

Cómo citar este artículo en Chicago: Ruiz Pulgarín, Yulieth Estefanía y Andrés Alfredo Castrillón Castrillón. "El trabajo de la memoria y el perdón: aproximación a la realidad colombiana desde la filosofía de Paul Ricoeur". *Escritos* 30, no. 65 (2022): 231-248. doi: <http://doi.org/10.18566/escr.v30n65.a04>

Fecha de recepción: 23.11.2021

Fecha de aceptación: 05.05.2022

El trabajo de la memoria y el perdón: aproximación a la realidad colombiana desde la filosofía de Paul Ricoeur

The work of memory and forgiveness: An approach to Colombian
reality from the philosophy of Paul Ricoeur

Yulieth Estefanía Ruiz Pulgarín¹ 
Andrés Alfredo Castrillón Castrillón² 

En la historia, la memoria y el olvido. En la memoria y el olvido, la vida.

Pero escribir la vida es otra historia.

Paul Ricoeur

RESUMEN

La tesis que se propone en este artículo es que, si existe el perdón, este siempre implica el trabajo de la memoria. Para llevar a cabo este propósito y reflexionar sobre las posibilidades del perdón en la realidad colombiana, tomaremos como base los planteamientos del filósofo francés Paul Ricoeur de la memoria, el perdón, la identidad, el sí mismo y la narración. Con Ricoeur, podemos afirmar que en el testimonio de las víctimas se abre el horizonte de la relación entre memoria y perdón porque la reconstrucción de los hechos a través del relato abre una dialéctica entre lo que ha marcado la identidad y las variaciones y proyecciones de dicha identidad. Narrar, además, es una manera de recuperar el *ser capaz* que ha sido vulnerado a través de la falta. Para esto, sin embargo, el testimonio tiene unas condiciones mínimas: que la víctima pueda contar su historia, que haya alguien dispuesto a escuchar y que se pueda recuperar la verdad de los hechos a través de procesos de justicia y reparación. Estas condiciones mínimas nos permitirán analizar, según algunos testimonios de diferentes víctimas, hasta qué punto es factible hablar de perdón en el conflicto armado colombiano. Al final, concluimos que el perdón implica procesos de reparación y justicia, y que solo surge al margen de estos cuando la víctima decide resignificar su pasado doloroso por un ideal ético de felicidad que le permite privilegiar su realización ante la afrenta recibida.

- 1 Licenciada en Filosofía por la Universidad Católica Luis Amigó. Magíster en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Docente del programa de Filosofía en la Universidad Católica Luis Amigó. Pertenece al Grupo de Investigación Filosofía y Teología Crítica de la misma universidad. Esta investigación fue financiada por la Universidad Católica Luis Amigó. Correo electrónico: yulieth.ruizpu@amigo.edu.co
- 2 Magíster en Literatura por la Universidad de Antioquia. Docente y editor de la Universidad Católica Luis Amigó. Líder del Grupo de Investigación Filosofía y Teología Crítica de la misma universidad. Correo electrónico: andres.castrillonca@amigo.edu.co



Palabras clave: Perdón; Memoria; Narración; Conflicto armado; Colombia; Testimonio; Víctima; Ser capaz; Identidad narrativa; Sí mismo

ABSTRACT

The purpose of this article is to develop the thesis that, if forgiveness exists, it always involves the work of memory. To fulfill this purpose and to reflect on the possibilities of forgiveness in the Colombian reality, we will take as a basis for our reflection the approaches of the French philosopher Paul Ricoeur about memory, forgiveness, identity, oneself and narration. Based on Ricoeur's approaches, we can affirm that in the testimony of the victims is the horizon of the relationship between memory and forgiveness, because the reconstruction of past events through narration opens a dialectic between what has marked the identity in the past and the variations and projections of this identity. Additionally, the narration is a way of recovering the capacity for action, which was affected because of the damage that the victim has received. However, the testimony has minimum conditions: that the victim can tell their story, that someone willing to listen to the victim and that the truth of the facts can be recovered through justice and reparation processes. Based on these minimum conditions, we can analyze if it is feasible to speak of forgiveness in the context of the Colombian armed conflict with the help of some victims' testimonies. At the end of the text we conclude that forgiveness implies processes of reparation and justice and that it only emerges apart from these when the victim decides to resignify the painful past following an ethical ideal of happiness that puts personal fulfillment first and not the offense received.

Keywords: Forgiveness; Memory; Narration; Armed Conflict; Colombia; Testimony; Victim; Capable Human Being; Narrative Identity; Oneself.

Introducción

En Colombia, un país atravesado por un conflicto de más de sesenta años, la reconstrucción histórica de los rastros y las huellas de lo que ha pasado ha puesto de manifiesto la importancia que tienen los testimonios en la construcción de una memoria colectiva y ha evidenciado que el testimonio es, quizá, una de las maneras más legítimas y genuinas de evitar una historia oficial que desdibuje el dolor y las experiencias de cada una de las vidas particulares afectadas a lo largo de tantos años de confrontación. Los testimonios permiten restituir los rasgos de cada acontecimiento desde la complejidad que le es propia. Pero, en el testimonio, no solo se hace presente el pasado, sino también las aspiraciones, los dolores, los pensamientos, los anhelos frustrados y hasta las proyecciones futuras de quien relata. El relato humaniza la historia, porque otorga rostro a sus agentes.

Ahora bien, una de las cosas que pueden dejar más perplejo a quien escucha un testimonio es la conjunción a veces incomprensible entre un hecho que es casi inenarrable e irrepresentable y la transparencia con que la persona del relato señala haber afrontado este hecho, y, lo que es más asombroso aún, la serenidad con la que dice que ha perdonado a quien cometió la falta. Las palabras *asombro* y *perplejidad* pueden quedarse cortas frente a este hecho que va más allá de lo meramente racional. La resiliencia es asombrosa y admirable, no hay duda de ello, pero la idea del perdón está más allá de cualquier categoría y calificativo. Es inevitable preguntarse: “¿Cómo es posible?”, “¿Cómo puede perdonar a pesar de eso?”.

Es complejo abordar el perdón, porque, si existe, no es un acto que realmente se pueda condicionar o prescribir a través de un deber ser o un imperativo moral. A pesar del sentido religioso de la noción de *perdón*, no podemos afirmar que quien perdona una falta lo hace directamente por una creencia o mandato. Cuando es real, el perdón no tiene su centro afuera, en las leyes jurídicas o morales, sino en quien perdona. Pareciera que el perdón es un acto inmanente y excepcional. Esto no quiere decir, desde

luego, que el perdón no se correlacione con procesos de justicia y reparación simbólica. Está claro que hay más posibilidades de que surja el perdón allí donde hay confesión, petición de perdón y justicia; pero el carácter complejo y excepcional del perdón reside, precisamente, en que, incluso, en medio de estas circunstancias el perdón puede no darse. A nadie se le puede obligar a perdonar, y, si la víctima realmente no siente que puede perdonar, nada, ni siquiera los valores más supremos de la religión, puede hacer que desaparezca la huella del dolor y el sentimiento negativo hacia su agresor. Ahora bien, más allá de si existe o no el perdón, una cuestión que Paul Ricoeur³ ha abordado, la tesis que nos proponemos desarrollar es que, si hay perdón, este siempre está acompañado de una liberación del recuerdo, es decir, hay una estrecha relación entre el trabajo de la memoria y el perdón. El horizonte de esta relación solo puede comprenderse desde la potencia del testimonio, en que la recuperación del recuerdo en el relato abre una dialéctica entre lo que ha marcado la identidad y las proyecciones y variaciones de dicha identidad. Así, para desarrollar esta tesis, que es el objetivo de este trabajo, abordaremos, primero, la relación que existe entre el testimonio y la memoria; luego, en un segundo momento, analizaremos la manera en que la falta aparece como un obstáculo para esta relación, lo que nos lleva a reivindicar la importancia del trabajo de la memoria y su analogía con el trabajo del duelo. Y, finalmente, plantearemos la manera en que el perdón puede emerger en el horizonte de una memoria feliz y cómo el relato se inscribe en las variaciones del sí mismo que permiten proyectarse hacia el futuro de manera diferente. Para llevar a cabo este objetivo desde la historia concreta de Colombia, apelaremos a algunos testimonios de víctimas del conflicto armado que nos permiten aproximarnos a las dos caras de la cuestión: el perdón logrado y el perdón que no se da.

La relación entre memoria y testimonio

El trabajo de la memoria es siempre difícil de elaborar, sobre todo cuando aquello que se recuerda es un pasado doloroso o el mismo horror de la violencia, que, a veces, es impronunciable e imposible de traducir en palabras. Es más, como afirmaría José Antonio Zamora,⁴ de la mano de Adorno, hay cosas que parecen estar en el ámbito de la “irrepresentabilidad”.⁵ No obstante, es necesario comunicar eso que parece incomunicable, pero siempre apelando al testimonio sin neutralizar ni naturalizar el horror. Es imprescindible el trabajo de la memoria a través de los relatos y las imágenes que nos obligan a indagar lo que pasó y a hacer arqueología del pasado. Es fundamental, como sostendría Zamora, la “huella que

3 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica), 2004.

4 José Antonio Zamora hace un profundo análisis acerca del tipo de imágenes que cumplen genuinamente el deber de la memoria ante eventos marcados por el horror y el exterminio. No toda clase de producciones suscitan por sí solas una memoria crítica, y siempre corremos el riesgo de observar pasivamente las imágenes o producciones testimoniales que, incluso, han sido realizadas por los perpetradores. Por eso, todo trabajo de la memoria requiere una gran responsabilidad por parte tanto de quien lo hace como de quien lo recibe. Solo así se puede comunicar lo incomunicable, como lo exigía el filósofo Theodor Adorno. Aunque esta discusión planteada por Zamora se refiere a un evento muy concreto (los *campos de exterminio*), podemos afirmar que es una discusión muy vigente para analizar la producción de memoria asociada al conflicto armado colombiano, en el cual también hay hechos que son irrepresentables; cf. José Antonio Zamora, “Shoah: Entre el deber de memoria y la prohibición de imágenes”, en *Estética de la memoria*, ed. por Faustino Oncina Coves y María Elena Cantarino Suñer (Valencia: Universidad de Valencia, 2011).

5 Zamora, “Shoah”, 92.

testimonia precisamente la ausencia y la hace representable, que ayuda a pensar lo inimaginable, auxilio imprescindible allí donde se asesina la palabra, donde el pensamiento se retira y claudica ante el horror. Apoyo imprescindible del testimonio”.⁶ Ahora bien, narrar hechos trágicos o dolorosos a modo de testimonio es un acto que está condicionado por múltiples factores, que enunciaremos a continuación.

Por un lado, quien relata se enfrenta a la distancia temporal y a la compleja relación que la memoria tiene con el tiempo. Agustín de Hipona lo advertía bien cuando en *Las confesiones* definía la memoria como un “presente de las cosas pasadas”.⁷ Recordar es traer a la presencia algo que en algún momento se vivió, pero que ya no es. Ricoeur describe el recuerdo, precisamente, como un dato del pasado, como un “no-ahora”.⁸ El recuerdo siempre lleva la marca de lo ausente como algo temporalmente anterior. Esto, sin embargo, no anula el carácter de realidad que acompaña el recuerdo. Todo recuerdo está precedido por una impresión que dejó una huella⁹ en quien recuerda. Este es el carácter sensible que vincula el recuerdo al mundo de la experiencia y que le atribuye a la memoria un carácter veritativo por su conexión con el mundo de los acontecimientos reales. La huella, en un sentido fenomenológico, tiene como base el *ser-afectado* por el acontecimiento del que se da testimonio en el relato.¹⁰ Así, siempre hay algo que ha provocado la huella: un acontecimiento de singularidad irrepetible. El trabajo de la memoria consiste, entonces, en reconocerlo, y el del relato, en representarlo.

Una efectuación “feliz” de la memoria consistiría en la fidelidad de la memoria con los acontecimientos pasados. Para Ricoeur, la memoria es verdadera cuando se presenta por sí misma, y, por ello, hay que separarla y distinguirla, por ejemplo, de la imaginación, pues quien recuerda constantemente corre el riesgo de caer en las trampas de lo imaginario, y, cuando se cae en la “seducción alucinadora de lo imaginario”,¹¹ la distancia con el pasado puede volverse abismal. Romper el lazo con el pasado, con el acontecimiento material que sirvió de sustrato al recuerdo, es dar lugar a lo que Ricoeur denomina un “abuso de la memoria”.

La memoria tiene, entonces, una exigencia de verdad. En oposición a la libertad de lo imaginario, la memoria requiere la restricción del pasado. Por ello, quien elabora el trabajo de la memoria debe procurar recuperar el evento pasado y mantenerse fiel a este. Es bastante evidente, sin embargo, la imposibilidad o, por lo menos las dificultades, de efectuar a plenitud una memoria “feliz”. Por ello, para Ricoeur, todo

6 Zamora, “Shoah”, 97.

7 Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín II: Las confesiones* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1974), 485.

8 Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 56.

9 Nos encontramos de inmediato con la metáfora de la marca en la cera (la impronta) propuesta por Platón en el *Teeteto*; cf. Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, 24. En el caso de una persona que es víctima de la violencia o de la guerra, la marca de lo que pasó puede ser tanto psíquica como física; pero, incluso, las huellas no palpables siempre son el signo o síntoma de lo que pasó, la referencia a un pasado que, en efecto, existió. En este mismo sentido, la interpreta Rosa Elena Belvedresi: “Tales huellas son en verdad los vestigios o restos que el pasado ha dejado tras de sí. [...] La huella es un ‘efecto-signo’ de lo que ya no es. Toda huella es una marca del pasado, tanto se trate de rastros materiales (una pieza, un trozo, identificables aquí y ahora) como de marcas lingüísticas, o simbólicas en general”; cf. Rosa Elena Belvedresi, “La teoría de Ricoeur sobre el reconocimiento: Sus aplicaciones para la memoria y la historia”, *Páginas de Filosofía* 18, n.º 21 (2017): 19, <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jhttps://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jpr10036>.

10 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 93.

11 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 77.

testimonio se erige, por un lado, sobre la promesa de que se restituyen los rasgos del acontecimiento pasado, y, por otro, siempre va acompañado de la petición de ser aceptado: “El testigo pide ser creído. No se limita a decir: ‘Yo estaba allí’; añade: ‘Creedme’. Entonces, la certificación del testimonio solo es completa por la respuesta en eco del que recibe el testimonio y lo acepta: por tanto, el testimonio no solo es certificado, sino acreditado”.¹²

El testimonio promete que el hecho atestiguado es significativo y real. El “aquí” y el “ahora” en que se narra se unen al “allí” del espacio vivido, lo que elimina la referencia absoluta al “aquí” y “ahora” de la experiencia viva y genera, a la vez, una apertura a lo que *ya no es*. Se cumple aquí esa sentencia de Agustín de Hipona en la que definía la memoria como un “presente de las cosas pasadas”,¹³ pues, al recordar, se entrecruzan los tiempos: en el presente, se actualiza el pasado.¹⁴

Por otra parte, para sustentar la verdad de lo que dice, el testigo puede conectar su relato con el de otras vidas y, por eso, puede decir: “Si no me creéis, preguntad a algún otro”.¹⁵ El otro puede respaldar nuestro testimonio. Los relatos se entrecruzan, dialogan entre sí y permiten reconocer un acontecimiento común. No obstante, también es posible que el testimonio del otro, en lugar de respaldar, genere disenso. Esto, sin embargo, no desmerita el valor y la credibilidad del relato. Por el contrario, las relaciones de divergencia que pueden surgir entre diversos testimonios demuestran la imposibilidad de establecer un solo relato dominante, como en el caso del conflicto armado colombiano. Así, los diferentes trabajos investigativos que ha llevado a cabo el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) y los informes que se derivan de estos se oponen a la imposición de una sola versión de los hechos. Las verdades y narraciones de las víctimas permiten cuestionar el relato dominante y ponen de manifiesto que hablar de “la verdad” o de “una verdad” es reducir la complejidad de historias y vidas que se entrelazan en medio de esta guerra. En ese sentido, “al posicionar las verdades y narraciones de las memorias que han sido marginadas, se cuestionan los relatos dominantes y se proponen nuevos discursos, valores, instituciones y puntos de referencia”.¹⁶

Por otra parte, en relación con los obstáculos que implican recordar y relatar, es importante anotar que el testimonio siempre se enfrenta a diversos tipos de olvido, por ejemplo, el olvido propio e individual, que puede estar suscitado por diversas causas, y el colectivo, que puede derivarse de una destrucción de huellas sistemática. No obstante, podemos afirmar con Ricoeur que el olvido no es simplemente la contraparte de la memoria. A través de *La memoria, la historia el olvido* es posible reconocer que la memoria siempre supone el olvido y que, incluso, este aparece como una de sus condiciones. Ni el recuerdo obsesivo ni la memoria

12 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 212.

13 Agustín de Hipona, *Las confesiones*, 485.

14 Las teorías más abiertas sobre el tiempo y la memoria reconocen que en la recuperación del pasado se abren horizontes imprevistos. Tal es el caso, por ejemplo, de Georges Didi-Huberman, que nos permite reconocer que las imágenes de la memoria no se agotan en lo que ya pasó, sino que en ellas confluyen tiempos heterogéneos; cf. Georges Didi-Huberman, *Ante el tiempo: Historia del arte y anacronismo de las imágenes* (Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011), 43. Didi-Huberman, en lugar de emplear el “no ahora” o “el ya no es” de Ricoeur, prefiere hablar de un “más-que-pasado” y un “más-que-presente”. No obstante, en Ricoeur, esta demanda por la fidelidad con el pasado obedece, claramente, a la idea de que es necesario conectar de manera efectiva la huella con aquello que la suscitó.

15 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 212.

16 CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica), *La justicia que demanda memoria: Las víctimas del bloque Calima en el suroccidente colombiano* (Bogotá: CNMH, 2016), 27.

absoluta son formas naturales de la memoria. En el horizonte de una memoria feliz, el olvido adquiere completo sentido, pero no el olvido por destrucción, sino lo que Ricoeur denomina “olvido de reserva”. En efecto, para quien ha vivido un suceso traumático, no es positivo recordar constantemente este evento, hasta el punto de que impida el curso de sus actividades diarias. Obsesionarse con el pasado constituye también un abuso de la memoria, una memoria impedida. Por eso, aunque hay que recuperar la verdad del pasado, es necesario también vivir el presente y proyectarse hacia el futuro. Adquiere así pleno sentido la reivindicación del olvido que hace Marc Augé en relación con la manera en que nos configuramos en el tiempo: “Finalmente, el olvido siempre se conjuga en presente”.¹⁷ Al respecto, Ricoeur añade:

Para retornar al pasado, [Marc Augé] dice, hay que olvidar el presente, como en los estados de posesión. Para reencontrar el presente, hay que suspender los vínculos con el pasado y el futuro, como en los juegos de inversión de roles. Para abrazar el futuro, hay que olvidar el pasado en un gesto de inauguración, de comienzo, de recomienzo, como en los ritos de iniciación.¹⁸

Sin embargo, en procesos de reparación y verdad, la lucha contra el olvido deviene un imperativo. Bien refería Ricoeur que se debe rechazar todo abuso por exceso, pero también todo abuso por defecto. Podemos afirmar que la destrucción de huellas sistemática es una forma de perpetuar la violencia y de mantener a las víctimas en una continua victimización. Las víctimas y sus familias siempre quedan con preguntas que les causa dolor y angustia, por lo que “la falta de sentido y explicaciones desencadenan culpas, vergüenza, sentimientos de humillación y desesperanza”.¹⁹ Así, la lucha contra el olvido deviene también una manera de dignificar a las víctimas, de restaurarles sus derechos y de sacarlas del silencio y el ocultamiento. En el conflicto colombiano, las familias tienen todo el derecho, por ejemplo, de saber qué pasó con su ser querido que se encuentra desaparecido. La “ambigüedad entre la presencia y la ausencia sostenida de un ser querido”²⁰ es otra manera de perpetuar la victimización y la angustia de no comprender qué pasó. En definitiva, en la reconstrucción de la historia del conflicto armado, debemos abogar por la “memoria feliz” de Ricoeur, es decir, aquella que nos pone en contacto con la verdad.

Ahora bien, la autodesignación que se encuentra en la expresión “Yo estaba allí” nos permite reconocer otro de los factores que condicionan el testimonio, esto es, la subjetividad de quien lo expresa. En cada testimonio, se ponen en juego las intenciones, las experiencias y las circunstancias de quien relata. Podríamos afirmar que el testimonio está sujeto a la contingencia del individuo, la cual también está mediada por la relación que se tiene con el objeto del pasado. Como bien lo reconoce Belvedresi, “lo recordado es el resultado de una actitud hacia el pasado en cuanto la construcción de la memoria está atravesada por nuestros posicionamientos en el presente y hacia el futuro”.²¹ Esto, sin embargo, no representa un obstáculo para la restauración del pasado y la existencia del perdón; por el contrario, es una condición necesaria para configurar el pasado en el horizonte del futuro.

17 Marc Augé, *Les formes de l'oubli*, citado en Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 645.

18 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 645.

19 CNMH, *La justicia que demanda memoria*, 31.

20 CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica), *Hasta encontrarlos: El drama de la desaparición forzada en Colombia* (Bogotá: CNMH, 2016), 14.

21 Rosa Elena Belvedresi, “Consideraciones acerca de la memoria, el olvido y el perdón a partir de los aportes de P. Ricoeur”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 32, n.º 2 (2006): 202, http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.11285/pr.11285.pdf.

Definir, a través del trabajo de la memoria, cuáles son los hechos pasados que son atribuibles a uno mismo y diferenciarlos de los hechos que son atribuibles a los allegados y a los otros lejanos es esencial para establecer los límites entre la falta que nos afecta y la definición de la identidad, aunque esta es una cuestión sobre la cual volveremos más adelante. No obstante, debemos añadir que esta autodesignación es determinante en las implicaciones éticas que tiene todo relato. El “yo” atestigua su presencia en toda enunciación, y especialmente en todo testimonio, incluso, cuando quien relata no es la víctima directa. Los deícticos o indicadores del discurso sitúan al enunciadore. Pero esta enunciación del sí en el relato no es neutral. Hay una incesante interpretación de la acción y de sí mismo, la cual es, precisamente, la que conduce, como afirma Ricoeur, a la búsqueda de “la adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas”.²² Así, nos interesa, precisamente, la manera en que la relación con el hecho u objeto pasado determina los testimonios de las víctimas del conflicto armado en Colombia.

Las preguntas que surgen en este punto son estas: ¿qué sucede cuando hay una falta o afrenta que afecta la relación con el pasado?, ¿cómo interfiere la falta con el trabajo de la memoria y con la configuración que hacemos de nosotros mismos en el relato? El trabajo de la memoria se encuentra con múltiples obstáculos cuando el hecho pasado es doloroso y traumático o cuando el objeto del recuerdo se ha perdido, como sucede en la pérdida mortal de un ser querido o en la desaparición de un ser amado. A veces, la respuesta frente a este tipo de circunstancias es la memoria impedida o, simplemente, el olvido. En ambos casos, el perdón no es posible. Como bien lo plantea Ricoeur, no hay tal cosa como un olvido feliz. Perdonar no es olvidar, y solo se puede hablar de perdón, si lo hay, cuando se trata directamente con el pasado. Así, la reconciliación con el pasado presupone un trabajo de duelo que, para Ricoeur, es un camino obligado para el trabajo del recuerdo. Por ello, es necesario analizar en detalle la manera en que se relacionan el trabajo de la memoria y el trabajo del duelo en la reconciliación con el pasado; pero para esto es necesario establecer antes de qué forma la falta afecta el sí mismo y determina la relación que la víctima tiene con el pasado.

El trabajo de la memoria frente a lo que es “imperdonable”

Con la fenomenología del hombre capaz o del *ser capaz*, Ricoeur ha puesto de manifiesto que la acción humana está mediada por proyectos, intenciones y motivos, pero también por causas externas que de igual manera determinan la constitución del sí. Estas dos formas de mediación (de la motivación y de las causas) aparecen en *Del texto a la acción* como una manera de conciliar el problema de la libertad y de la necesidad, y de resolver la dicotomía entre la comprensión y la explicación, que es, a su vez, análogo al de la motivación y el régimen de la causalidad.²³ Con Ricoeur, podemos afirmar que hay una serie de condiciones en las cuales una acción se inserta en el mundo. El *ser capaz* es histórico, temporal, finito y determinado por las contingencias del mundo en que se sitúa. Así lo expresó Ricoeur en su discurso de 2004 al recibir el Premio Kluge:

22 Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro* (Madrid: Siglo XXI 2006), 185.

23 Paul Ricoeur, *Del texto a la acción* (México: Fondo de Cultura Económica, 2002), 159.

El cambio, que es un aspecto de la identidad –de las ideas y de las cosas– reviste en el nivel humano un aspecto dramático, que es el de la historia personal enredada en las innumerables historias de nuestros compañeros de existencia. La identidad personal está marcada por una temporalidad que podemos denominar constitutiva. La persona es su historia.²⁴

El ser humano está mediado por sus relaciones con el mundo y por sus condiciones inmanentes, pero también es un ser de capacidades. Ricoeur nos habla de tres capacidades esenciales: *decir, actuar y contar*. Estas capacidades nos permiten comprender que el ser humano no es solo un ser determinado, sino que también es un agente de acciones con las cuales hace una “*intervención intencional* en el mundo”.²⁵ El ser humano es, por tanto, agente y paciente de las acciones en el mundo. Como agente, es un ser responsable de sus actos, un ser capaz de introducir cambios en el mundo propio y en el de los otros; como paciente, es un ser mediado y un ser que padece, lo que puede ser una virtud, pero también aquello que devela “la vulnerabilidad de la condición humana”.²⁶

Esta doble cualidad del ser humano, como agente y paciente, nos permite comprender, por un lado, la fragilidad con la que puede estar a merced de fuerzas externas, como es el caso de la víctima que padece una falta cometida por otro; también sitúa al ser humano como un sujeto responsable al que se le puede imputar la falta, en el caso del victimario, o como aquel que puede poner fin a su sufrimiento transitando de la condición de paciente a la de agente, como cuando las víctimas emprenden iniciativas contra la violencia o se proyectan diferente hacia el futuro, pese a sus trágicas circunstancias.

Las víctimas en el conflicto colombiano, o bien directas, o bien indirectas, se encuentran en esta condición de pacientes.²⁷ La violencia asalta sus vidas repentina e inexplicablemente sin que puedan controlar las consecuencias de algo que es completamente ajeno a sus proyectos de vida. Así, la falta aparece como una situación límite que tiene consecuencias impredecibles e indefinidas para quien la padece. En un conflicto armado en el que se han roto todos los vínculos humanos, degradando la vida a través de prácticas atroces como las masacres, las torturas, las violaciones y demás acciones que son casi inimaginables desde una perspectiva externa, la falta aparece como lo injustificable, un exceso de lo no válido, frente a lo cual a veces no es posible alcanzar a describir cuáles son todas las normas transgredidas.²⁸ Esta clase de faltas anulan las actividades esenciales del *ser capaz*: aniquilan la acción y silencian la palabra.

Quien sufre la falta no tiene palabras para calificarla. Su acción ha sido anulada, no solo por la violencia que padece, sino también porque la humillación de lo vivido genera una ruptura en su vida que pone en

24 Paul Ricoeur, *Volverse capaz, ser reconocido* (México: Centre Culturel et de Coopération de Mexico, 2005), 1.

25 Ricoeur, *Del texto a la acción*, 159.

26 Ricoeur, *Volverse capaz*, 1.

27 Nos referimos, en particular, a aquellas víctimas que no son actores directos del conflicto y que en su estado de indefensión han padecido la violencia y humillación por parte de actores armados (guerrillas, paramilitares, grupos criminales y fuerza pública). Podríamos decir que se trata de aquellos, cuyos proyectos de vida han sido truncados por razones que no pueden explicar ni comprender. Los actores armados, desde luego, son agentes y, a la vez, pacientes, e, incluso, víctimas (como sucede con aquellos que siendo niños fueron reclutados obligatoriamente); pero, en este caso, nos centramos en aquellos que no son agentes de la guerra y que no se afilian a un bando específico, aunque tienen que sufrir las consecuencias del conflicto.

28 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 592.

crisis su identidad como ser actuante. Podemos decir que las acciones espontáneas con las que la víctima intervenía en el mundo de manera intencional son reemplazadas por acciones condicionadas por la misma situación de violencia, como sucede en una situación de desplazamiento. Este ha sido el drama de los habitantes de diversas regiones de Colombia afectadas por la violencia, quienes han tenido que alejarse de su tierra en contra de sus deseos. Tal es el caso, por ejemplo, de los habitantes de El Salado. La masacre perpetrada por los paramilitares en 2000, la cual es considerada una de las más terribles y atroces del conflicto armado colombiano, provocó el desplazamiento masivo de los habitantes de este corregimiento, y la mayoría de ellos siguen sin regresar.²⁹ El poema “Mi viejo Salado”, que aparece en el álbum *Las voces de El Salado*, y que pertenece a una de las habitantes del corregimiento, pone de manifiesto que el abandono de la tierra por la violencia es contrario a los deseos reales de las personas y que el desplazado vive con un profundo sentimiento de desarraigo y de añoranza por regresar a su tierra:

Cómo te recuerdo mi viejo Salado,
pueblito querido donde un día nací.
Tengo tu panorama en mi mente grabado
y aquellos atardeceres que me hacían feliz.
Las noches de luna me hacían soñar [...].
Testigo de las travesuras de mi niñez,
en tu suelo arenoso dejé mis huellas pintadas.
Como crecen tus montañas, me viste crecer.
Por ti aprendí a querer cuando me enamoraba.
Alejada de ti me mata la nostalgia.
Bajo tu cielo estrellado quería envejecer.
Un caso inesperado, la vida nos cambia
y se abandona el pueblo que nos vio nacer [...] Con toda la nostalgia y sentimiento
que me producen diez años de ausencia
del rincón más querido
donde vi por primera vez la luz del sol.³⁰

Con los versos “bajo el cielo estrellado quería envejecer” y “*Un caso inesperado, la vida nos cambia / y se abandona el pueblo que nos vio nacer*”, podemos reconocer cómo se ha truncado todo un proyecto de vida súbitamente. El desplazado ya no es completamente dueño de su futuro inmediato, porque de manera forzosa tiene que abandonar el territorio donde ha formado su identidad, y ahora debe dirigirse hacia rumbos desconocidos y lugares extraños. Tiene que empezar a construir su vida en otro lugar, pero no porque así lo

29 De acuerdo con el CNMH, en la región de los Montes de María, donde está ubicado El Salado, se perpetraron por lo menos 42 masacres que dejaron hasta 354 víctimas mortales. Particularmente, en El Salado, entre el 16 y el 21 de febrero de 2000, se perpetró, a manos de paramilitares, una masacre que todavía hoy sigue siendo indescriptible por toda la sevicia con que se llevó a cabo, como relatan muchas de las víctimas. Los testigos afirman que fueron más de 100 víctimas mortales y la Fiscalía General de la Nación reconoció este número apenas en 2008. Para el momento en que se publicó *Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*, diez años después de los hechos, tan solo habían regresado 730, de las 7000 personas que habitaban este corregimiento; cf. CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad* (Bogotá: CNMH, 2013), <https://www.centrodehistoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/>.

30 CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica), “Las voces de El Salado”, <https://centrodehistoriahistorica.gov.co/podcasts/las-vozes-del-salado/>.

quiso, sino por las acciones de otros. En muchos casos, además, la persona en situación de desplazamiento no llega a asentarse en otro lugar y su sentimiento de desarraigo es permanente. Así, se cumple lo que planteaba Ricoeur cuando hablaba de “lo irreparable en cuanto a los efectos, lo imprescriptible en cuanto a la justicia penal, lo imperdonable en cuanto al juicio moral”.³¹ Esta clase de faltas exceden los límites de lo que es comprensible y justificable, porque que disminuyen al *ser capaz* al arrebatarle su condición de ser actuante. En estas circunstancias, la falta resulta imperdonable para quien la padece.

Una de las consecuencias de la disminución de las capacidades esenciales del ser humano a causa de la violencia es, justamente, la imposibilidad de llevar a cabo una “memoria feliz”, porque la relación con el pasado es dolorosa, y esa relación puede afectar la manera en que se hace presente el pasado, es decir, la falta, en tanto reduce la acción, puede dar lugar a lo que Ricoeur denominó *memoria impedida* o memoria enferma.

En muchas ocasiones, el trauma y el dolor del acontecimiento pasado es tan profundo que pareciera que el olvido es la única respuesta posible ante lo que es imperdonable. Se refleja, así, una incapacidad para tratar con el pasado e, incluso, para enunciarlo. En este caso, no hablamos de un olvido de reserva, el que es provechoso para la memoria, sino de un olvido que sirve como un mecanismo de defensa o respuesta. En palabras de Belvedresi:

Vemos así una variante del olvido, ya no como un componente activo de la memoria ejercida; sino siendo funcional a la preservación del yo, en los casos en los que los individuos o las comunidades se enfrentan al riesgo de su disolución como sujetos. Así, puede afirmarse que esta forma de olvido viene a estar de manera ilegítima en lugar del perdón, y señala más que una reconciliación con el pasado, la incapacidad para tratar adecuadamente con él.³²

Si bien el recuerdo no garantiza el perdón, el olvido tampoco lo sustituye. El olvido como huida, si es que hay un olvido voluntario, no representa una liberación frente a la falta ni una recuperación del *ser capaz*. En realidad, no hay una genuina recuperación del yo, porque la víctima sigue en su estado de paciente. La huella del pasado sigue apareciendo como síntoma de lo que ocurrió y solo la liberación del recuerdo puede abrir la posibilidad de resignificarlo.

Ahora bien, en el ámbito de la historia colombiana, no suele aparecer en los testimonios de las víctimas un deseo de olvidar. Por el contrario, la mayoría de ellas reclaman la verdad de lo que pasó. Sin embargo, esta es una demanda que, en muchas ocasiones, no es atendida.³³ Las víctimas se enfrentan todo el tiempo con la impunidad y la destrucción de huellas. En diversos testimonios se encuentra la demanda de la verdad de lo que pasó para poder perdonar y superar el pasado doloroso. Esta demanda es evidente en una de las habitantes de El Salado:

No es tan fácil de decir yo voy a perdonar a mi enemigo. No, no es tan fácil, pero sí sabemos que tenemos que hacerlo. No será ahora, porque todavía no se puede. Porque hasta que no haya una verdad, una verdad

31 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 593.

32 Belvedresi, “Consideraciones acerca de la memoria”, 207.

33 Este reclamo a causa de la impunidad y falta de justicia aparece con preponderancia en los relatos de víctimas de hechos perpetrados por paramilitares o fuerzas estatales.

que se aclare todo lo que aquí sucedió, (quiénes fueron los responsables, todos los que participaron) no se puede tener perdón.³⁴

La verdad y la justicia aparecen, así, como condiciones para el perdón. Esta es la misma exigencia que hace Celina Mendoza de Umaña, madre del abogado Eduardo Umaña, cuando, pensando en su hijo asesinado, se pregunta: “¿Y yo a quién perdono si su caso aún está impune?”. Para ella, “no se perdona a quien no se conoce”.³⁵

Hay casos excepcionales en los que la posibilidad del perdón surge al margen de los procesos de justicia y reparación. Está, por ejemplo, el trabajo que ha llevado a cabo la Asociación Caminos de Esperanza-Madres de la Candelaria, que tiene como premisa que el perdón y la reconciliación son sanadores. Bajo esta, muchas mujeres han trabajado incansablemente por saber qué pasó con sus seres queridos e, incluso, han llevado a cabo prácticas de reconciliación con victimarios. Una de estas prácticas ha consistido en visitar victimarios en las cárceles. Es admirable la manera en que han podido confrontarse con aquellos que podrían ser los autores de la desaparición o el asesinato de sus seres queridos. Así lo relata Dolores Londoño:

Cuando [...] fuimos la primera vez a Bellavista a hablar con desmovilizados, llegué mal ese día allá a la cárcel, porque yo pensaba que todo el que estaba hablando allá tenía que ver con lo que les sucedió a mis hijos, porque yo todavía a esta hora no sé qué fue lo que les pasó, pero entonces yo decía “de pronto uno de esos fue los que mató a mi hijo y me lo desapareció y nosotras aquí de bobas”. Pero no, apenas comencé a oír historias y a que ellos contaran también la vida de ellos, qué había sido la vida de ellos, comenzó a sanarme un poquitico mi corazón. Y me dio por adoptar tres hijos, a esos tres hijos colocarles el nombre de mis hijos.³⁶

Aunque Dolores Londoño sigue sin saber toda la verdad acerca de lo que les sucedió a sus hijos, este trabajo con los victimarios tiene como premisa que la verdad es la base de la reconciliación. Así, lo devela Teresita Gaviria, fundadora de la Asociación Caminos de Esperanza:

Todo esto es una metodología que nosotras nos inventamos para subsanar un poquito el dolor de la otra y llenar el otro de confianza. Cuando yo le doy confianza al exparamilitar, él va soltando todo. Gracias a Dios, hoy tenemos 110 personas recuperadas [...] Entonces mire la reconciliación hasta donde nos ha llegado.³⁷

Aquí se cumple lo que señalaba Ricoeur cuando separaba el ámbito jurídico, que no es negociable, del ámbito del perdón. No es lo mismo lo imprescriptible y lo imperdonable, pues la gracia del perdón no sustituye la justicia. Así, mientras que la amnistía es para Ricoeur una “forma constitucional del olvido”,³⁸

34 CNMH, “Las voces de El Salado”.

35 CNMH, *Ojalá nos alcance la vida*, 69.

36 CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica), “Mujeres en la resistencia”, https://www.youtube.com/watch?v=VBkOGmE4Bgc&ab_channel=CentroNacionaldeMemoriaHist%C3%B3rica.

37 CNMH, “Mujeres en la resistencia”.

38 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 625

la altura y excepcionalidad del perdón consiste en que es incondicional. El perdón “se dirige siempre a lo imperdonable o no es. Es incondicional, sin excepción ni restricción”.³⁹

Más allá de la pregunta de si el perdón es siempre incondicional y de si realmente puede haber perdón al margen de la justicia, sí pareciera que el perdón requiere una “memoria feliz”, es decir, el reconocimiento de lo que pasó y del culpable. Antes hablábamos de la responsabilidad del *ser capaz* como agente de la acción. Pues bien, la existencia de la falta, ejercida por alguien como agente de la acción, conduce inevitablemente a la cuestión acerca de la imputabilidad de los actos. Parece que, de surgir el perdón, solo puede darse cuando primero se acusa a alguien: *el hombre capaz*. En ese sentido, los reclamos tanto de la habitante de El Salado como de Celina Mendoza apuntan a que es necesario darle un nombre y rostro al victimario. No hay perdón si no hay a quien perdonar. Por eso, Teresita y Dolores hablan de sanar “un poquito” los corazones. Mientras no se respondan las preguntas que se refieren al pasado, difícilmente podrá hablarse de “perdonar lo imperdonable”. Tanto el olvido individual como el colectivo interfieren con el proceso del perdón, porque no les permite a las víctimas recuperar la verdad del pasado. Podemos afirmar, entonces, que, aunque la verdad no presupone el perdón, el perdón sí presupone el trabajo de la memoria y la recuperación de la verdad.

¿Pero por qué es tan importante recordar? Podemos afirmar que solo podemos tramitar el pasado cuando lo hemos recuperado, es decir, el trabajo de la memoria se conecta con el trabajo del duelo. Bien decía Ricoeur que el recuerdo “no se refiere solo al tiempo: exige también tiempo, un tiempo de duelo”.⁴⁰ Así, el reconocimiento del pasado implica una difícil tarea: afrontarlo.

Ser víctima de la violencia siempre supone pasar por una pérdida que puede ser física, material, simbólica o espiritual. Recordar implica, en gran medida, enfrentar la pérdida, reconocer que hay algo del pasado que no se encuentra en el presente. A veces el *ser capaz*, ya tan vulnerado, prefiere no enfrentarse a la pérdida y elude el recuerdo o la búsqueda de la verdad. Así es como puede agudizarse la disminución del sentimiento de sí porque prevalece el sentimiento del vínculo con aquello perdido. Es aquí donde el trabajo del duelo resulta fundamental. Frente al objeto perdido pueden existir múltiples expectativas e ideales que impiden aceptar la pérdida. El trabajo del duelo, que para todos no es igual, consiste en transformar el vínculo que nos une a ese objeto perdido y aceptar que no está. Se trata de una “prueba de realidad”. El trabajo del duelo deviene, así, un camino obligado del trabajo del recuerdo, porque solo el recuerdo liberado puede abrir el horizonte de la memoria feliz: “El trabajo del duelo es el costo del trabajo del recuerdo; pero el trabajo del recuerdo es el beneficio del trabajo del duelo”.⁴¹

En tanto conduce al reconocimiento de la pérdida, de lo que *ya no es*, el trabajo del duelo permite a la víctima reconciliarse con el pasado, porque, además de recuperar el pasado, también la sitúa en el presente y le permite proyectarse hacia el futuro: “El trabajo del duelo separa definitivamente el pasado del presente y da paso al futuro. El trabajo de memoria alcanzaría su objetivo si la reconstrucción del pasado lograra suscitar una especie de resurrección del pasado”.⁴²

39 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 597.

40 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 102.

41 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 100.

42 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 639.

Ahora bien, si el trabajo del recuerdo presupone el trabajo del duelo, podemos afirmar que el testimonio es donde mejor se expresa esta relación. En la enunciación del sí mismo que supone todo testimonio, el *ser capaz* recupera su condición como ser actuante a través del “poder contar”. Así, es necesario aproximarnos a la manera en que el relato introduce las variaciones del sí mismo, y, quizá, a partir de esto podamos identificar otras condiciones que podrían posibilitar el perdón.

Las variaciones del sí mismo en el testimonio: una manera de reconciliarse con el pasado

Los impactos y daños causados por el conflicto armado colombiano son inconmensurables. La idea de la disminución o aniquilación del *ser capaz* nos ofrece una aproximación a la manera en que se han truncado proyectos de vida, pero solo a través de los testimonios es posible reconocer el significado que ha tenido este conflicto para cada vida truncada. Por eso, el testimonio ha sido y seguirá siendo fundamental para conocer una realidad que se pierde entre el ruido mediático que existe en torno a la violencia, pero que no es productivo ni reflexivo. El drama de cada vida afectada se pierde diariamente entre los hechos noticiosos, en los que se anula la singularidad de cada acontecimiento y se cumple algo semejante a lo que denunciaba Zamora cuando señalaba la manera en que la industria cultural tiende a reemplazar el silencio con la ilusión de una “comunicabilidad universal”.⁴³ El silencio y el olvido ocultan las huellas del pasado, pero el ruido mediático, fruto del espectáculo y del monocultivo informativo, reduce la reflexión en torno al pasado violento y fomenta receptores cada vez más acrílicos que “prefieren el *kick* mediático a verse arrollados existencialmente por lo que escapa a la comunicabilidad”.⁴⁴ En Colombia, la violencia se enuncia en múltiples escenarios, pero no todos propician una reflexión y alteridad con las víctimas; por el contrario, pareciera que este ruido mediático contribuye a la naturalización de la violencia.

El testimonio, en cambio, propicia otras formas de relacionarse con los acontecimientos, porque permite darle un rostro a aquellos que, a veces, solo aparecen en cifras. A través del testimonio, además, se restituyen los rasgos de cada acontecimiento, incluso, aquellos más terribles, que, de otra forma, no podríamos siquiera dimensionar:

Las víctimas directas de la violencia en Colombia, así como sus familiares, amistades, vecindades y comunidades han experimentado situaciones de horror extremo en condiciones de enorme indefensión y humillación [...] Los testimonios escuchados por el GMH [Grupo de Memoria Histórica] ilustran la crueldad con la que actuaron los grupos armados y la sevicia con que cometieron los actos, así como su clara intención de sembrar el terror, instaurar el miedo, subyugar a la población y controlar los territorios.⁴⁵

El testimonio es anterior al archivo y la riqueza que ofrece para el trabajo de la memoria está, precisamente, en que nos interpela y nos lleva a pensar sobre nuestra responsabilidad ética frente al conflicto. Por

43 Zamora, “Shoah”, 92.

44 Zamora, “Shoah”, 92.

45 CNMH, *¡Basta ya! Colombia*, 259.

ello, el testimonio, a diferencia de las instituciones jurídicas, es una “institución natural dialógica”,⁴⁶ que, podríamos decir, no se dirige solo al historiador, sino también a nosotros.

Ahora bien, aunque reivindicamos la importancia del testimonio contra el silencio del olvido y la superficialidad de lo mediático, lo que nos lleva a reconocer su necesaria articulación con la historia,⁴⁷ no nos vamos a detener en cómo nos interpela, sino en la manera en que ayuda a recuperar al *ser capaz* en la narración.

Cuando se trata de una experiencia dolorosa, de algo que está más allá de lo decible, se marca significativamente la identidad; pero, si esta fuera invariable y quedara absolutamente determinada por la huella del pasado, estos hechos dolorosos condenarían para siempre a la víctima y la reducirían a su condición de ser paciente o sufriente. Asimismo, tampoco habría lugar para el perdón. No obstante, Ricoeur plantea que la ecuación desigual entre la falta y el perdón se da, precisamente, “en el corazón mismo de la ipseidad”,⁴⁸ es decir, el perdón acontece allí donde se introduce la variación en la identidad.

Con la dialéctica entre la mismidad y la ipseidad, Ricoeur nos permite comprender que el *ser capaz* es un ser en proyecto, que se mueve entre el mantenimiento de sí y la apertura al cambio; necesita afirmarse y mantenerse a pesar del cambio y de sus vicisitudes. En otras palabras, debe hacerse garante de una mismidad en el tiempo;⁴⁹ no obstante, esta identidad nunca es ni puede ser sustancia acabada. Por el contrario, el *ser capaz* se mueve siempre en una dialéctica de la continuidad y la discontinuidad, de la posesión y el desposeimiento, de la afirmación del sí y del oscurecimiento del sí.⁵⁰ En definitiva, la identidad es dinámica, y el ámbito en que esto se pone de manifiesto es justamente el de la narración.

El testimonio se inscribe en el ámbito de la narración porque siempre implica un relato. Para recuperar lo que pasó, el testigo no solo debe elaborar el trabajo de la memoria, sino que, a la vez, debe hilar una trama y establecer una serie de conexiones entre cada uno de los sucesos que aparecen en el relato. La conexión entre los diversos elementos debe ser cuidadosa, porque estos deben estar articulados de manera que sirvan para revelar ese acontecimiento pasado que está en el centro del relato. De cierta manera, sin importar cuántas discontinuidades se presenten en el discurso, el testigo procura establecer una cadena coherente de hechos, la cual, a veces, está implícitamente regida por las leyes de la sucesividad y causalidad. Con ello, el relato permite dar orden al pasado, y, en ese proceso de ordenación, se comprenden muchas cosas que siempre habían generado interrogantes, pero que solo se hicieron

46 Esteban Lythgoe, “El desarrollo del concepto de testimonio de Paul Ricoeur”, *Eidos*, n.º 9 (2008): 55. <http://www.scielo.org.co/pdf/eidos/n9/n9a03.pdf>.

47 En palabras de Ricoeur, “el testimonio transmite a la historia la energía de la memoria declarativa”; cf. Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 637. Así, el testimonio conecta a la historia directamente con el pasado, y a través de los testimonios de cada una de las víctimas, se puede construir una historia de los acontecimientos que haga justicia a la verdad y no a los intereses particulares de algunos.

48 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 586.

49 Francisco Samuel Naishtat, “Del Ipse existencial al Ipse narrativo: Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n.º 38 (2007): 113. <https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn38a04>

50 Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 171.

evidentes cuando se intentaron expresar para otro.⁵¹ Podemos deducir, a partir de la intencionalidad con la que se debe articular la narración, que hay una recuperación de la acción. El lenguaje se inscribe en el plano mismo de la acción,⁵² y, en este caso, la acción recuperada es el *poder contar*.

Contar es abrir la esfera de la identidad narrativa, porque en el relato sobre nuestras vidas somos narradores, personajes y autores. Narrar acontecimientos de la propia vida implica reconocer la manera en que esta se realiza en medio de discontinuidades, proyectos, ideales y contradicciones. Pero la narración no tiene solo un carácter referencial; siempre hay una reflexividad que acompaña la enunciación del sí mismo. En esa medida, el relato no solo integra los acontecimientos pasados, sino también la interpretación de los hechos y de la propia identidad.

Para Ricoeur, una de las conquistas más importantes de la teoría de la enunciación consiste, precisamente, en reconocer que, en la enunciación, se pone de manifiesto, “junto con los enunciadores de carne y hueso, *su* experiencia del mundo, *su* perspectiva del mundo que *ninguna* otra puede sustituir”.⁵³ En todo testimonio, la autodesignación también está mediada por la interpretación, por lo que consignar acontecimientos de la vida propia en lo narrativo implica también interpretarlos. Además, interpretar supone no juzgar los hechos solo como personaje, sino también como autor de la unidad narrativa de la vida, lo que lleva a organizar la vida tanto retrospectiva como prospectivamente. Se abre la posibilidad de introducir variaciones en la identidad narrativa:

La puesta en relato marca una bifurcación en la identidad misma —que ya no es solo la del yo mismo— y en la identidad del sí, que integra el cambio como peripecia. Entonces podemos hablar de una identidad narrativa: la de la intriga del relato que permanece inacabado y abierto a la posibilidad de contar de otro modo y de dejarse contar por los otros.⁵⁴

Podemos afirmar que la narración contribuye al examen de uno mismo y nos lleva a revisar el significado que otorgamos a los hechos pasados. Por eso, Ricoeur⁵⁵ refería que la narración siempre se mueve entre describir y prescribir. El relato libera el recuerdo y, a la vez, genera distancia con los hechos pasados, porque se reconocen como tal, es decir, como hechos que se vivieron en otro tiempo. Aunque estos hechos no pueden modificarse, sí es posible desligarlos del ser que somos en presente. Así, deviene la posibilidad de resignificar el pasado para abrir horizontes hacia el futuro:

Entre los hechos narrados en un tiempo pasado, existen proyectos, esperas, anticipaciones, mediante los cuales los protagonistas del relato son orientados hacia su futuro mortal [...] En otras palabras, el relato narra también el cuidado. En un sentido, solo narra el cuidado. Por eso, no es absurdo hablar de la unidad

51 Por eso, Ricoeur nos recuerda que toda enunciación “es igual a interlocución”; cf. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 22. En efecto, el testimonio se dirige a otro, y, con esa función apelativa del discurso, se busca que el otro crea en la verdad del relato.

52 Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 21.

53 Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 28.

54 Ricoeur, *Volverse capaz*, 2.

55 Ricoeur, *Sí mismo como otro*.

narrativa de una vida, bajo el signo de relatos que enseñan a articular narrativamente retrospectión y prospección.⁵⁶

Por tanto, el testimonio tiene profundas implicaciones éticas. No podemos afirmar, desde luego, que la comprensión y resignificación del pasado son absolutas. Es muy probable que el hecho pasado siempre sea doloroso. No obstante, es claro que en la narración se recupera la acción que es propia del *ser capaz*.

Decíamos que, cuando no hay trabajo del duelo, se disminuye el sentimiento de sí. A través del relato, que siempre presupone el trabajo del duelo, se recupera este sentimiento de sí, porque se comprende que hay una diferencia entre el personaje del relato y su narrador. Así, en la unidad narrativa, la víctima se reconoce como ser sufriente, pero también como actuante, lo que le lleva a comprender las variaciones de su propia identidad. En palabras de Naishtat:

Cada *sí mismo* está llamado a replantear su concordancia narrativa como persona. Esta concordancia se sitúa entre el polo de la mismidad (aquello que nos hace idénticos o semejantes en el tiempo y cuya figura es el carácter y la memoria) y aquello que no asume una forma de mismidad y cuya figura es la promesa.⁵⁷

En este reconocimiento de la variación de la propia identidad, de las discontinuidades de la propia vida, el ser sufriente se reconoce también como un ser en proyecto que puede proyectarse diferente. La víctima puede decir: “Ese hecho me marcó y me seguirá marcando, pero, aunque ese que vivió tal acontecimiento fui yo, al mismo tiempo es otro”.

Ahora bien, ¿cómo se inscribe todo esto en la posibilidad del perdón? Por un lado, podemos afirmar que, en la narración de los hechos, la víctima puede reconocerse como otro respecto del ser sufriente que fue en su condición de víctima, pues, en la narración, se reconoce como agente de la acción. Esto genera la apertura que era necesaria para resignificar el pasado con miras al futuro. Si seguimos la relación entre el sí mismo y la intencionalidad ética que Ricoeur establece,⁵⁸ no sería descabellado afirmar que, en la proyección hacia el futuro, la víctima sigue el objetivo ético de felicidad y que decide perdonar, no tanto como un gesto para el otro, sino para sí mismo y para el mantenimiento de sí como un *ser capaz*.

Por otro lado, a partir de la imputabilidad que corresponde al *ser capaz*, Ricoeur señala que el perdón puede surgir a pesar de la profundidad de la falta cuando se desata y desliga a los agentes de su acto, es decir, cuando se supone que, incluso, el culpable es capaz de empezar de nuevo y que también puede ser otro con respecto al que cometió los actos que afectaron a la víctima: “El mismo, diría yo, pero potencialmente otro, aunque no otro distinto”.⁵⁹ No se cree ciegamente en que el culpable ha cambiado; pero la víctima, al reconocer las variaciones de su propia identidad, puede esperar lo mismo en el culpable. Es, como propondría Ricoeur, “un crédito otorgado a los recursos de regeneración del sí”.⁶⁰

56 Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 165.

57 Naishtat, “Del Ipse existencial al Ipse narrativo”, 19.

58 Ricoeur, *Sí mismo como otro*.

59 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 628.

60 Ricoeur, *Memoria, historia, olvido*, 628.

El testimonio de Dolores Londoño, una de las madres de la Candelaria, cuyas palabras reproducíamos anteriormente, parece develar que sí es necesario ver diferente al victimario. Ella señala que, cuando empezó a oír las historias de los victimarios, a ver otras facetas de sus vidas, algo cambió en su corazón. Es, como señalaría, Ricoeur, el reconocimiento de que el victimario vale más que sus actos, que su identidad también es variable. Así, el perdón deviene en esta segunda perspectiva un “acto de fe”, una promesa de la ipseidad que nos dice que la identidad no es invariable y que no solo la víctima puede transformar su condición, sino que también el victimario puede llegar a ser otro. Pero esto, finalmente, requiere el trabajo de la memoria y de la reconstrucción de la verdad.

Conclusiones

Para que el perdón emerja como una posibilidad para las víctimas del conflicto armado colombiano, es necesario que toda práctica de reparación simbólica genere espacios de apertura y escucha en los que las víctimas se sientan confiadas y seguras para dar curso a sus testimonios. La construcción de memoria histórica debe integrar a las víctimas desde la auténtica escucha, la confianza y la garantía de su seguridad. Solo así las víctimas tendrán el valor para decir “Yo estaba allí” y establecer la atestación de sí mismas. Por otra parte, en lo que se refiere a la imputabilidad del *ser capaz*, para que de verdad se pueda desligar y desatar a los victimarios de sus actos, liberando al agente de su acción, es necesario que antes exista a quién imputar los actos. En Colombia, en muchos casos, no hay un rostro o nombre al cual perdonar, como lo demuestran los testimonios de las víctimas. La impunidad en la que aún siguen muchos casos imposibilita el perdón, porque las víctimas ni siquiera conocen la verdad de los hechos, lo que dificulta un trabajo de duelo. Mientras persista la impunidad, solo podemos hablar del perdón en un sentido hipotético, como promesa de la ipseidad. Si existe el perdón en estas circunstancias, solo puede devenir un acto de liberación y resignificación por parte de las víctimas y una manera de seguir el ideal ético de vida buena. Así, queda entonces abierta la pregunta de si realmente puede haber un perdón incondicional o si el perdón contemplado así no es más que “un acto de fe”.

Bibliografía

- Agustín de Hipona. *Obras de San Agustín II: Las confesiones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristiano, 1974.
- Belvedresi, Rosa Elena. “Consideraciones acerca de la memoria, el olvido y el perdón a partir de los aportes de P. Ricoeur”. *Revista Latinoamericana de Filosofía* 32, n.º 2 (2006): 199-211. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/106950>.
- Belvedresi, Rosa Elena. “La teoría de Ricoeur sobre el reconocimiento: Sus aplicaciones para la memoria y la historia”. *Páginas de Filosofía* 18, n.º 21 (2017): 9-28. <https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jhttps://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/library?a=d&c=arti&d=Jpr10036>.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). *Ojalá nos alcance la vida: Historias de vida de personas mayores víctimas del conflicto armado colombiano*. Bogotá: CNMH, 2017. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/ojala-nos-alcance-la-vida.pdf>.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). “Mujeres en la resistencia”. https://www.youtube.com/watch?v=VBkOGmE4Bgc&ab_channel=CentroNacionaldeMemoriaHist%C3%B3rica.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). *Hasta encontrarlos: El drama de la desaparición forzada en Colombia*. Bogotá: CNMH, 2016. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2016/hasta-encontrarlos/hasta-encontrarlos-drama-de-la-desaparicion-forzada-en-colombia.pdf>.

- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). *La justicia que demanda memoria: Las víctimas del Bloque Calima en el suroccidente colombiano*. Bogotá: CNMH, 2016. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/bloque-calima-la-justicia-demanda-memoria.pdf>.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). “Las voces de El Salado”. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/podcasts/las-vozes-del-salado/>.
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: CNMH, 2013. <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/>
- CNMH (Centro Nacional de Memoria Histórica). *La masacre de El Salado: Esa guerra no era nuestra*. Bogotá: CNMH, 2010. <https://centrodememoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/02/3.-La-masacre-de-El-Salado.pdf>
- Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo: Historia del arte y anacronismo de las imágenes*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.
- Lythgoe, Esteban. “El desarrollo del concepto de testimonio en Paul Ricoeur”. *Eidos*, n.º 9 (2008): 32-56. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1692-88572008000200003.
- Naishtat, Francisco Samuel. “Del Ipse existencial al Ipse narrativo: Fronteras y pasajes entre la fenomenología ontológica de Sartre y la fenomenología hermenéutica de Ricoeur”. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, n.º 38 (2007): 95-120. <https://www.rfytp.fahce.unlp.edu.ar/article/view/RfYTPn38a04>
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción: Ensayos de hermenéutica II*. 2.ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Ricoeur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. 3.ª ed. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- Ricoeur, Paul. *Volverse capaz, ser reconocido*. México: Centre Culturel et de Coopération de Mexico, 2005.
- Zamora, José Antonio. “Shoah: Entre el deber de memoria y la prohibición de imágenes”. En *Estética de la memoria*, editado por Faustino Oncina Coves y María Elena Cantarino Suñer, 85-104. Valencia: Universidad de Valencia, 2011.