de su caso. Ella dice: “yo todo lo he hecho con base a la solidaridad, esos es lo que me ha salvado [...] a mí me educaron con sentido de solidaridad”; pero hay que añadir que eso es justamente lo que ella reconoce también como lo que la ha ayudado a perseverar: la solidaridad.

Tanto en el caso de doña Fabiola como en el de las mujeres de la comuna 3 de Medellín, se puede evidenciar una desconfianza hacia lo institucional. Ahora bien, es necesario reconocer que la desconfianza hacia las instituciones estatales

es también coextensiva a gran parte de los sectores más marginales de nuestra sociedad, pues hasta cierto punto lo que les ha tocado conocer del Estado no es tanto su protección o su asistencia, sino su carácter coercitivo y represor. Tal desconfianza ha conllevado a dos actitudes: la de ese espíritu militante, en contra de la mentira y la manipulación, que ha demostrado por ejemplo doña Fabiola, y la de un espíritu pasivo o de resignación como el que evidenciamos en los talleres en la comuna 3 en los que, por ejemplo, la mujer que tuvo que soportar la violación de una de sus hijas por parte del Ejército expresó que, ante lo indignante de tal situación, ha tenido que “agacharse y esperar a ver qué pasa” y que no ha recurrido a instancias de la justicia ordinaria para llevar el caso mencionado y tramitar sus derechos en tanto víctima del desplazamiento forzado porque las instituciones oficiales lo único que hacen es “tapar huecos, tapar tanto mal causado”.

Este último testimonio da cuenta no sólo de una actitud de resignación que imperó en las participantes de los talleres, sino también de la falta de escenarios para una formación política que lleve a interpelar tanto las instancias oficiales y no oficiales que han causado tanto daño, como también al conjunto de nuestra sociedad para repudiar tales actos y evitar su repetición. En este sentido, no se trataría únicamente de recuperar la confianza propia de aquellas personas a quienes se les ha causado un daño —de hecho esta fue otra función parcialmente lograda en los talleres, pues las mujeres participantes manifestaron que allí se les dio *importancia*, se les generó un clima de confianza y de reconocimiento de su dolor—, sino recuperar también la confianza en recomponer y tejer nuevos lazos sociales. Cuando a alguien se le ha causado un daño, se puede afectar tanto su fuero interno como la confianza y la capacidad para crear vínculos interpersonales. Para recuperar esa confianza y esa capacidad, la primera medida a seguir consiste en que la sociedad reconozca y “repare” el daño causado, buscando restaurar o “sanear el vínculo social” (Carvajal, 2008, p. 68), y simultáneamente se deben abrir y mantener espacios donde las personas afectadas participen de la justicia, no sólo para obtener el castigo de los perpetradores de sus males, sino también para liberarse o emanciparse de su situación de “víctimas”.

Conclusión

El hecho de enfrentar el pasado y los daños sufridos no es una tarea que sitúe al sujeto por fuera del ámbito político, sino que lo sitúa justamente dentro de una comunidad y una red de significados en donde se gestan diferentes formas de lo político. De este modo, podemos afirmar que el testimonio y la producción de

memoria tienen un uso estratégico, como forma de posicionamiento, como recurso y medio que tienen las personas para acceder a la escena política y conseguir el reconocimiento social del daño padecido. Ese uso estratégico del testimonio y de la producción de memoria no está relacionado únicamente con las políticas estatales o centralizadas de recepción de la memoria –ya sea para efectos de la “verdad”, la justicia, la reparación, la reconciliación, etc.–, sino que también puede tener una pertinencia y una apuesta política desde una dimensión territorial en la cual se hacen relevantes las expresiones locales de la memoria que revitalizan los lugares y las personas y comunidades afectadas, haciendo que estas se empoderen de los procesos sociales tendientes a superar las secuelas de la violencia.

Difícilmente podría aseverarse que el daño producido por la violencia pueda ser reparado completamente para volver a llevar la vida que se traía antes de lo padecido. Pero tampoco podría considerarse inequívocamente que la violencia, tras los traumas que genera, lleva a sumirse en un estado de pasividad absoluta e insuperable. El daño puede resultar irreparable –de ahí la fascinación que suscita aquella pregunta “¿cómo reparar lo irreparable?”–. Sin embargo, cabe la posibilidad de encontrar la voluntad para tratar de reconstruir la tela de los afectos que vincula con los otros y consigo mismo, pues un acto de violencia, pese a su carácter trágico e inexorable, no lleva únicamente a paralizar la vida, sino que también, en un sentido transitivo, puede incitar a una voluntad de reconstrucción o transformación. Tal voluntad surge, en cierta medida, porque el sentimiento de desprecio que involucra el padecimiento de la violencia lleva a activar en sí mismo –y probablemente con el apoyo de otros– la necesidad de recobrar o reclamar la dignidad menoscabada. Es en tal sentido que el escenario académico-investigativo tiene aún el reto de mantener una atención receptiva respecto al testimonio, como medio para abrir la posibilidad de nuevas formas de comprensión dentro del complejo diálogo social sobre el pasado y sus temporalidades, y como medio para crear diversas apuestas analíticas, metodológicas y pedagógicas que se preguntan por los usos, los espacios y las funciones de los testimonios desde diferentes dispositivos políticos y culturales.

Referencias

- Arendt, H. (1992). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.
- Bacci, C., & Oberti, A. (2014). Sobre el testimonio: Una introducción. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 1(1), 5-13.

- Barrera, A. (2015). Los retos del testimonio ante una aporía ética. Publicado por: Grupo de investigación Ley y Violencia de la Universidad de los Andes. Recuperado de: <https://grupoleyviolencia.uniandes.edu.co/Web/documentos/adelaidatestimonio.pdf>
- Benjamin, W. (1995). Tesis sobre filosofía de la historia. *Decursos 1*(1), 27-38.
- Blair, E. (2008). Los testimonios o las narrativas de la(s) memoria(s). *Estudios políticos* (32), 85-115.
- Blanchot, M. (1990). *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Avila.
- Blanchot, M. (2006). *Escritos políticos*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Castillejo, A. (2011). El mito de la palabra que libera. Hacia una política del testimoniar. En: Ramírez, P. (Comp.) *Memorias cátedra abierta: Hernán Henao Delgado (1945-1999)*, (pp. 22-36). Medellín: Instituto de Estudios Regionales Universidad de Antioquia.
- De Gamboa, C., & Herrera, W. (2012). Representar el sufrimiento de las víctimas en conflictos violentos: alcances, obstáculos y perspectivas. *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 14(1), 215-254.
- Grupo de Memoria Histórica. (2013). *¡BASTA YA! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Hirsch, M. (1997). *Family Frames: Photography, Narrative and Postmemory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hirsch, M. (2008). The Generation of Postmemory. *Poetics Today* 29 (1), 103-127.
- Jelín, E. (2014). Las múltiples temporalidades del testimonio: el pasado vivido y sus legados presentes. *Clepsidra 1*(1), 140-163.
- Levinas, E. (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. España: Sigueme.
- Levinas, E. (1993). *Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. España: Pre-Textos.
- Mate, R. (2012). La práctica de la justicia victimal y el valor público del testimonio de las víctimas del terrorismo. *Eguzkilore: Cuaderno del Instituto Vasco de Criminología* (26), 193-200.
- Molina, L. (2016). La dimensión social del perdón y la posibilidad de reinterpretarlo como un proceso de reconciliación con el daño. *Estudios de Filosofía*, (54), 151-176.
- Molina, L., Ramírez, A., Arroyave, O., Piedrahita, I., Vallejo, M., Orrego, C., & Marín, J. (2016). *Taller exploratorio en torno al perdón*. Medellín: Universidad de Antioquia – Vicerrectoría de Investigación, Instituto de Estudios Regionales, Instituto de Filosofía, Fundación Solidaridad y Compromiso.
- Nancy, J. (2001). *La comunidad desobrada*. Madrid: Arena Libros.
- Peris Blanes, J. (2011). Hubo un tiempo no tan lejano... Relatos y estéticas de la memoria e ideología de la reconciliación en España-Jaume Peris. *452 F: revista de teoría de la literatura y literatura comparada*, (4), 35-54.
- Pollak, M. (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. Buenos Aires: Ediciones al Margen.
- Ramírez, L. (2017). Una relación sin poder: alteridad y ética del testimonio en Blanchot. *Estudios de Filosofía* (55), 103-118.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y Narración I*. México, Siglo XIX.
- Sánchez, F. C. (2008). Justicia y crisis moral en Colombia. *Estudios de Derecho*, 65(145), 67-80.
- Sarlo, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vinyes, R. (2010). *La reconciliación como ideología. El País*. Recuperado de: http://elpais.com/diario/2010/08/12/opinion/1281564012_850215.html