



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA

Experiencias de otredad en la reparación simbólica en Colombia

Olga Lucía Quintero Sierra

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Sociología
Bogotá, Colombia
2016

Experiencias de otredad en la reparación simbólica en Colombia

Olga Lucía Quintero Sierra

Tesis presentada como requisito parcial para optar al título de:

Magister en Sociología

Director:

Ph.D. Carlo Tognato

Línea de Investigación:

Sociología de la Cultura

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Sociología

Bogotá, Colombia

2016

Dedicatoria

A las personas que padecieron de manera directa el influjo lacerante del conflicto armado colombiano. En especial, a las víctimas sobrevivientes de Trujillo, Valle del Cauca, quienes con su amor por aquellos que fueron obligados a ya no estar, continuaron y continúan aun haciendo frente a la batalla contra el olvido y se mantienen luchando por el reconocimiento de su otredad, la reivindicación de sus muertos y desaparecidos y las expectativas de un futuro diferente.

Son esas personas quienes, en medio del dolor profundo que les causó la violencia sociopolítica del país y en el marco de una polarización política marcada, se constituyen en referentes morales para una sociedad que necesita entrar a un nuevo plano de interacción, en el que podamos convivir y establecer lazos de solidaridad con base en el reconocimiento del Otro y en la aceptación de la diversidad y la diferencia.

Contenido

	Pág.
Lista de gráficos.....	VII
Lista de tablas	VIII
Lista de imágenes	IX
Resumen	12
Abstract.....	13
Introducción	14
Precisiones metodológicas	24
1. Vejaciones de facto: ¿qué reparar?	34
1.1 La sinrazón de la violencia del conflicto armado en Colombia	36
1.2 Trujillo, Valle del Cauca: tan solo uno de los muchos municipios asolados por el conflicto armado colombiano	48
2. ¿Quién es el otro?: perspectivas que hacen decible la otredad.....	53
2.1 El individuo moral	54
2.2 El riesgo de la otredad instrumentalizada	58
2.3 La relación subordinación–dominación	62
2.4 El <i>otro</i> como persona moral.....	67
2.5 Liquidez de las relaciones: otro riesgo para el reconocimiento de la otredad	74
2.6 Justicia y reconocimiento como medio y fin de la reparación a víctimas	83
2.7 El rostro del <i>otro</i> como responsabilidad ética.....	89
3. Dimensiones y móviles del qué reparar: daños, rupturas y traumas.....	98
3.1 Algunas precisiones sobre la ruptura	104
3.2 Algunas precisiones sobre el trauma	107
3.3 Dolor y duelo, evidencias del daño a reparar	112

3.4	Estigmas como mistificación del daño	118
4.	El lugar de la reparación simbólica. ¿por qué reparar?	127
4.1	El discurso de los Derechos Humanos y la reparación	128
4.2	El papel de la ley en la reparación.....	135
4.3	Sobre reconocimiento normativo del lugar de las víctimas	146
4.4	Algunas precisiones sobre el concepto de reparación	157
4.5	Especificidades de la reparación simbólica	163
4.6	Del lazo entre reparación simbólica y verdad	171
4.7	De las demandas de justicia y la reparación simbólica	177
5.	Cuestiones sobre lo simbólico	190
5.1	¿Qué es lo simbólico?	192
5.2	¿Cómo se produce y circula lo simbólico?.....	194
5.3	Presencia y ausencia de lo simbólico	207
5.4	Sobre el lazo entre reparación y producción simbólica	223
5.5	De la percepción de la otredad mediante el documental como recurso de reparación simbólica.	230
6.	¿Para qué reparar? Memorias como libreto para la expresión de la otredad...241	
6.1	Entre la memoria, la enunciación, el silencio, y el olvido	245
6.2	Memoria para qué: finalidades y funcionalidades de la memoria	254
6.3	De actores y agentes de la memoria	268
7.	Conclusiones	283
A.	Anexo: Herramientas para indagación de la percepción de audiencias.....	299
7.1	Herramienta 1.....	299
7.2	Herramienta 2.....	300
B.	ANEXO: Nombres de las víctimas de Trujillo, en las escenas del documental.	301
	Bibliografía	305

Lista de gráficos

	Pág.
Gráfico 0-1. Estrategia metodológica de la tesis.....	33
Gráfico 1-1. Experiencias límite como evidencia del qué reparar.....	52
Gráfico 2-1. Formas de la <i>otredad</i> en relación con el reconocimiento.	97
Gráfico 3-1. ¿Qué reparar? El daño y sus dimensiones.	103
Gráfico 4-1. Aspectos generales de la relación entre derechos humanos y la reparación.	134
Gráfico 4-2. De la relación ley y reparación en Colombia.	145
Gráfico 4-3. Medidas y dimensiones de la reparación a víctimas de violaciones a sus derechos fundamentales	164
Gráfico 5-1. Tendencia de las emociones sentidas frente al documental.....	235
Gráfico 5-2. Emociones sentidas por las audiencias frente al documental.....	236
Gráfico 6-1. Actores y agentes de la memoria.....	276

Lista de tablas

	Pág.
Tabla 4-1. Funciones de las Medidas de Reparación Simbólica.	168

Lista de imágenes

Imagen 2-1. Escenas de no lugares como complemento de los lugares para la memoria.	55
Imagen 2-2. Escenas en las que se refuerza el papel que las víctimas tenían antes de la masacre.	74
Imagen 2-3. Escenas en las que se ve cómo la presentación del ausente entra a ser parte de los discursos.....	86
Imagen 2-4. Escenas en las que se evidencia el uso de la fotografía del ausente como recurso de la memoria.....	93
Imagen 3-1. Escenas de los recursos usados en la reparación simbólica.	116
Imagen 3-2 Escena en la que se rememoran manifestaciones prácticas con carácter reivindicatorio	124
Imagen 4-1. Escenas en las que se posicionan discursos que cuestionan al estado como garante de derechos.....	142
Imagen 4-2. Escena retomada de archivo de noticias cuando el gobierno de la época aceptó la responsabilidad de los hechos de Trujillo en alocución nacional.....	144
Imagen 4-3. Escenas de la pugna por la justicia. Abogado del Victimario (izq.) y abogado de las víctimas (der.)	145
Imagen 4-4. Escenas en las que se evoca la esperanza como parte de los discursos..	185

Imagen 5-1. Escenas de las nuevas generaciones como protagonistas y agentes de la memoria.....	198
Imagen 5-2. Escenarios que evocan el antes y el después.....	199
Imagen 5-3. El pueblo de Trujillo como escenario.....	200
Imagen 5-4. Escenas en las que se presenta a una víctima en el antes y el después de los hechos.....	211
Imagen 5-5. Escenas en la que se enfoca la obra de arte evocatoria de la tortura de Tiberio Fernández, párroco del pueblo.....	216
Imagen 5-6. Escenas con efectos visuales y de sonido.	227
Imagen 5-7. Lugares de la memoria como escenario: El Parque Monumento (izq.) y la Galería de la Memoria (der.)	229
Imagen 5-8. Imágenes de archivo usadas en el video que fueron especialmente recordadas por las audiencias.	230
Imagen 5-9. Dos de las escenas que más impactaron a las audiencias.....	232
Imagen 5-10. Una de las escenas que causo mayor indignación en las audiencias (Capítulo 4, minuto 1:23).....	233
Imagen 5-11. Una de las escenas que más acusa indignación en las audiencias. (Capítulo 1, minuto: 9:63).....	234
Imagen 6-1. Escena en la que se retoma una noticia impresa con relación a la política de no olvido ejercida por los actores y agentes de la memoria.	244
Imagen 6-2. Escenas que evocan la liminalidad difusa entre los lugares y los no lugares.	262

Imagen 6-3. Escenas de lugar para la memoria. Calzada del Juzgado de Buga (izq.)
Corredor del juzgado (der.)265

Imagen 6-4. Escenas en las que se enfoca el rostro de las víctimas270

Imagen 6-4. Escenas en las que se enfoca el rostro de las víctimas y su expresión
relativa al daño.271

Imagen 6-6. Escenas que evocan la presencia de cuerpos armados como perpetradores
de la masacre.....272

Imagen 6-7. Escenas que exponen las relaciones de subordinación por la presencia
armada.273

Imagen 6-8 Escenas con agentes de la memoria por filiación o empatía.....274

Imagen 6-9. Escenas de agentes de la memoria que logran ser parte de la comunidad de
protagonistas. Maritze Trigos.275

Resumen

Este trabajo de investigación indaga, reconoce, describe y analiza las posibilidades que los recursos de reparación simbólica brindan para el reconocimiento de la otredad de las víctimas del conflicto armado en Colombia. Desde una perspectiva sociológica, se desarrollan las diversas formas en que dicha otredad puede ser concebida en la práctica de la reparación; se abordan los daños consecuentes tras situaciones límite y aspectos de la reparación integral y la memoria, a los que se liga la reparación simbólica. Se precisan aspectos sobre el qué, el por qué, el para qué, a quién y cómo reparar, así como elementos que permiten comprender lo simbólico y hacer decible la otredad.

En concreto, se toma como referente empírico el documental “Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad”; siendo este el material que dio inicio a una secuencia de investigaciones, prácticas y procesos por parte del Estado, en su rol de agente de la reparación a víctimas. Para comprender la capacidad que el recurso tiene de extender el relato de la experiencia traumática vivida, sus consecuencias, realidades y expectativas de superación, se explora –entre otras cosas– sobre lo que de ese relato reciben quienes fungen como audiencia. Se hizo uso de las técnicas de observación, entrevista a profundidad, revisión documental e indagación con grupos de audiencia.

Palabras clave: Otredad, reparación simbólica, víctimas, conflicto armado, Colombia, lo simbólico, memoria, daño, Trujillo, Valle del Cauca.

Abstract

This research project looks into, acknowledges, describes and analyzes the options that symbolic redress resources provide for the acknowledgement of the Otherness of Colombia's armed conflict victims. The various ways in which otherness could be conceived in practice of redress are mentioned from a sociological standpoint. The resulting damages from limit situations and facets on comprehensive reparation and memory to which symbolic redress are linked are addressed. The what, why, for whom, to whom, and how to repair aspects are mentioned, along with factors that will allow better comprehension of the symbolic and make otherness approachable.

In short, the documentary "Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad" (Trujillo, a drop of hope in a sea of impunity) is used as an empirical reference and as the starting point to a sequence of investigations, practices and processes on behalf of the State in its role of victim reparation. To understand the capacity that the resource has of extending the accounts of traumatic experiences lived, its consequences, realities and expectations of improvement, it is explored, among other things, what is received by the assigned audience from those accounts. Observation techniques were used, as well as in-depth interviews, documentation and record review, and inquiries to audience groups.

Keywords: Otherness, symbolic repair, victims, armed conflict, Colombia, the symbolic, memory, hurt, Trujillo, Valle del Cauca.

Introducción

Con un largo conflicto armado en su historia, Colombia tiene un sinnúmero de víctimas de la población civil que ameritan ser reparadas y que han empezado a demandarlo de forma integral. Las dinámicas internacionales, en las que la defensa de los derechos fundamentales se convierte –predominantemente– en la carta de navegación de la política internacional, llevan a los Estados en condiciones de conflicto interno a propugnar por la reparación integral a las víctimas que han sufrido violación de sus derechos básicos.

Es desde la Ley 975 de 2005 cuando en Colombia se establece oficialmente la necesidad de la reparación a víctimas del conflicto armado. Más recientemente, la Ley 1448 de 2011, denominada Ley de Víctimas y Restitución de Tierras, delimitó la reparación integral al reconocimiento de víctimas de los hechos que ocurrieron en el marco del conflicto armado interno a partir del 1º de enero de 1985, y en ésta se especifica que la restitución sólo se tendrá en cuenta para despojos ocurridos y demostrables desde el mismo día y mes (1º de enero) de 1991.

La Ley 1448 sostiene en su objeto y ámbito que es obligación estatal reparar las violaciones más graves de derechos humanos, pero no todas; lo que deja para las víctimas de violaciones “no tan graves” a sus derechos fundamentales fuera de las posibilidades de la reparación por parte del Estado. Adicionalmente esta Ley dispone que las víctimas de hechos del conflicto anteriores a el 1º de enero de 1985, tienen derecho a la reparación simbólica y a las garantías de no repetición. De tal suerte, que tanto las personas afectadas menormente –como quienes fueron víctimas antes de dicha fecha–, han quedado con una única forma de reparación posible para ellas: la reparación simbólica.

La reparación simbólica es parte de la reparación integral anhelada y con frecuencia no es el Estado, pese a su obligación, el único actor que entra a ejercer como garante y agente de dicha forma de reparación. Suele suceder que éste actúe solamente ante la presión de la sociedad civil, quien en ejercicio de su autonomía logra convocarlo para asumir, o por lo menos reconocer, parte de la responsabilidad que le atañe frente a las víctimas. Junto al Estado, o contra él, organizaciones no gubernamentales, organizaciones de derechos humanos y las mismas organizaciones de víctimas, son quienes abanderan los procesos de reparación, asumiendo el papel de activadores de esa memoria del pasado reciente traumático.

Hay que recordar la realidad colombiana, donde se está ejerciendo la reparación en medio del conflicto y la violencia continuada, pese a la posibilidad actual de un cese de los enfrentamientos armados, en la que las víctimas pueden enfrentar el riesgo de revictimización, quedando expuestas a volver a ser objetivo de daño, al tiempo que se generan nuevas víctimas, en la medida en que la geografía de la violencia y de la guerra cambia de posición. Con lo que a lo largo y ancho del territorio nacional, se pueden encontrar múltiples víctimas que bien podrían quedar ajenas a la reparación.

Existen experiencias de reparación que se han venido llevando a cabo por diferentes agentes y que han hecho de la reparación simbólica, una vía frecuente para el logro de sus intencionalidades. Tal es el caso de Trujillo (Valle del Cauca), municipio que ha experimentado la violencia generada por el conflicto en diversas formas y en el que se han ejercido estrategias de reparación con distintas orientaciones.

Aunque las víctimas sobrevivientes son susceptibles de reparación, también lo son las víctimas mortales y desaparecidas –por intermediación de sus dolientes–, ya que estas víctimas aparecen en las diversas acciones de reparación simbólica, pues su evocación es inevitable y continua. Así, las víctimas (mortales, desaparecidas y sobrevivientes) son poseedoras de un rostro inteligible, que se manifiesta de diversos modos en las prácticas creativas de reparación; rostro que, a su vez, está dotado de variadas significaciones por sus interlocutores.

Si bien, en la práctica, los actores y los diferentes agentes de la reparación vienen haciendo uso de recursos simbólicos para ello, desde hace más de una década, los estudios sistemáticos en relación con la reparación; y, más aún, en lo que a la reparación simbólica se refiere, son realmente recientes; por lo que los efectos reales del uso de tales recursos y sus escenarios han sido escasamente abordados y los alcances de la escogencia entre uno u otro recurso no son aún lo suficientemente claros.

Ahora bien, toda vez que los diferentes recursos usados en el plano de la reparación simbólica con frecuencia son sacados de sus lugares de origen para ser llevados a la mirada de la sociedad en general, la reparación simbólica entraña, de un modo especial, el reconocimiento de las víctimas, de su otredad (entendida como aquello que al *yo* se le manifiesta del ser y que no depende de las interpretaciones que el *yo* le quiera o no dar); un reconocimiento que se ancla en la solidaridad como articuladora entre el relato doloroso de quien ha sufrido la vejación y aquellos que forman parte del contexto local, regional, nacional e internacional al cual pertenece. Así pues, tanto reconocimiento como solidaridad se pueden convertir en el puente entre las víctimas y la sociedad, llevando a que esta última dé cuenta de la existencia de las primeras y se vea necesariamente impelida tanto por su dolor, como por sus apuestas de reivindicación y proyectos de futuro.

Es en este contexto en donde surgen interrogantes en torno a la facticidad del reconocimiento de la *otredad de las víctimas del conflicto* en la reparación simbólica y en el uso de los diversos recursos simbólicos para tal fin. Los diferentes medios simbólicos a los que se acude para la reparación, como: documentales, *performance*, monumentos, lugares de la memoria instituidos, muestras fotográficas, entre otros, son elegidos por los agentes que intervienen en su escogencia y puesta en escena; sin embargo se sabe poco, académicamente hablando, sobre las interacciones entre tales agentes y las expectativas en torno a la otredad de las víctimas que orientan la selección entre uno u otro recurso. Aún con la importancia que tienen para las víctimas y mediadores de la reparación simbólica, estas prácticas son frecuentemente vistas como herramientas, más no como objetos de estudio en sí.

De hecho, la reparación simbólica *per se* no es objeto de interés frecuente entre los investigadores de las ciencias sociales y humanas; incluso cuando es la forma de reparación que pareciera estar quedando a la orden del día por sus diversas ventajas (económicas entre otras), y que, como ya se dijo, en Colombia en muchos casos ha quedado como única reparación para algunas víctimas.

Ya que la reparación simbólica a las víctimas del conflicto armado se consolida como un elemento invaluable en el proceso de reparación, se hace indispensable ahondar en el conocimiento de dicho campo de la reparación desde el análisis del reconocimiento de la *otredad* al que podrían dar lugar las prácticas simbólicas y su puesta en escena, mediante recursos tendientes a reparar simbólicamente.

Aunque la reparación simbólica se dé, en la práctica, en un escenario cultural y sus efectos puedan ser más visibles en dicho escenario, ésta se aborda frecuentemente desde una perspectiva política o legal. Si bien es la ley la que legitima su existencia, el impacto positivo o negativo de la reparación simbólica y su efectividad deben ser abordados desde una mirada cultural, por cuanto es en esta esfera en donde se legitima socialmente y desde la que se puede comprender su potencial real e impactos tanto para las víctimas como para la sociedad en general.

Para dar lugar a la reparación simbólica, las diferentes sociedades que han emprendido experiencias relacionadas con ésta, han requerido, en primera instancia, rememorar ese pasado tortuoso, encontrando las diversas relaciones que –con frecuencia de manera subrepticia– se tejen entre lo sucedido y las dinámicas del hoy con el ánimo de trazar el mañana. Su visibilización busca, además, coadyuvar en las tan reiteradas y anheladas garantías de no repetición.

En este sentido, los estudios sobre la reparación simbólica entran a jugar un papel trascendental en los procesos de reconstrucción de memoria de colectivos y sociedades que han vivido los estragos de la violencia y que han tenido la experiencia de violaciones sistemáticas de los derechos fundamentales; por cuanto la reparación simbólica puede ser también artífice de la reconstrucción del tejido social, toda vez que la mirada al pasado

traumático de las sociedades ha traído como consecuencia natural la búsqueda del reconocimiento de las víctimas y la consideración de la magnitud del impacto de los eventos traumáticos. Ligado a esto, se han evidenciado necesidades de reparación de diversos órdenes.

En este contexto y reconociendo las múltiples inquietudes y miradas teóricas y empíricas que el problema puede despertar, este trabajo tiene como objetivo central: indagar, reconocer, describir y analizar las posibilidades que los recursos de reparación simbólica brindan para el reconocimiento de la *otredad* de las víctimas del conflicto armado en Colombia. En concreto, se tendrá como referente empírico el documental “Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad”; siendo éste el material que dio inicio a una secuencia de investigaciones, prácticas y procesos por parte del Estado, en su rol de agente de la reparación a víctimas. Dicho material bien puede ser entendido como una escena en el conjunto de la reparación simbólica, que se ha venido gestando en el caso de Trujillo, y como un referente de la reparación a víctimas en Colombia.

Ahora bien, indagar sobre el reconocimiento de la otredad implica comprender lo que de las víctimas expresa; es decir, la capacidad que el recurso tiene de extender el relato de la experiencia traumática vivida, sus consecuencias, realidades y expectativas de superación; y, por otro lado, obliga también a explorar sobre lo que de ese relato reciben quienes fungen como audiencia de los diferentes productos simbólicos de la reparación.

Indagar sobre las relaciones de otredad, y los modos en que se procura su reconocimiento en la reparación simbólica, permite ahondar en las potencialidades de un campo reciente en Colombia, a la vez que aporta a los diferentes actores de la reparación simbólica, así como a los estudiosos de dicho campo, en la comprensión de las expectativas de reparación de las víctimas para el plano simbólico.

De otra parte, es necesario centrar el estudio en experiencias específicas de reparación, ya que en Colombia son muchas las regiones que se han afectado y las características de las poblaciones vulneradas son también muy variadas. Así mismo, los

crímenes cometidos, el daño causado, no son –en modo alguno– homogéneos; con lo que hablar del caso colombiano es referirse a una multiplicidad de situaciones y vivencias cuyo abordaje total está fuera del alcance de esta investigación. Lo que da lugar a la selección del material documental antes mencionado.

Por todo lo anterior, la empresa emprendida aquí, se orienta a identificar los diversos modos en que los agentes de la reparación simbólica gestionan el reconocimiento de la *otredad* de las víctimas del conflicto armado en Colombia en el uso de los recursos de reparación simbólica a los que acuden y de los cuales disponen. En consonancia, se apunta a:

- Identificar qué es lo que se hace susceptible de reparación.
- Indagar porqué se hace necesario reparar.
- Analizar la efectividad que tiene un recurso de reparación simbólica, como el documental “Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad”, en la expresión de la otredad de las víctimas del conflicto armado colombiano.
- Establecer las posibles relaciones existentes entre reparación simbólica, derechos humanos y justicia.
- Reconocer diferentes formas de la otredad que pueden aparecer en recursos de reparación simbólica a los cuales los actores acuden.
- Determinar las relaciones existentes entre reparación simbólica a víctimas y ejercicios de memoria.

Con esta ruta, y fruto del proceso de investigación, en este trabajo se sostiene que el daño sufrido por las víctimas del conflicto colombiano, se presenta con similitudes y diferencias visibles en las rupturas y traumas que el daño comporta. Igualmente se afirma que dicho daño tiene un efecto negativo tanto a nivel individual como colectivo y social. Con lo que el daño, las rupturas y los traumas, consecuentes de las atrocidades

cometidas contra las personas en el marco de la guerra, se convierten en los móviles de la reparación como deber moral del Estado y la sociedad, y como derecho de las víctimas y de la sociedad misma.

Si bien la reparación simbólica, como las demás formas de reparación, busca dignificar a las víctimas, tanto sobrevivientes como muertas o desaparecidas, haciendo uso de diferentes medios y prácticas en las que se posicionan distintos actores y agentes, discursos variados y escenarios diversos, en circunstancias de violencias continuadas en el tiempo el pasado que se rememora y se olvida, es –a la vez– parte del futuro que se espera construir, por cuanto las garantías de no repetición bien pueden quedar sujetas a la continuación o no de la violencia, y la cotidianidad de las víctimas sobrevivientes resulta enmarañarse entre el pasado –que parece querer estar presente en el temor o la posibilidad de revictimización– y el futuro que no se logra definir con claridad por el mismo efecto de continuidad del daño.

Ahora bien, la reparación simbólica es un asunto complejo y de aparición reciente en el contexto colombiano; de hecho, a nivel internacional tampoco es un proceso de larga trayectoria. Sin embargo, pese a su juventud, ha venido usándose para la reconstrucción de los tejidos sociales, así como para la reivindicación de las personas y los colectivos, tras situaciones límite. Estas situaciones límite se refieren a experiencias íntimamente ligadas con el ejercicio de la violencia de alguien sobre otro inerme o vulnerable, tales como tortura, desarraigo, despojo, enfrentamiento ante la muerte propia o ajena, guerra, represión social, secuestro, entre otras formas de daño a la integridad de la persona, que superan la capacidad humana de acción y comprensión¹.

¹ A lo largo del documento se usarán los términos situaciones/experiencias límite, experiencia dolosa/dolorosa, horror vivenciado, vivencia traumática, entre otros, como sinónimos para expresar

Así, la necesidad de reparar responde a hechos concretos, a realidades de vejación en las que han sido afectadas personas específicas, y a la vez responde a la existencia del daño. Esto será justamente lo que se mostrará en el Capítulo Uno, en el cual se aborda el contexto histórico del conflicto armado colombiano, enfatizando en las consecuencias subjetivas y colectivas de los hecho de vejación, para posteriormente entrar a contextualizar el caso de Trujillo, Valle del Cauca, sobre el que versa el documental usado para reparación y analizado en esta tesis. Estos hechos sólo evidencian la capacidad de laceración física, psicológica, emocional y moral posible entre humanos.

El Capítulo Dos estará orientado a responder a la pregunta de ¿quién es el otro?, para lo cual se hará uso de diversas concepciones del otro que brindan elementos para caracterizar diversas formas en que la otredad puede ser entendida. Así, se muestra como moral-reconocimiento-justicia-ética se entran de diferentes maneras y su relación abre paso a la consolidación de una otredad instrumentalizada, una otredad desdibujada, una otredad autorrefenciada y, finalmente la epifanía del otro u otredad del dejar ser. Siendo esta última el apogeo de la expresión del *otro* en tanto otro, de su diferencia y esencia. Igualmente se mostrarán múltiples riesgos y modos en los que su desconocimiento, e inclusive su eliminación, se hace posible.

El Capítulo Tres se centra en indagar y brindar una caracterización de las dimensiones y móviles del daño, desde lo que se responde a la pregunta de ¿qué reparar? Por cuanto el hecho vejatorio suele tener matices de intencionalidad e impactos variados, se hace necesario generar un piso teórico para la comprensión de los niveles, objetivos (dianas o blancos de ataque) y formas del daño, como marco de referencia para la comprensión de éste desde la precisión de la diferencia y relación existente entre ruptura y trauma, y sus implicaciones para la tarea del reparación simbólica a partir de su identificación, evidenciados en el capítulo anterior.

Así mismo, en este capítulo se desarrolla el estigma como mistificación del daño, exponiendo cómo al hablar del *qué reparar* se ha de responder también a procesos de victimización y revictimización, de atizamiento del daño, como consecuencia de la

estigmatización a la que las personas sobrevivientes de hechos de violencia sistemática resultan expuestas, bien porque el estigma reposa sobre ellas, bien porque son sus familiares víctimas mortales o desaparecidos; siendo este estigma rutinizado en la cotidianidad y convirtiéndose en un elemento de justificación del daño ejercido por los perpetradores.

El Cuarto Capítulo se orienta a mostrar cómo la ley, la justicia y el derecho se constituyen en los ejes de los debates de la reparación simbólica en el marco de los Derechos humanos, como discurso que sustenta legalmente las demandas de reivindicación de las víctimas en diferentes regiones, y desde el cual se responde a la pregunta de ¿para qué reparar? Se presenta cómo aparece la reparación como derecho en el momento en que se da el primer episodio de demanda de un estado a otro, pero no desde el punto de vista simbólico, siendo la reparación simbólica materia de legislación reciente, pero a la vez poco abordada legalmente ya que la ley no es específica en este campo, en parte porque lo simbólico tampoco lo es.

Igualmente en este capítulo se trabaja el tema del derecho –como recurso de las víctimas de exponer sus necesidades, realidades, experiencias y puntos de vista frente a los organismos legisladores– y que entra en relación con concepciones de justicia, en las que esta última obliga a redefinir los lineamientos de ley, tomando en cuenta las perspectivas de las víctimas; como una apuesta ética que las viene ayudando a su posicionamiento como agentes de su memoria y de los recursos de reparación simbólica en los que logran un resarcimiento moral.

Dotar de sentido el sinsentido de la violencia vivida en aras de un futuro en el que no se repita la atrocidad será la postura de quienes optan por recordar, mientras que no mirar al pasado, como forma de tener un futuro sin odios por lo cometido, será el discurso predilecto de quienes apuntan al olvido como política. Pero ambos se encuentran presentes, memoria y olvido, más que contradictorios, son complementarios, y en conjunto permiten significar y resignificar lo que fue. Este será el tema retomado en el capítulo seis, en el que se mostrará cómo el recordar u olvidar, así como las formas en que ambos se relacionan, llegan a cimentar las estrategias usadas por los agentes de la

reparación para el reconocimiento del otro dolido, pero también pueden ser vías para su negación o eliminación simbólica, del mismo modo en que se convierten en plataformas para las transformaciones a las que se ha dado lugar en la reparación como derecho y su legislación –vistas en el Capítulo Cuatro– y anclan las dinámicas de enunciación y silencio que la memoria y el olvido entrañan.

Este capítulo también indaga por las finalidades y funcionalidades de la memoria, que se erigen desde la relación pasado-presente-futuro. La memoria, permite dotar de significado y sentido al paso del tiempo y a lo ocurrido –especialmente en situaciones límite– y también ayuda a organizar las experiencias personales y colectivas luego del siniestro, brindándole elementos a la sociedad para aprender de lo traumáticamente vivido y procurar que esto no se repita nuevamente, al tiempo que da lugar a la visibilización de las víctimas de lo violento.

Como las prácticas y políticas de la memoria son ejercidas por actores y agentes de la reparación simbólica, también se busca aquí reconocerlos y explicitar los discursos y recursos que unos y otros tienen para los trabajos de la memoria, y se sostiene además que, en virtud a la diversidad que la memoria entraña como escenario de consensos y disensos, es más pertinente hablar de memorias, pues este plural data de la existencia de diferentes intereses y posturas en relación con lo que se rememora, se enuncia, se silencia o se olvida sobre el pasado que se busca construir y reconstruir.

Como epítome, el capítulo de conclusiones desarrolla, entre otras, cuatro tesis centrales: por un lado, que sólo el reconocimiento del otro, la posibilidad de su rostro y la evidencia de su otredad, abre las puertas para la reparación simbólica de aquello que puede ser reparable; y que dicho reconocimiento se ancla en atender a la evidencia de lo que no se reparará nunca y que forma ahora parte de la persona moral que reafirma su ser luego del daño.

Por otro lado, que tanto la sociedad en general como la sociedad civil y el Estado requieren reconocer que el daño al *otro* es un daño profundo a cada uno de ellos, que debe ser reparado ya que la moral demanda que la violencia no sea parte de la

cotidianidad nacional, pues ha de mirársele con el juicio crítico que se orienta a saber que la violencia es siempre una vía para la vejación.

La tercera tesis argumenta que si bien a la expresión simbólica en la reparación se le ha cargado –tanto en la ley como en la práctica–, de la responsabilidad de buscar brindar la garantía de no repetición, dicha garantía no es posible si no es por la vía de la ética como filosofía primera, lo que connota un necesario cambio cultural en el que la moral sea definida en consonancia con la solidaridad y la diferencia.

Finalmente, queda claro que pese a las concepciones que así lo anuncian, en Colombia no se puede hablar de una transición como tal, pues un conflicto vigente tras más de 50 años requiere en cualquier caso que se reconozca que la reparación se está haciendo en condiciones en que el daño ha sido reforzado por nuevos daños, el temor está aún vigente y en algunas zonas del país el terror sigue siendo el arma principal de la práctica bélica. Así las cosas, la reparación simbólica llega a perder su capacidad de simbolizar a ese *otro* víctima cuando este no tiene posibilidades de elaborar el trauma y recomponer las rupturas del daño anterior, pero además vive bajo la zozobra de la una posible y probable revictimización.

Precisiones metodológicas

La realización de esta tesis se enmarca en la línea de la sociología cultural y se ancla en mi interés personal de investigación en torno a las consecuencias individuales y colectivas que en procesos de violencia pueden tener en una construcción de sociedad, especialmente en contextos de conflicto de larga duración. En septiembre de 2008, la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación –CNRR– presentó el informe sobre el primer caso emblemático que abordaron, fruto de la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos al Estado colombiano (1995) por los hechos de la masacre de Trujillo, Valle del Cauca. Como parte de ese informe se instaló la exposición “Experiencias

de violencia, memorias de vida”², en la Sala de Exposiciones Bibliográficas de la Biblioteca Luis Ángel Arango.

Durante siete días realicé una observación *in situ* de las dinámicas y relaciones que visitantes de la Biblioteca tenían en torno a los elementos que allí se mostraban; registrando y sistematizando la información sobre reacciones y expresiones (gestuales y verbales) de los transeúntes/visitantes. Los primeros cuatro días hice la observación desde afuera de la sala, en un espacio en donde tenía la posibilidad de observar –a distancia–, lo que la muestra causaba en las personas. Con el ánimo de reducir la interpretación personal, pregunté a las personas que salían de la sala sobre sus percepciones de la muestra: lo que más les impactó, qué pensaban, porqué se habían tomado el tiempo (o no) para observar el contenido; así mismo, les solicité describir algunas de las imágenes que allí se encontraban, procurando recordar las narrativas que las acompañaban.

Al finalizar el cuarto día busqué reconstruir la muestra desde los relatos que había obtenido de las personas fuera de la sala. Hasta ese momento no la había visto personalmente, debido a que quería hacer el ejercicio de reconstrucción sólo desde los relatos, aunque desde afuera había podido observar varias de las imágenes que la conformaban. En el quinto día inicié el recorrido de la exposición registrando mis propias percepciones, posteriormente comparé la muestra con la reconstrucción hecha desde los relatos de quienes me habían aportado al responder las preguntas. Los días siguientes me dediqué a escuchar y registrar los comentarios que las personas hacían al estar frente a las imágenes y a los demás elementos que se exponían.

² Este es el nombre registrado en el informe ejecutivo que se entregó como material en la primera semana por la memoria (2008); en una publicación del 21 de marzo de 2012, Centro Nacional de Memoria Histórica, exposición con el nombre “Destino: Memoria”. Ver <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/centro-audiovisual/galerias-fotograficas/exposicion-destino-y-memoria>

Tras conversaciones con la curadora de la exposición, miembro del Grupo de Memoria Histórica, pude constatar que para las personas asistentes no era claro el inicio de la misma, pues de las cerca de 75 personas que registré en las observaciones sólo 15 iniciaron el recorrido en el sentido en que la exposición había sido diseñada.

Como resultado de la sistematización y análisis de todo lo anterior pude encontrar que:

- Las imágenes ante las cuales las personas solían quedarse más tiempo eran las que tenían que ver con adultos de avanzada edad y niños o niñas. Las imágenes ampliadas de periódicos, relativas a los hechos de Trujillo también capturaron la atención de los transeúntes, tal vez por su tamaño y porque debido a su ubicación, el paso frente a éstas era obligado.
- De las 75 personas que transitaron por la exposición, sólo 34 la visitaron realmente. Es decir, 34 personas tomaron tiempo para observar, con cierto grado de detenimiento algunos de los elementos expuestos.
- 14 personas vieron la muestra completa, seis de ellas se detuvieron a leer los textos.
- Entre las 34 que se detuvieron a observar la muestra, sólo 19 se detuvieron a leer algún texto o ficha técnica que acompañara la imagen. El resto se centraron en las fotografías de rostros o lugares.
- De las 13 personas a las que les pude preguntar al salir de la sala, sólo cinco lograron recordar con precisión imágenes y relatos de la exposición. Otras cuatro personas dieron respuestas relacionadas aunque imprecisas: “Es sobre el conflicto en el campo, en un pueblo del Valle”; dos más tuvieron respuestas que apenas si daban cuenta de algún detalle expuesto y otras dos aceptaron no haber prestado atención: “vi algo de una masacre, pero no me interesó mirar mucho”.

- En relación con el tiempo usado para ver la exposición, de las 13 personas ocho argumentaron que vieron poco, “un par de imágenes y lo de los periódicos, porque no hay mucho tiempo para verla”.
- Ante la pregunta de qué fue lo que más le impactó: siete dieron respuestas relacionadas con “los rostros de los ancianos”, “saber que hay quienes murieron de pena moral”. Una mencionó el listado de nombres de las columnas, por “su cantidad y las razones de la muerte” y una más aludió “lo muy valientes que fueron para seguir adelante, después de tantas cosas tan fuertes”.

Es a raíz de esto que surgieron interrogantes sobre ¿a quién se quiere mostrar?, ¿qué se quiere mostrar? y ¿qué y a quién ven quienes observan –las audiencias–? Fue así como esta experiencia de observación se constituyó en antecedente de la tesis que aquí se presenta, pues al ver el efecto que la exposición podía o no causar en las audiencias, en quienes la recibieron como un producto cultural ligado a la reparación simbólica a víctimas de Trujillo, surgió el interrogante de: ¿qué tan reparador puede ser un producto como este cuando quien la recibe parece no registrar, más allá de un vistazo, esos rostros de cuyo dolor se habla?

El informe de Trujillo contó con otro producto cultural, el video “Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad”, que fue también concebido como una forma de reparación a las víctimas. El video se lanzó en la Primera Semana por la Memoria –marco de la presentación del informe en su conjunto– y formó parte, hasta hoy, del archivo audiovisual del Centro Nacional de Memoria Histórica. Ya que tanto la exposición como el informe y el video entran en el marco de la reparación simbólica, el interés se orientó entonces a indagar sobre a quién se muestra en productos de esta forma de reparación y si este tipo de productos permiten la expresión de las víctimas del conflicto armado colombiano. Es decir, de fondo estaba la pregunta de: ¿cómo los actores de la reparación simbólica agencian el reconocimiento de la *otredad* de las víctimas del conflicto armado en Colombia, desde el uso de recursos definidos para tal fin?

Teniendo en cuenta que la exposición fue temporal (2008), que el informe se constituye en un amplio documento que no necesariamente sería leído por la población en general y que el video documental se encuentra con facilidad en Internet, este último es el producto de reparación de más fácil acceso para conocimiento y divulgación del caso de la masacre de Trujillo –y si se quiere como forma más viable de dar a conocer el relato de las víctimas, los hechos, consecuencias, responsables y demás–, en virtud a la capacidad de narrar que la imagen –tanto fotográfica como fílmica– tiene y a la duración del mismo. Por lo que opté por tomar este material como medio para comprender la escena de la reparación simbólica, que es en donde confluyen los esfuerzos, agentes, discursos y recursos.

La estrategia metodológica usada para el desarrollo de esta tesis se enmarcó en un método mixto de investigación en el cual se combinaron técnicas y herramientas de corte cualitativo y cuantitativo trabajadas en cuatro fases no secuenciales: fase exploratoria, fase documental, fase poblacional y fase de análisis. La no secuencialidad de las fases responde a la existencia de traslapes en la realización de los procesos propios de cada una, así por ejemplo, el análisis fue tanto una fase específica como un desarrollo transversal; mientras que la investigación tuvo un enfoque abductivo, en donde los datos/hallazgos brindaron las categorías definitivas desde las cuales se realizó el ejercicio analítico. En este sentido, los elementos constitutivos de la teoría fundamentada, en tanto herramienta de análisis primordialmente interpretativa, fue parte importante de la estrategia metodológica implementada, de modo tal que la relación dialéctica categoría-análisis-dato/hallazgo-teoría fue un eje orientador transversal en la elaboración.

La fase exploratoria contempló la lectura detallada del Informe “Trujillo: Una tragedia que no cesa” y del documento de presentación y recomendaciones de dicho informe; se realizó además un primer análisis del contenido del documental titulado “Trujillo: Una gota de esperanza en un mar de impunidad”; entrevistas exploratorias con expertos; entrevistas a profundidad con agentes de la memoria; conversaciones con la persona encargada de la promoción y divulgación del documental en el momento de su lanzamiento y la lectura de autores que brindarán un norte teórico y conceptual a esta investigación. De esta manera se definieron como categorías centrales para la

investigación: memoria, otredad, daño, reparación simbólica y agentes de la reparación simbólica, las cuales después fueron desarrolladas desde el aporte de teóricos que permitieran comprender mejor lo obtenido de presentar el video, su impacto y los hallazgos de las entrevistas en profundidad con expertos.³

Para organizar la información obtenida en la exploración documental, se hizo uso de dos herramientas de revisión documental: RAE –Resumen Analítico de Estudio, también conocido como de Educación– y fichas documentales. La primera la utilicé para los documentos que consideré más relevantes y la segunda para consignar los datos de bibliografía que aportaron tangencialmente al desarrollo conceptual o que se consolidaron como material de referencia, aunque no por ello menos importante. La intención explícita de esta tarea fue sistematizar los textos pertinentes para tener rápido acceso y ubicación a, y de, los mismos.

En la fase documental propiamente dicha la búsqueda se orientó a la revisión, más profunda aún, de la selección de los autores que consideré más aportaban a los propósitos de la tarea emprendida. Esta fase estuvo enfocada tanto al aspecto teórico como a la caracterización de los recursos de reparación simbólica usados en la experiencia de Trujillo, algunos de ellos tratados en estudios más generales sobre reparación a las víctimas. Los desarrollos teóricos fueron organizados desde las cinco grandes categorías de análisis desde las cuales se buscaba indagar sobre el potencial de reconocimiento de la otredad que pueden tener recursos como el video documental sobre Trujillo.

En la fase poblacional el énfasis estuvo en la recolección de información de fuentes primarias, que tuvo como enfoque poblaciones receptoras de los productos

³ Estas categorías también fueron fruto de un trabajo personal de investigación de las consecuencias de la violencia en la mujer, fruto de entrevistas en profundidad con cinco (5) mujeres víctimas radicadas en Bogotá, pero provenientes de diferentes zonas del país.

culturales de reparación. Así, en aras de acotar el universo poblacional de las audiencias definí como criterio inicial tener un vínculo de formación o conocimiento del conflicto armado o experiencia directa en el mismo. Específicamente apliqué los siguientes criterios en cada población:

- Estudiantes universitarios de ciencias sociales, teniendo como base la premisa de poder encontrar una sensibilidad social esperada en quienes optan por carreras de este corte; con lo que buscaba indagar sobre el efecto del material en personas con predisposición positiva a la inclusión social.
- Funcionarios públicos de entidades estatales ligadas de diferentes formas a la reparación a víctimas, buscando conocer el impacto que el material lograba sobre personas que, al ser funcionarios del sector estatal de la inclusión social y la reconciliación, tendrían también una predisposición positiva a la recepción de productos culturales de reparación simbólica.
- Víctimas de Trujillo que fueron parte de la audiencia cuando se proyectaba el video para un grupo de estudiantes universitarios de ciencias sociales, que visitaban el Parque Monumento; con quienes realicé conversaciones en torno al documental y a sus experiencias recientes⁴.

La información de las dos primeras poblaciones fue recopilada mediante el uso una herramienta que de nominé “indagación de audiencias”, cuyo propósito fue identificar las diferentes representaciones que queda en los espectadores del video documental, contrastándolas con las intencionalidades que fueron posibles leer desde el análisis del mismo y las perspectivas y expectativas que las víctimas tenían sobre la reparación.

⁴ Conversaciones tenidas en 2015 con cuatro víctimas miembros de AFAVIT.

La indagación de audiencias se realizó en nueve sesiones de trabajo con grupos en los que se proyectó el video –durante el periodo 2013-2015–, en total participaron 159 personas como audiencia del material. Las características de los grupos fueron las siguientes: estudiantes de sociología del conflicto y la violencia (2013), 13 personas; funcionarios de entidad estatal de diferentes regiones del país (2014) 20 personas y funcionarios de entidad estatal de Bogotá (2015) 19 personas. Los otros seis grupos fueron desarrollados en el 2015 y estuvieron conformados por funcionarios de entidad estatal de: Chocó, 14 personas; Córdoba, 13 personas; Casanare, 13 personas; Meta, 14 personas; Cauca, 14 personas y Cesar 11 personas. En cada sesión se proyectó el video y se abrió paso a la discusión grupal a partir de las preguntas: ¿qué sintió?, ¿qué vio?, ¿a quién vio?, ¿materiales como estos sirven a la reparación de las víctimas?, ¿cómo describirían a las víctimas?

En el año 2015 se presentó el video a un grupo de 22 estudiantes y a un grupo de 5 víctimas, en la galería de la memoria en el municipio de Trujillo. En esta ocasión se registraron actitudes y gestos durante la proyección del video. Posteriormente se dio lugar a la expresión libre de comentarios y percepciones sobre este por parte de los estudiantes. Con las víctimas se conversó posteriormente sobre lo que recordaban del video, el impacto de este y su perspectiva sobre el potencial del documental en materia de reparación simbólica.

Es de aclarar que la herramienta usada para la indagación de audiencias tuvo sus orígenes en un trabajo previo de percepción de la imagen, en donde las personas expresaban libremente lo que imágenes relacionadas con la violencia en Colombia les despertaban, e indagaban ellas mismas sobre su propia percepción de “lo bello” y “lo siniestro”, o mejor, sobre lo que consideraban violento o no al ver imágenes fotográficas y pictóricas que databan de la consolidación de Nación desde la declaración de

independencia al 2008⁵, y en un ejercicio de percepción de la imagen de la violencia realizado con estudiantes⁶.

Ya en el trabajo de la tesis la herramienta fue complementada desde la sistematización de la información obtenida de los primeros tres grupos de funcionarios a los que se presentó, en donde se generó un diálogo sobre el impacto del material, las sensaciones, sentimientos y emociones que les despertaba el ver el video y registré los gestos, posturas y actitudes frente al material (sobre los cuales también se habló con los participantes de los grupos), para posteriormente generar las categorías dicotómicas desde las cuales se pudiera dimensionar el impacto positivo o negativo que el video causa en las audiencias. Las herramientas definitivas (Ver Anexo 1) fue aplicada en seis de los grupos, por lo cual se pudieron establecer las tendencias de respuesta que se muestran en el capítulo de cuestiones sobre lo simbólico. Desde el rigor metodológico se podría decir que las técnicas usadas en la indagación de audiencias fueron: observación, grupos focales y encuesta.

En cuanto a las perspectivas y expectativas de las víctimas, este aspecto se trabajó desde entrevistas en profundidad realizadas con el actual presidente de la Asociación de Familiares Víctimas de Trujillo –AFAVIT–⁷ y con una agente de la memoria⁸

⁵ El trabajo al que aquí se hace referencia es: Quintero, Olga (Coord.). (2010) "Aristas de la violencia en Colombia: imagen y construcción de memoria tras 200 años de la nación colombiana independiente". Informe de Investigación. Universidad Cooperativa de Colombia. Facultad de Sociología. Bogotá.

⁶ Este ejercicio fue realizado con estudiantes de la asignatura de Sociología del Conflicto y la Violencia, en el I semestre de 2013.

⁷ Entrevista a Orlando Naranjo, presidente de la Asociación de Familiares de Víctimas de Trujillo, realizada en el municipio de Trujillo, Valle del Cauca, 2015.

⁸ Entrevista a Maritze Trigos, religiosa dominica acompañante de la Asociación de Familiares de Víctimas de Trujillo, realizada en Bogotá, 2011.

que acompaña a la Asociación desde alrededor de 14 años. Aquí también entraron las conversaciones con las víctimas arriba mencionadas.

Finalmente, la fase de análisis fue orientada a la construcción del documento de tesis a partir del análisis de la información empírica recopilada y de las categorías definidas y contrastadas con los hallazgos de la fase poblacional, haciendo uso de los diferentes aportes teóricos definidos como soporte.

El siguiente gráfico presenta la estrategia metodológica en su conjunto:

Gráfico 0-1. Estrategia metodológica de la tesis.



1. Vejaciones de facto: ¿qué reparar?

*Una noche estábamos en la casa, eran como las once de la noche,
Nosotros estábamos durmiendo, cuando oímos una cantidad de,
o sea los perros que habían era ladre, ladre y ladre...
eso fue en el 91, eso fue el 30 de abril del 91...
apareció al lado de la cuneta entre la carretera, ahí lo encontramos”.*

Mujer víctima de Trujillo⁹

En los últimos años se ha escuchado reiterativamente sobre demandas que hacen algunas víctimas de vejámenes en diferentes regiones del mundo y que reclaman reparación. Tales demandas se orientan a resarcir lo que las víctimas manifiestan que ha de ser reparado. En sociedades como la colombiana, donde la reparación a víctimas de experiencias límite es materia de abordaje reciente, bien caben preguntas sobre qué ha de reparar una sociedad cuando sólo es un grupo de personas el que ha sido afectado – no por la sociedad en sí– sino por la actuación directa de particulares.

⁹ Testimonio tomado del video ¡Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad!, el cual hace parte del informe “Trujillo, una tragedia que no cesa”, entregado en 2008 por el Grupo de Memoria Histórica.

Aunque el cuestionamiento estuviese cargado de inocencia o ignorancia, la pregunta resulta válida por cuanto en realidad son sólo algunos miembros de la sociedad los que ejercen un gran daño y, sin embargo, tales cuestionamientos se quedan sin piso frente a la realidad concreta de la existencia de sectores de la sociedad conocedores de los hechos violentos, algunos de estos pasivos ante dichos eventos y, en cierto sentido, despreocupados de los afectados directos de los horrores que han tenido o siguen teniendo lugar en su seno.

Para hablar de qué reparar simbólicamente en Colombia se requiere iniciar por conocer y reconocer el contexto histórico en el que se dieron los hechos violentos y desde dónde se dio paso al quiebre de la dignidad humana de quienes fueron sus víctimas. Así, la primera parte de este capítulo centrará su atención en la contextualización del conflicto armado colombiano como escenario de actores armados en conflicto que, con sus acciones, han causado diferentes daños a la población civil, para posteriormente precisar el caso de Trujillo, Valle del Cauca, como evidencia de la existencia fáctica de la vejación; una contextualización que permitirá dar cuenta de qué reparar.

1.1 La sinrazón de la violencia del conflicto armado en Colombia¹⁰

“En Colombia casi todo campesino puede decir que su padre, o su tío, o su abuelo, fue asesinado por la fuerza pública, por los paramilitares o por las guerrillas. Es la diabólica inercia de la violencia que desde antes de 1948, año del asesinato de Gaitán, ha dejado más de un millón de muertos” (Molano, 2001: 13). Así empieza Alfredo Molano su texto “Desterrados. Crónicas del Desarraigo”, y a la realidad que plantea, habría que añadirle que también han muerto mujeres y niños, y que su muerte no siempre ha sido física sino también emocional, moral; y, hasta de sus posibilidades y construcción de futuro.

Los muertos han sido causados por medio de las más diversas formas de crueldad y ensañamiento, en un conflicto armado que recrudece por oleadas y que en ocasiones amenaza con terminar, pero que no cumple la que bien podría ser la única amenaza de la que se esperarían un ejercicio de facto.

Colombia es uno de los casos de conflicto armado interno más destacados por su larga duración¹¹. El conflicto colombiano con alrededor de medio siglo de historia ha

¹⁰ Aquí se hará uso del concepto “conflicto armado” en el sentido en que lo define el Comité Internacional de la Cruz Roja; entendiendo que se trata de un conflicto armado no internacional – también conocido como interno- el conflicto colombiano se define como tal debido a que presenta “enfrentamientos armados prolongados que ocurren entre fuerzas armadas gubernamentales y las fuerzas de uno o más grupos armados, o entre estos grupos, que surgen en el territorio de un Estado [Parte en los Convenios de Ginebra]. El enfrentamiento armado debe alcanzar *un nivel mínimo de intensidad* y las partes que participan en el conflicto deben poseer *una organización mínima*” (Comité Internacional de la Cruz Roja –CICR-, 2008: 6). Sin embargo, pueden encontrarse alusiones a guerra como equivalentes en algunos lugares del apartado, en donde el uso del segundo concepto ayuda a mantener los sentidos en que las fuentes referenciadas mencionan las confrontaciones bélicas.

generado numerosas víctimas individuales y colectivas quienes, con mayor o menor fuerza, han experimentado atrocidades en las que han sido vulnerados sus derechos. Si a la temporalidad del conflicto explícito se le suman antecedentes de violencia e inequidad social, se estaría hablando de una violencia prolongada por más de un siglo. Las violaciones sistemáticas a la vida humana han venido de la mano de múltiples actores entre los cuales se destacan las guerrillas (especialmente la autodenominada Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia Ejército del Pueblo –FARC-EP–), diversos grupos paramilitares (la mayoría reunidos en las Autodefensas Unidas de Colombia –AUC–) y agentes de las fuerzas estatales.

Y si con esta triada, el vejamen ha sido evidente, el panorama se ensombrece aún más ante la existencia de las relaciones violencia-narcotráfico y violencia-explotación de recursos naturales; en ambas relaciones, el poder y la coacción toman lugar primordial en las acciones de los actores armados, especialmente en lo relacionado con el control territorial, político y económico. Un análisis juicioso del conflicto armado protagonizado por guerrillas, paramilitares y fuerza estatal obliga al reconocimiento de la heterogeneidad de las prácticas y políticas de acción bélica en cada uno de los tres cuerpos¹².

¹¹ Son varias las experiencias bélicas de larga duración en diferentes países: un ejemplo de ello fue la guerra interna de Timor Leste, iniciada desde 1975, que con diferentes actores internos y externos sería “una guerra que duraría 24 años, pasando por diversas fases, distintas en términos militares y políticos” (Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CAVR), 2005: 6). Sin embargo, el caso colombiano supera por mucho la temporalidad de los más largos procesos y, como se insistirá aquí por razones de pertinencia de los procesos propios de una sociedad en real situación de transición, aún no se sale del conflicto.

¹² Es claro que en el caso colombiano no se puede hablar de un conflicto de larga duración homogéneo en sus formas, prácticas y actores a lo largo del tiempo. No es tarea aquí ahondar en los aspectos históricos del conflicto armado en Colombia, pero se hará necesario retomar algunos de los aspectos que, para el caso, se pueden tener como efígie de los múltiples daños consecuentes de los enfrentamientos, y que permiten comprender las aristas de la reparación simbólica que se tratarán en este trabajo. Para profundizar en el tema, se sugiere la lectura del informe entregado por el Grupo de Memoria Histórica (2013), sostiene antecedentes del conflicto

Adicionalmente, se hace necesario dar cuenta de pugnas internas entre diversos frentes de un mismo cuerpo que derivaron en el asolamiento a la población civil que quedó inmersa en los enfrentamientos. Esto fue especialmente visible en el caso del paramilitarismo, en donde se evidenció una fragmentación, principalmente ligada a la cercanía o no con el narcotráfico y al control territorial de otras formas económicas que implicaban poder económico (como el Turismo en el caso de Santa Marta) (Grupo de Memoria Histórica –GMH–, 2013: 180 y ss.)¹³.

En general, se puede decir que en estas tres caras del control, han estado cimentando el ejercicio de la violencia física, simbólica y emocional con la que se ha actuado en los múltiples casos de daño. Con especial auge en las tres últimas décadas, tal ejercicio ha hecho del uso de prácticas del terror su principal estrategia para garantizar el control deseado. Diferentes esferas políticas y sociales han sido permeadas por las actuaciones bélicas, encontrándose victimarios materiales e intelectuales vinculados con las fuerzas armadas, tanto legales como ilegales. Políticos, militares, personas del común de diferentes situaciones socioeconómicas han sido partícipes en la generación de víctimas.

actual en el marco de la violencia partidista, mostrando cómo las formas de aquella violencia pasaron a ser motivos de la conformación de nuevos grupos armados subversivos herederos de los resquemores de la denominada época de La violencia, pasando por mutaciones que han incluido a grupos de autodefensa campesina que tras la organización se transforman en guerrillas con visiones e intereses divergentes, un Estado que procurará diversas formas de retomar el poder en las zonas en donde las guerrillas lo tomaron y la eclosión de grupos paramilitares herederos de formas privadas de control territorial. Ver: ¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad.

¹³ El ejemplo más cruento y evidente fue el protagonizado por las autodefensas del Casanare y el Bloque Centauros de las AUC en los llanos orientales en 2004. Estas diferencias fueron llevando al colapso del proyecto unificador nacional liderado por Carlos Castaño y Salvatore Mancuso desde las Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá –ACCU–, lo que terminó por favorecer a alias *Don Berna* y a Iván Duque Gaviria, alias *Ernesto Báez*, desde el Bloque Central Bolívar –BCB–, desde el cual se encubría una federación de grupos locales y regionales de diversa índole, que terminó por imponerse sobre las posiciones más políticas y más distantes del narcotráfico.

El surgimiento de guerrillas como forma de acción política en Colombia resulta paradigmático por su auge temprano en relación con las diferentes experiencias de acción guerrillera en Latinoamérica, así como por su proceso de desarrollo desigual en el espacio y el tiempo. Para el caso de las guerrillas colombianas hay que pensar en términos de etapas: una etapa de emergencia y consolidación, que iría de 1962 a 1973; una etapa de crisis y división, de 1973 a 1980; y una etapa de recomposición y auge, de 1980 a 1989 (Pizarro, 2007 [1990]; 324)¹⁴. A esta periodización, hasta antes del 90, habría que añadirle una cuarta etapa que bien se podría denominar de “desvirtuación política y ensañamiento contra la población civil” y que iría del periodo de 1990 a la fecha. Así, habría que decir que:

Una guerrilla que ya no cumple con la condición de responder a un objetivo nacional de toma del poder político del Estado y sólo se sustente en las condiciones subjetivas sociales de la región, deja de ser una guerrilla política para convertirse en bandolerismo cuyo objetivo se reduce a reproducirse como tal y sus acciones se limitan a tal fin (...) Ésta así queda reducida al delito común contra los bienes y las personas (Rementería, 2010: 344).

Si bien el bandolerismo llega a ser parte de las acciones de una guerrilla con pretensiones políticas, la violencia prolongada e intensificada, deslegitima todo poder y capacidad de acción política (Ibíd.: 345). Si es que en realidad llega a ser justificable la violencia como forma de la política, pues sea cual sea la intencionalidad del uso de la violencia, su existencia representará siempre a alguna víctima de las acciones de quien hace tal uso.

¹⁴ Eduardo Pizarro Leongómez, juiciosamente caracteriza cada una de las etapas mencionadas para el análisis del movimiento guerrillero. No será tarea aquí ahondar en dicha caracterización pero si interesa conocer que las guerrillas no son, en modo alguno, las mismas: ni sus actuaciones son idénticas en los diferentes territorios ni sus estrategias se mantienen en el tiempo.

Del lado de los paramilitares, estos surgen en respuesta a las formas guerrilleras, como ejércitos privados avalados estatalmente (explícita o tácitamente), bajo la consigna del derecho a la autodefensa frente al “enemigo”. Como ya se mencionó arriba, los influjos de la Guerra Fría no fueron ajenos a las realidades locales nacionales y en Colombia también se vieron sus estragos, llevando a que las políticas de los 60’s y las décadas posteriores, en cabeza de sus militares –así como de diferentes grupos de poder cuya principal pretensión fue la salvaguarda de sus capitales–, se orientaran a la desintegración de cualquier grupo contrario a las ideologías políticas en el poder de turno.

A la usanza de la Guerra Fría, estos grupos eran entendidos generalmente como grupos de carácter comunista. Desde finales de los años 60, la política de defensa nacional había autorizado la creación de grupos de autodefensa bajo el auspicio y control de las Fuerzas Militares (...). La autodefensa suponía un “enemigo interior” (Romero, 2007: 408). Erigiéndose así una suerte de justicia por mano propia –que actuaría allí donde el Estado entraría parcialmente, o estaría ausente– y que se consolidaba como el piso para las actuaciones violentas a las que la autodefensa diera lugar: sea estas cuales fueran y sin importar su dimensión barbárica.

La connivencia histórica de la oficialidad con las fuerzas de autodefensa llega más allá de las leyes y discursos con los que tales fuerzas se han avalado desde hace más de 50 años. En la historia reciente de violaciones a los derechos fundamentales en Colombia, se encuentran episodios de vejaciones cuyos victimarios directos e indirectos han sido miembros (activos o en retiro) de las fuerzas del Estado. Prueba de ello, en 2008, Guillermo Armando Gordillo, capitán retirado del Ejército Nacional, aceptó su participación en la masacre de Apartadó en la que murieron tres niños y cinco adultos a manos de paramilitares, “los agresores utilizaron machetes y garrotes para dar muerte a estos civiles, que entraron en una relación de más de 160 vecinos del mismo asentamiento neutral que han sido asesinados desde que se constituyeron como tales” (El Espectador.com, 2008).

Pese a los múltiples esfuerzos de diferentes sectores políticos y sociales para negar los hechos, el caso en mención no se puede ver en modo alguno como un hecho

aislado. En el 2001, Human Rights Watch denunció las filiaciones entre militares y paramilitares como una práctica política (no explícita ante la ley, pero verídica en la realidad nacional), en la que se difundía un terror cotidiano en diferentes regiones del país, por medio del ejercicio libre y bien conocido, de paramilitares indultados por los militares (Human Rights Watch, 2001: 2).

El matrimonio entre ambos cuerpos armados dibujó un nuevo límite entre la legalidad y la ilegalidad, y posicionó a la sociedad, especialmente a las víctimas, en una situación de inseguridad casi insalvable: quienes debían defenderlos no lo hacían y, por el contrario, los dañaban deliberadamente. La práctica del terror por parte de las fuerzas armadas estatales llega a ser –a todas luces– propia de la racionalidad del Estado colombiano, que subrepticamente tejía su brazo armado ilegal para ejercer el control violento que legalmente no podía ejercer¹⁵.

La sistematicidad se evidencia en casos como el de Cajibío, Cauca, en el que en noviembre de 2002 grupos paramilitares sacaron a las personas de sus casas a la fuerza, las llevaron a la plaza central del pueblo y allí las aterrorizaron y torturaron física y psicológicamente. Posteriormente, se llevaron a cuatro de las doce personas retenidas y

¹⁵ Los vínculos de carácter político, militar y económico entre paramilitares y algunos miembros de diferentes instancias del aparato estatal “han existido desde el surgimiento mismo de esto grupos ilegales en Colombia” (Amnistía Internacional, 2008: 29). Igualmente, se puede consultar las denuncias hechas por Human Rights Watch, sobre el impacto que ha tenido la llegada de diferentes grupos de fuerza pública a zonas de conflicto, en donde su llegada no ha traído el regocijo esperado sino que atizó el terror en los pobladores, pues como denunciaron los residentes, al llegar “los soldados comenzaron a detener a la gente local. (...) despojaron a tres jóvenes que se encontraban camino a cosechar café y los golpearon. Otros soldados dispararon al suelo por los pies de un líder local y cerca de sus oídos, instándole a que hablara”. Traducción propia. (Human Rights Watch, 2001: 49). El estudio de Human Rights Watch, titulado “The six division” es un trabajo de indagación sobre las diferentes relaciones por acción u omisión entre los distintos cuerpos de la fuerza pública y los grupos paramilitares en el marco del conflicto armado colombiano.

las mataron (Human Rights Watch, 2001). Días después mataron a cinco hombres más, ante la mirada atónita de los asistentes a un rito religioso católico.

Tales actos se encuentran avalados por una ética de la emergencia. En el caso colombiano, el estado de derecho ha sido remplazado de modo habitual por una serie de suspensiones de la Constitución Política, en las que el Estado llega a sustentar lo que en la práctica sea necesario, que: “el Ejército tenga el poder de detención, registro y arresto sin la limitación o la revisión civil” (Ignatieff, 2005 [2004]: 46). Esta ética de la emergencia no es de orden nacional, se presenta en zonas específicas del país, allí en donde la insurgencia existe (Ibíd.).

Ahora bien, de la mano de un proceso de desarme y reinserción incompleto, altamente cuestionado por los matices ficticios y de realidad que se entremezclan¹⁶, se ha generado una serie de grupos herederos del legado paramilitar –bien por continuidad, bien por transformación de móviles de acción y organización– a los que se les ha

¹⁶ En el 2008 Amnistía Internacional exponía su negativa ante los reiterados pedidos que desde el 2003 el gobierno colombiano le hacía de reconocer a más de 31.000 paramilitares desmovilizados. Las dudas de esta institución se afincaban en el hecho de que a la par que el gobierno afirmaba que los grupos paramilitares ya no están activos, y la violencia que se evidenciaba en el país debía “atribuirse a las bandas criminales implicadas en el narcotráfico. Existen indicios de que algunos grupos paramilitares se han convertido en bandas criminales dedicadas al narcotráfico, mientras que otros tienen un largo historial de vínculos con él. Además, es cierto que parte de la violencia está claramente relacionada con disputas entre estos grupos. Sin embargo, también hay indicios sólidos de que muchos de estos denominados «ex» paramilitares siguen operando como paramilitares «tradicionales», a menudo con nombres nuevos, como es el caso de la Organización Nueva Generación o del grupo Águilas Negras” (Amnistía Internacional, 2008: 23). Para el mismo año, la MAPP/OEA expuso que en 153 municipios de la zona comprendida entre Urabá hacia el Oriente, pasando por el sur de Córdoba, el Bajo Cauca, el sur del Bolívar, Barrancabermeja y algunos municipios aledaños, el sur del Cesar, llegando hasta Ocaña, en el Norte de Santander se evidenciaba actividad paramilitar de grupos no adscritos a dicho desarme así como de supuestos reinsertados. MAPP/OEA. *Décimo Segundo Informe Trimestral del Secretario General al Consejo Permanente sobre la Misión de Apoyo al Proceso de Paz en Colombia*. 9 de febrero de 2009. También se puede encontrar información al respecto en diarios nacionales de la misma época; El Espectador, por ejemplo, en su edición virtual. *Mancuso reconoce rearme paramilitar*. El Espectador, 2008. Disponible en: <http://www.elespectador.com/noticias/politica/articulo-mancuso-reconoceel-rearme-paramilitar>

popularizado con el nombre de Bacrim¹⁷. Es importante aclarar que el uso de esta abreviatura tiene efectos diversos: por un lado, las Bacrim son asociadas a una especie de delincuencia común principalmente urbana, con lo que se evidencia un intento de ocultamiento del fenómeno paramilitar, su presencia permanente en algunos territorios del país y las implicaciones, los lazos entre la fuerza armada legal y este brazo ilegal en el contexto del conflicto armado. Por otro lado, si el paramilitarismo es entendido como delincuencia común, la complejidad del conflicto se estaría minimizando al reducir sus actores armados al enfrentamiento entre guerrillas y Estado.

Estas reconfiguraciones del paramilitarismo han llevado a nuevas mutaciones en las formas del conflicto, atizándolo en las ciudades –sin dejar de tener presencia primordial en lo rural– y evidenciando nuevos efectos del conflicto; llevando, por ejemplo: “a que el desplazamiento dejara de ser un fenómeno eminentemente rural y que pasara a vulnerar los derechos de miles de personas en distintas ciudades del país” (GMH, 2013: 75). Con esto, el panorama actual denuncia la muerte, cotidiana en las más de las ocasiones, con la aparición de las Bacrim como nuevos actores de poder narcotraficante que, en aras del control territorial ligado a esta economía de la mafia, hacen uso del terror y que, desde su surgimiento, al 16 de febrero de 2012 tenían en su haber al menos 2000 muertos en todo el país¹⁸.

Por esta vía, en el territorio colombiano, han ocurrido un sinnúmero de masacres, asesinatos selectivos, genocidios, torturas, desapariciones y secuestros, tomas de pueblos, daño a bienes civiles, uso de tanques (pipetas) de gas como bombas, uso de minas antipersonales, descuartizamientos, ejecuciones sumarias, detenciones arbitrarias

¹⁷ Bacrim: abreviatura de Bandas Criminales.

¹⁸ La Corporación Nuevo Arcoiris denunció en 2012 los macabros pactos entre bandas que se estaban realizando bajo el pretexto de frenar las muertes causadas por su accionar, pero que en suma sólo respondían a acuerdos de distribución territorial (El Tiempo, 2012).

y ajusticiamientos extrajudiciales, variadas formas de violencia sexual¹⁹ contra hombres y, especialmente, contra mujeres; entre otras prácticas que han dejado una cifra no calculada aún de víctimas reconocidas oficialmente, y muchas otras que no se han reconocido todavía, especialmente por el miedo a la denuncia y la vergüenza que la violencia sexual pueda generar para las víctimas en sus comunidades de origen²⁰. El fenómeno del desplazamiento logra también una gran preponderancia en la vulneración de derechos fundamentales en Colombia.

Bojayá, El Salado, Montes de María, Mapiripán, Mulatos Medios, Segovia, San José de Apartadó, San Carlos de Garagoa, Barbacoas, Chengue, Macayepo, Villatina, Pijiguay, Barragán, La Sarna, El Tigre, Peque, Pueblo Bello, Santo Domingo, Balsillas, La Granja, El Aro, Jamundí, Las Delicias, Sopetrán, El Nilo, Caucasia, Soacha, Heliconia, Playón de Orozco, Trojas, Cajibío, Tibú y Tarrá, Trujillo y Granada, son sólo algunos de los sitios en donde la barbarie del conflicto ha tenido lugar. Antioquia, Córdoba, Nariño y Valle de Cauca son de los departamentos que históricamente cuentan con mayor ocurrencia de masacres²¹, aunque éstas se pueden encontrar en casi todo el territorio

¹⁹ En particular, la ocurrencia de este crimen resulta de difícil mesurabilidad por cuanto transgrede la intimidad y comporta la vergüenza para las víctimas así como para sus familiares. En consecuencia la denuncia del mismo es reducida, pero no por ello se hace fútil su impacto y contario a ello es necesario reconocerle como de lesa humanidad, tal como se reconoce desde los diferentes espacios de defensa de los derechos humanos. Sobre esto se volverá posteriormente al tratar el daño que la violencia sexual trae consigo en contextos de conflicto.

²⁰ Tal como lo muestra el Grupo de Memoria Histórica (2013), “la violencia sexual tiene un impacto diferenciado de tipo simbólico en sociedades patriarcales como la colombiana, la connotación social y cultural asociada a este tipo de acto, de degradación y de castigo para las mujeres, pero también de humillación al enemigo *hombre* o a su comunidad, hacen de esta modalidad de violencia una acción que potencia repercusiones o daños que provoca la eliminación física o la tortura no sexual” (p. 78).

²¹ Tal como expone la CNRR, tanto la Presidencia de Colombia a través del Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH como otros organismos denominan como masacre al asesinato de cuatro o más personas en un mismo lugar y en iguales circunstancias.

nacional, especialmente en áreas rurales, cascos urbanos de pequeñas ciudades y cabeceras municipales en los que los diversos bandos han ejecutado su terror.

La ubicación geográfica y la riqueza natural que habrían de ser potencialidades de mejor-estar han jugado en contra de los pobladores de los muchos municipios en los que se han generado víctimas en Colombia, pues estos territorios se han constituido en corredores estratégicos de control territorial, económico y político. Evidenciando así lo que bien podría ser la mayor paradoja de este conflicto: ser pobre en medio de tanta riqueza y vivir bajo el terror de la pugna por la apropiación de la misma en manos de quienes ni siquiera habitan allí. Además, el conflicto armado no ha hecho distinción entre sus víctimas; y, sin embargo, a todas luces ha generado factores de vulnerabilidad en los que la posibilidad de ser víctima directa encuentra mayor probabilidad de ocurrencia; campesinos, comunidades indígenas y afrodescendientes, mujeres y niños han padecido el mayor impacto.

Si bien estas características poblacionales no son por definición condicionantes de vulnerabilidad en contextos óptimos, en situaciones de conflicto armado interno, y más aún frente a la distribución territorial y la geografía del país, sí llegan a determinar una suerte distinta, pues en el caso colombiano, el grueso de la población que vive en las zonas donde el conflicto es más candente son campesinos, indígenas y afrodescendientes; las mujeres y los niños suelen sobrevivir a los hombres asesinados o desaparecidos de sus familias, en medio de un conflicto armado que continúa cruentamente, las más de las veces sin tregua, para quienes quedan²².

²² Si bien es cierto que en 2012 se inició los diálogos entre las FARC y el Estado colombiano, es también cierto que de los diálogos al cese de las hostilidades ha habido una reconocida distancia. Igualmente cierto es que pese al desarme paramilitar tan renombrado como logro del gobierno de dos periodos de Uribe, tampoco se dio una erradicación total de las acciones paramilitares. Varios de los frentes del ELN siguen activos y sus actuaciones bélicas están presentes. Con lo que se siguen presentando aún daños contra la población civil y el conflicto aún no cesa.

Las condiciones de pobreza y exclusión también aumentan la probabilidad de ocurrencia de la violencia. Muestra de ello, en 2010 el Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH denuncia cómo diferentes etnias se han visto violentadas por las acciones de los grupos armados enfrentados (para 2009, la etnia Awá, ubicada en Nariño fue la más afectada), esto debido a que habitan en “zonas que hacen parte de uno de los corredores estratégicos utilizados por los grupos armados al margen de la ley para la comercialización de alcaloides, corredor que se origina en el departamento de Putumayo y atraviesa Nariño”. (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, 2009: 22)

Por su parte, la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, en una adición a su informe de 2011, denuncia un acumulado de desaparición de 62.745 personas, de las cuales 13.470 son mujeres y se calcula que el 26.9% son desapariciones forzadas, aunque el Registro Nacional de Desaparecidos no afirma que las desapariciones forzadas hayan estado ligadas al conflicto, es de recordar que ésta es una de las prácticas sistemáticas del terror usado por los diferentes grupos en pugna. (p. 13).

La Alta Comisionada evidencia también otra serie de vejaciones en las que las mujeres se ven afectadas en el marco de la confrontación armada. La persecución a mujeres que lideran procesos organizativos, especialmente en la zona Caribe, la violencia sexual contra niñas y mujeres (tanto jóvenes como adultas) por parte de los diferentes grupos enfrentados, así como de las bandas criminales surgidas luego de los episodios de desmovilización paramilitar son también afectaciones causadas a las mujeres (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2011).

Las comunidades afrodescendientes también tienen víctimas en la suma de afecciones del conflicto colombiano. En el Informe de 2012, la Alta Comisionada da cuenta de 328.000 personas desplazadas pertenecientes a esta población, llamando a prestar mayor atención a la zona Pacífica del país, en donde se evidencia un deterioro de las condiciones de seguridad para los pobladores afrodescendientes en Valle del Cauca, Cauca, Chocó y Nariño, en donde los desplazamientos, el aislamiento de las zonas, la

disputas territoriales por parte de los grupos ilegales (anteriores y emergentes), los asesinatos, el secuestro, las desapariciones y el reclutamiento de menores, sigue estando a la orden del día (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2012).

Por su parte, en el informe entregado por el Grupo de Memoria Histórica –GMH– (2013), se sostiene la cifra de aproximadamente 220.000 víctimas fatales del conflicto armado en el periodo comprendido entre 1958 y 2012, cifra que responde a un compilado de 177.307 civiles y 40.787 combatientes²³ (p. 32); 25.007 desaparecidos, 1.754 víctimas de violencia, sexual, 6.421 niños, niñas y adolescentes reclutados por grupos armados, y 4.744.046 personas desplazadas²⁴; 27.023 secuestros asociados con el conflicto armado entre 1970 y 2010²⁵; 10.189 víctimas de minas antipersonal entre 1982 y 2012²⁶ (p.34); 23.161 asesinatos selectivos entre 1981 y el 2012 (p.43)²⁷.

²³ El Informe aclara que 166.069 muertes de los civiles corresponden a la cifra reportada por el Registro Único de Víctimas –RUV– en el periodo de 1985 y 2012. En el valor total el GMH contempla además las víctimas mortales registradas en su base de datos, entre 1958 y 1948.

²⁴ Datos que el GMH toma del reporte hecho por el Registro Único de Víctimas –RUV– al 31 de marzo de 2013 y desde el 1° de enero de 1985. Más adelante, el informe considera las cifras dadas por la Consultoría para los Derechos Humanos y el Desplazamiento, y sostiene que “la cifra de desplazados podría acercarse a las 5.700.000 personas, lo que equivaldría a un 15% del total de la población colombiana” (p. 35).

²⁵ Datos que el GMH toma del trabajo realizado para el Grupo por Cifras & Conceptos.

²⁶ Datos que el GMH toma del Programa Presidencial de Atención a Víctimas Contra Minas Antipersonal.

²⁷ El GMH retomará esta cifra de su registro de estadísticas y mostrará que “de este total, 8.902 muertes, es decir el 38,4% fueron ocasionadas presuntamente por grupos paramilitares; 6.406 o el 27,7% fueron perpetradas por grupos armados no identificados; 3.906 correspondientes al 16,8% fueron responsabilidad de las guerrillas; 2.340, el 10,1%, las cometieron miembros de la Fuerza Pública; 1.511, o sea el 6,5%, las ocasionaron desconocidos; 83 muertes, equivalentes al 0,4%, fueron cometidas por grupos paramilitares y la Fuerza Pública en acciones conjuntas; y 13 más, o el 0,05%, son el resultado de la acción de otros grupos, entre ellos milicias populares y agentes extranjeros” (p. 43).

Toda vez que en el marco de la masacre los victimarios suelen hacer uso de varias de las prácticas de vejación, cuando no de todas, resulta pertinente en este punto centrar la atención en casos concretos²⁸, que permitan dimensionar los hechos del conflicto a partir del recuento de las masacres ocurridas allí, así como de sus consecuencias.

1.2 Trujillo, Valle del Cauca: tan solo uno de los muchos municipios asolados por el conflicto armado colombiano

La Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación –CNRR– acogió, en concordancia con las reivindicaciones de las víctimas cobijadas por la Asociación de Familiares de Víctimas de Trujillo –AFAVIT–, la nominación de *Masacre de Trujillo* a los hechos ocurridos entre 1986 y 1994 en los municipios de Trujillo, Riofrío y Bolívar, en el norte vallecaucano. Aunque precisó que, en rigor las masacres se presentaron en 1990, 1991 y 1993, la CNRR compartió la apuesta ética que concebía a las víctimas en el periodo completo como una masacre sistemática y continuada.

²⁸ En un ejercicio de búsqueda de masacres ejercidas en el territorio colombiano, realizado como parte de la contextualización para el desarrollo de la presente tesis, se pueden evidenciar 159 (Ver Anexo 1) casos reportados en prensa tanto de circulación nacional como local. De algunas de ellas fue posible recopilar información específica que permitiera ahondar en el conocimiento de los hechos violentos en el territorio nacional (Ver Anexo 2). A manera de ejemplo y en virtud a la posibilidad de realizar indagación con audiencias desde el material de reparación simbólica, se expone aquí el caso de Trujillo, Valle del Cauca (este caso se describe suficientemente a continuación y se presenta un resumen al finalizar el Anexo 2).

El proceso metódico de daño en la zona de Trujillo inicia con dos víctimas de asesinato selectivo cuyos móviles y responsables no fueron identificados para el momento del informe de la CNRR. Este crimen sería una constante durante el tiempo de la masacre, llegando a su clímax en 1989, 1990 y 1991 (periodo de recrudecimientos de las prácticas del terror usadas en la zona) con 30, 55 y 29 víctimas de esta forma de crimen en cada año respectivamente. En 1994, se registran nueve casos más, siendo un total de 32 víctimas desaparecidas; aún no se tiene conocimiento del destino de varias de ellas.

En la masacre de Trujillo también se formaron centros de tortura, ubicados en predios de las estructuras paramilitares y narcotraficantes. Estos centros jugaron el papel de escenarios del terror y poder de quienes empuñaban las armas; tal es el caso de las fincas Las Violetas y Villa Paola, donde fueron llevadas varias de las 37 víctimas (35 hombres y 2 mujeres cuyos casos pudieron ser esclarecidos como de tortura y sevicia) (GMH, 2008:50). La crueldad de la tortura ejercida por los victimarios en estos centros *secretos* llegó a lo indescriptible del horror: el uso de motosierras para descuartizar a las víctimas vivas y dejarlas morir desangradas se convirtió en la bandera del ejercicio paramilitar avalado –y hasta perpetrado también– por miembros del Ejército Nacional de Colombia²⁹.

De los victimarios hay que decir que en Trujillo se dieron violaciones por parte de los tres principales actores armados de este conflicto. La aparición de contingentes guerrilleros en la zona, extorsiones realizadas por grupos del Ejército de Liberación Nacional (ELN) a narcotraficantes de la región y operaciones bélicas emprendidas por

²⁹ María Victoria Uribe mostrará como la práctica de hacer desaparecer los cuerpos tirándolos al río tiene un carácter sistemático que en Colombia no es nuevo, pero que creció ostensiblemente tras la consolidación y auge del paramilitarismo a partir de la década de los 80's, convirtiendo a los ríos en efectivas tumbas que van al mar (Uribe, 2008: 176-177). Ver también las cónicas del periódico El Colombiano, que en una serie de ocho entregas muestra el uso de los ríos como vías de desaparición de aquellos que se fueron corriente abajo, muchos de los cuales aún hoy son esperados, si ya no buscados. Ver. El colombiano <http://www.elcolombiano.com>

estos contra las fuerzas estatales en las que fueron muertos varios militares (11 en una de las operaciones del ELN al inicio del tiempo de la masacre), dio lugar a que unos y otros consideraran válido *resistir* a las actuaciones de la guerrilla a fuego y sangre (Ibíd., 15), aunque el fuego quemara a inocentes y la sangre no fuera sólo la de los portadores de las armas.

Tras el manto de contrainsurgencia, el Ejército actuó violando derechos, persiguiendo a pobladores por el crimen de *sospecha* de ser auxiliadores o simpatizantes de la guerrilla y sin mayor verificación, ejerció formas irregulares de justicia y ley. Las fuerzas paramilitares, en complicidad con miembros activos y retirados de las fuerzas armadas legales generaron patrones de control social por la vía del terror, bajo el mismo supuesto de los militares: que la población auxilia a la guerrilla.

Pero tal como mostró el informe de la Comisión de Investigación de los Sucesos Violentos de Trujillo (CISVT) y lo ratificó la CNRR, se soslayaron los móviles y discursos de la violencia ejercida en la zona, respondiendo a intereses particulares de carácter político, económico y de control territorial altamente permeados por nexos con el narcotráfico que buscaron ser legitimados con la existencia de dicha insurgencia. Como lo reportaron los medios en su momento, la estrategia militar usada en Trujillo “no es una aberración excepcional, sino el ejemplo mejor ilustrado hasta ahora [1995] por una comisión investigadora imparcial de una práctica corriente”. (El Espectador, 1995)

Así, en 2007 se contaron cerca de 245 víctimas que padecieron tortura, sevicia, desapariciones forzadas, homicidios selectivos, masacres sistemáticas y generalizadas, violencias sexuales, descuartizamientos y pena moral (Grupo de Memoria Histórica – GMH–, 2008). Todos crímenes ejercidos a lo largo de los ocho años en cuestión. Entre este número de víctimas no se cuentan las víctimas de desplazamiento, ni los daños a la persona humana y al tejido social que el desarraigo trae consigo.

Tampoco se cuentan las víctimas a partir de 1995. Pese a la cota temporal superior dada al periodo de masacres, los hechos violentos en la zona no han cesado, los actores han cambiado y las connivencias entre miembros de la fuerza estatal y grupos

victimarios implican nuevas redes, pero continúan los mismos móviles de perpetración del daño. Las bandas criminales que emergieron luego del desarme paramilitar nominal, tienen parte en la generación de nuevas víctimas que aumentarían el número de las arriba enunciadas, pero también sus actos traen consigo la revictimización de quienes ya habían padecido el dolor del hecho violento, pobladores que residen aún en la zona y oriundos que pasaron a ser desplazados/refugiados en otros lugares. Es en este contexto que las víctimas de Trujillo reclaman el reconocimiento de por lo menos 342 víctimas.

En su informe de 2011, la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, denunciaba cómo en 2010, “12 miembros de la Policía, entre ellos 7 comandantes de estación, fueron capturados por colaborar con Los Rastrojos³⁰ a cambio de un pago mensual” (Asamblea General de las Naciones Unidas, 2011: 26). Trujillo estuvo entre las zonas afectadas por las acciones de estos uniformados representantes de la fuerza estatal. De esta manera, los hechos se constituyen en la evidencia de la existencia de daños tras el ejercicio violento, que se presenta en diferentes dimensiones y formas.

³⁰ “Los Rastrojos” es una banda criminal cuya actuación por el control territorial afecta prominentemente el Valle del Cauca, constituida como ejército privado de narcotraficantes llega a controlar las zonas que correspondieron a los bloques paramilitares Calima y Pacífico en disputa constante con “Los Machos”. Ya en 2010, la CNRR exponía cómo –en relación concreta con el caso emblemático de Bojayá–, esta disputa busca “el dominio del suroccidente del Chocó para la protección de rutas del tráfico de drogas y de armas que el sur del Chocó estaba siendo disputado” (GMH, 2010a: 165). Este efecto se repite en la zona de Trujillo, así como en muchos otros lugares del país; verbigracia “en Medellín, donde también hay ‘Rastrojos’, se dan enfrentamientos casi a diario. En la zona alta de Belén, en el suroccidente, circuló esta semana un panfleto que decía: “Muerte a los Urabeños” (El Tiempo, 2012). Si bien la dinámica no es igual en los diferentes territorios y ha variado desde la aparición de las bandas criminales, es un hecho que aún hoy siguen presentes en distintos lugares del país, en algunos casos han cedido el control territorial para trasladarse a otras áreas de mayor interés estratégico.

Gráfico 1-1. Experiencias límite como evidencia del qué reparar.



2. ¿Quién es el otro?: perspectivas que hacen decible la otredad

El-uno-para-el-otro en tanto que el uno-guardián-de-su-hermano, en tanto que el-uno-responsable-del-otro. Entre el uno que soy yo y el otro del cual respondo, se abre una diferencia sin fondo, que es también la no-in-diferencia de la responsabilidad, significancia de la significación, irreductible a cualquier sistema. No in-diferencia que es la proximidad misma del prójimo, por la cual sólo se perfila el fondo de la comunidad entre el uno y el otro, la unidad del género humano, debida a la fraternidad de los hombres.

Emmanuel Levinas, 1976.

Como ya se ha visto, el dolor del *otro*, víctima, y la evidencia de la vejación, emanan en el derecho a la reparación y en el deber del Estado y la sociedad de procurar dicho derecho, así como de garantizar su no repetición. El daño causado y no reconocido obliga a prácticas de la memoria en las que recuerdo y olvido entran a tejer el entramado de relatos y silencios desde los cuales tiene lugar la reparación simbólica. Así, vejaciones, daños, reparaciones y memoria confluyen para atender a la existencia y presencia de ese *otro* dolido. Pero ¿Quién es el otro? ¿Cómo habremos de entender esa *otredad* lacerada? ¿Cómo hablar de *otredad* y de su reconocimiento? ¿Desde qué perspectivas se puede hablar de reconocimiento?

Pensar el reconocimiento de la otredad para el caso de las víctimas del conflicto armado colombiano, requiere de una precisión conceptual que permita hacer decible, esa otredad. Se requiere de una construcción de categorías analíticas, que al ser indagadas en la práctica de la reparación simbólica, den lugar a la comprensión de la otredad del otro susceptible de reparación, vista ésta como un territorio moral existente. Lo que será tarea del presente apartado.

2.1 El individuo moral

Se podría decir que el individuo es, en cualquier caso, un individuo moral que será iniciado en sus diversos deberes y sus virtudes particulares habrán de ser también suscitadas mediante la educación moral (Durkheim, 1979: 30). Hay que recordar que el individuo moral no nace, se hace. Es producto de la educación, que hace del “ser egoísta y asocial que acaba de nacer (...) [uno] capaz de llevar una vida moral y social” (Ibíd.: 72). Al pensar en un individuo moral que no nace sino que se hace, en torno a la reparación simbólica surgen interrogantes sobre el quién: no sólo sobre a quién se busca reparar, sino también a quién se busca mostrar. Entendiendo que la moral hace referencia a las normas que determinan lo socialmente aceptado para la actuación y el ejercicio de la función social del individuo.

De esta manera, en el individuo moral existen dos seres: el ser auto-referenciado y el ser que en el individuo expresa al grupo, el ser social. Este ser social responde a las construcciones del conjunto de creencias religiosas, creencias y prácticas morales, tradiciones nacionales o profesionales y opiniones colectivas (Ibíd.: 71), con lo que se consolida la conciencia colectiva que acompañará al ser en el ejercicio pleno de sus funciones. Pero si bien esta división del ser encierra un cierto reconocimiento de la existencia de un otro, tal reconocimiento no es del todo certero, y ha de ser visto más bien como un viso humanista reconocedor del individuo, más no por ello del otro; pues el individuo, aunque supeditado por la conducta social, se convierte a la vez en el “objeto eminente del respeto moral” (Durkheim, 1990: 57).

Por ejemplo, en el marco de la indiferencia hacia las víctimas, que algunas escenas del documental presentan, acontece una otredad auto-referenciada por cuanto las víctimas llegan a sentir que sólo entre ellas es posible comprender el dolor y la vivencia traumática entrando en un ensimismamiento que conlleva a que busquen ser

reconocidas como portadoras de derecho *per se*, pero corriendo el riesgo de limitar el diálogo entre ellas y las audiencias que les observan.

Imagen 2-1. Escenas de no lugares como complemento de los lugares para la memoria.



Congruentemente, el riesgo de la auto-referenciación llega a ser reforzado a partir de las acciones indiferentes de las audiencias, pues para que las víctimas puedan sentir que han hallado empatía es necesario que esta se muestre. Sea el momento para decir que por empatía ha de entenderse: “la capacidad de entender desde dónde el otro ha sufrido a pesar de la distancia experiencial que uno tenga con esa vivencia del otro (...) entender desde dónde el otro grita algo que es legítimo” (Girón, 2011)³¹. Salir al balcón a curiosear y responder a una indicación solicitada no necesariamente se constituyen en reconocimiento de ese *otro* como víctima, mientras que subir la ventana es de hecho, su desconocimiento. Todo ello afianza la necesidad de ensimismamiento.

La adquisición de derechos individuales, cada vez más marcada, posiciona al individuo en lugar de preeminencia, con lo que todo daño a él es, por definición, una

³¹ Entrevista a Claudia Girón, Psicóloga y Magister en Derechos Humanos, defensora de derechos Humanos, realizada en Bogotá, 2011.

maldad expresa; toda vez que la guerra lo limita y lo disminuye, consolidándose en el mal por excelencia (Durkheim, 1990: 57), ya que la adquisición de derechos habla de un individuo que ya no puede ser supeditado ni “reducido a un papel de medio” (Ibíd.), si a la vez se le está constituyendo en eje de la norma moral. Así las cosas, el Estado habrá de ser garante de la revelación de la naturaleza del individuo, en tanto que “si él [el individuo] es la realidad moral, es él [el individuo mismo] quién debe servir de norma a la conducta pública como a la conducta privada” (Ibíd.).

Así por ejemplo, en la práctica de la reparación en general y de la simbólica, en particular, es frecuente escuchar alocuciones en torno a “las víctimas” como un conglomerado de identidad que asocia a todas aquellas personas que han padecido las consecuencias del conflicto, lo cual es notable cuando se trata de regresar a estas personas, en lo posible, a su situación antes de la perpetración de la violencia.

Pero, aunque hacer referencia a “las víctimas” sea una plataforma para el reconocimiento de la ocurrencia de hechos vejatorios y la existencia de personas que violaron –o siguen violando– derechos fundamentales con diferentes grados de responsabilidad en los mismos, este uso en una producción simbólica que busca resarcir a personas que padecieron daños en espacios y tiempos concretos, puede derivar en un manto de desconocimiento de las particularidades del caso; dejando el reconocimiento a las víctimas como seres sociales como objeto de reclamación de derechos por cuanto el daño que han padecido es visto como una maldad expresa contra la sociedad, pero no necesariamente contra ellas como personas.

Lo anterior nos lleva a la cuestión de qué es lo que se considera socialmente aceptado en el caso concreto de las víctimas; es decir, cuáles son las categorías morales con las que las personas o colectivos vulnerados son vistos desde la perspectiva de los agentes de la reparación y cuáles son las que las víctimas mismas exponen como demanda moral hacia la sociedad y el Estado. ¿Coinciden tales categorías? En el mismo sentido entra la cuestión de qué derechos individuales reconocen los diferentes actores de la reparación simbólica como derechos de las víctimas, ¿Cuáles son los derechos que

se espera reivindicar una vez la victimización se ha convertido en un hecho cumplido por el acto de la barbarie?

De este modo, el preguntarse por aquello que los diferentes agentes de la reparación simbólica consideran es lo sagrado, es decir, lo que amerita ser defendido y reivindicado en cualquier condición y circunstancia, permite pensar en la percepción que se tiene del otro a la hora de procurar su reparación; pues el sentido de lo sagrado que se logra relacionar con quienes llegan a ser considerados susceptibles de reparación se convierte en pilar de las diferentes luchas y procuras por su reivindicación.

Desde esta perspectiva, el reconocimiento del otro no es pleno ni explícito; y sin embargo, se hace evidente el llamado ético tácito, en donde las acciones individuales están enmarcadas por la moral social, que responde no sólo a los propios intereses sino también, y más aún, a los intereses del colectivo. Este llamado ético frente al otro connota una necesaria concepción de la responsabilidad que le atañe al “yo” en el pleno ejercicio de su función social; sin embargo, es innegable que este “otro” no representa a un otro en sí y para sí, sino a un otro de lo social.

Vista así, la sacralidad del otro no es más que la sacralidad de lo que socialmente se considera sacro, con lo que profanar al otro no es profanarlo en sí, sino profanar lo sagrado de la sociedad. El otro, entonces, no queda muy bien posicionado como destinatario de la intencionalidad de no transgresión, aunque se da lugar a la posibilidad de una procura de no daño en tanto que hacerlo sería profanar a la sociedad. Para los fines del reconocimiento de la otredad esta postura resulta altamente interesante, puesto que pensar que dañar al otro es dañar la sociedad en sí, será un punto de partida desde el que las construcciones de otredad pueden hallar posibilidad de discurso reivindicatorio; pero no será suficiente pues es siempre necesario dar lugar a la sacralidad del otro por el mero hecho de su existencia. Posteriormente, volveremos sobre este punto en la elaboración que aquí nos concierne.

Si bien se destaca que tanto la moral como la sociedad son cambiantes y responden a un espacio y tiempo concretos, siendo su principal interés el llamado a la

formación de individuos que comprendan y reflexionen su contexto, a la vez que se preparan “para participar en las obras colectivas que le esperan” (Durkheim, 1997: 141). Este individuo moral estaría dotado de las herramientas necesarias para tal fin, pero no por ello se encuentra en consonancia con la existencia del otro, y menos aún con su diferencia; pues esta perspectiva está atravesada por la idea constante de un “necesario orden” que la moral establecería, y en el que las solidaridades se tejen en procura de la normalización de lo social, en la estandarización de lo moral.

Así, a la vez que la moral se puede reconocer como un cohesionante de las sociedades, pues “actuar moralmente es hacer el bien a seres de carne y hueso, cambiar algo en la realidad” (Durkheim, 1993: 113). –y, en este sentido, esta moral consiste en hacer el bien a otro– es también excluyente de lo que se llegue a considerar patológico, de las acciones de ese otro que se ven como atentado a la moral colectiva. Además, la diferencia que define en parte la esencia del otro, no siempre será entendida como normal desde este punto de vista.

En tanto que el individuo moral queda referenciado a la existencia de la sociedad, y es legitimado sólo por la definición de la moral colectiva, su existencia queda dibujada por la existencia social, es un otro entre muchos otros, un otro social pero no un otro *per se*. Es aquí cuando se puede hablar de una *otredad desdibujada*, lo que en caso del documental se evidencia cuando el periodista, Javier Darío Restrepo, hace alusión a la importancia que tiene para las víctimas y para la sociedad el hacer memoria pero no hace referencia específica a aquellos de quienes el material data. Pues, si la máxima de partida de los procesos de reparación es el retorno de la dignidad de los afectados (para el caso, las víctimas de Trujillo), se requiere abrir espacios para el reconocimiento de esas vivencias subjetivas y colectivas que marcan la diferencia con otras vivencias y que da la posibilidad a las víctimas de encontrarse y verse recogidas en los recursos de reparación simbólica.

2.2 El riesgo de la otredad instrumentalizada

Otra perspectiva que hace decible la otredad es aquella para la cual la relación social se erige en referencia a un otro diferente al sí mismo, y éste es condición insoslayable; es decir, la interacción sólo es posible cuando hay un otro y, de esta forma, lo social sólo acontece con su aparición. Entonces, la interacción está basada en una serie de racionalidades desde las que el actor teje su acción hacia el otro, racionalidades que – bien sea desde un arreglo conforme a fines o de uno conforme a valores– tenderán a estar motivadas por el interés del actor.

Este otro puede ser individualizado y conocido, pero también puede ser indeterminado y desconocido (Weber, 1994: 28), con lo que la acción orientada a un otro no necesariamente estará cimentada en el reconocimiento de éste y, por el contrario, sí suele estar arraigada en el motivo propio (interés particular) del actor que llega a orientar su conducta íntima en el plano social, siempre por la referencia a las acciones de los otros. La individualización y el conocimiento del otro abren camino a la posibilidad de una interacción reconocedora de ese otro, aunque, como ya se dijo, esto no es necesariamente así. El motivo personal de la acción, orientada a la reparación de quienes padecieron el daño aparece entonces como una posibilidad de comprender cómo se ve al *otro víctima*.

Esto es notorio en las dinámicas en las que aconteció el video documental: “Trujillo una gota de esperanza, en un mar de impunidad”. entregado por el Centro Nacional de Memoria Histórica en 2008 –para ese entonces Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR)– como medida de satisfacción a las víctimas, dando respuesta a las demandas de la sociedad civil; pues aflora un interés por parte de la institución Estatal basado no en la reparación en sí, ni en el reconocimiento de las víctimas, sino en la necesidad de legitimarse ante las diferentes instancias que propugnaron por el cumplimiento de esas demandas (la Corte Interamericana de Derechos Humanos, por ejemplo).

En este sentido, ya que el interés estuvo mediado por una racionalidad con arreglo a fines, se evidencia una primera forma de instrumentalización de las víctimas, constituyéndolas en medio para la aceptación del Estado colombiano como defensor y

garante de derechos. Aunque, como se verá posteriormente, en esa interacción con el Estado, las víctimas también tienen un interés marcado: el del reconocimiento de los hechos y, por sobre todo, el de la participación del Estado en la masacre de Trujillo y los posibles vínculos con el paramilitarismo que asoló la zona. Esto en virtud a que la opción política de la organización de víctimas –AFAVIT– es la de mirar “crímenes de Estado y paramilitarismo pero no guerrilla”. (Trigos, 2012)

Así, desde esta perspectiva, en el plano moral las referencias al otro responden también a los criterios de las creencias y valores que constituyen el sentido de lo “moralmente bueno”; criterios que no son generalizables a todas las sociedades, pues el concepto de “lo moral” tiene una validez específica para cada círculo de personas en el que se inscribe. Esta perspectiva de la moral deja una amplia posibilidad al reconocimiento de múltiples acepciones de lo moral y, por ende, de múltiples formas de aproximarse al otro. Sin embargo, mientras la racionalidad (referente a fines o a valores) esté orientada por los propios intereses, el lugar que el otro tiene frente al yo puede quedar restringido a la utilidad que el primero le representa al último: aconteciendo así un otro instrumentalizado.

En este sentido, la atención al otro se da en la medida que los intereses del colectivo o del yo, o el ego puedan ser alcanzados. En toda relación social la existencia de intereses habla de una serie de expectativas que cada uno de los intervinientes en la relación tiene sobre los otros, lo que se podría denominar expectativas de rol. Es decir que el posicionamiento social que el actor alcanza responde también a la necesidad de su reconocimiento social; reconocimiento en el que median las expectativas que, desde el entorno, se tienen sobre el rol ejercido, así como las expectativas propias –que siempre serán reforzadas o contrarrestadas por la reacción del alter, siendo el rol una tangibilización del sistema cultural en el cual se encuentran inscritos tanto el ego como el alter–, en las que el individuo centra su perspectiva de realización en el marco del sistema social (Parsons, 1976: 196 y ss.). Entonces, en toda relación social hay una serie de expectativas que se espera sean satisfechas por cada actor que interviene en ella.

Lo que se ve claramente en torno al documental “Trujillo, una gota de esperanza, en un mar de impunidad”, pues al indagar sobre las expectativas que las víctimas tienen de la reparación simbólica queda claro que “el Estado debe reconocer y pedir perdón por nuestras víctimas” (Trigos, 2012). Cuando el Estado realiza procesos como el video y el informe pero no continúa acompañando los procesos, cuando nos convocan a reuniones pero no nos escuchan en realidad, parece que lo que quieren es solamente vernos allí para mostrar que sí reparan, pero no es así realmente”. (Naranjo, 2015)

Si las expectativas de rol se entranan con el interés personal de los actores de la relación, estas pueden no quedar satisfechas para el otro de la interacción, por cuanto se está demandando algo que bien puede no responder a lo que se espera, pues la expectativa está orientada al interés propio y de igual manera la acción de cada actor está orientada en el mismo sentido, quedando así lugar para un juego de roles que no toma en cuenta al otro en realidad sino que le instrumentaliza para el alcance de sus propios fines y para la legitimación de las acciones.

Desde otra perspectiva de la otredad, en la modernidad, y como fruto de la racionalidad propia de esta –especialmente en el marco del capitalismo a ultranza–, el dinero se constituye en un enajenante que imposibilita la verdadera referencia hacia el otro, por cuanto cuando éste llega a ejercer como mediador de las relaciones humanas; enarbola la instrumentalización y objetivación de ese otro (Simmel, G. Cit. En Habermas J., 1998: 40). Con la mediación del dinero se establecen “relaciones entre los hombres pero [se] deja a los hombres fuera de ellas” (Simmel, G. Cit. En Habermas J., 1998: 40) evidenciándose así la existencia de una “eticidad perdida en sus extremos” (Hegel, G. Cit. En Habermas J., 1998: 40). Los miembros de la relación pierden la capacidad de reconocer al otro en tanto otro.

Este aspecto de la mediación del dinero resulta altamente enriquecedor a la hora de pensar la reparación a víctimas de situaciones límite, por cuanto los Estados suelen hacer uso de la vía administrativa para la reparación; una vía en la que la indemnización aparece como medio y fin de muchos de los procesos relacionados con quienes se

consideran susceptibles de reparación. En la reparación simbólica el tema del dinero puede llegar a tener diversas significaciones.

De modo que al hablar del dinero como mediador, se indaga sobre las diversas formas que llegan a tomar el dinero y los modos económicos que articulan las vías de la interacción, mostrando así cómo, en el marco del capitalismo moderno –cada vez más voraz–, la valorización económica del otro puede llegar a ser el modo dominante de aproximación a ese otro; siendo el anonimato la consecuencia directa de tal valorización (Habermas. J., 1998: 40). Esta relación sobre la condición de anonimato resultará también interesante para los fines de este trabajo. La etimología de la palabra anónimo nos remonta al griego que significaría en español “sin nombre”, lo que indica que las personas reducidas a dicha categoría no tienen lugar a ser reconocidas en sí mismas, sino por su valía económica o por lo que el dinero pueda compensar de ellas.

Es así como una reparación simbólica efectiva requiere ayudar a las víctimas “a rehacer sus proyectos de vida, la indemnización es importante, a las familias les sirve, pero cuando llega ese dinero no saben qué hacer con él, ni como proyectarse a un mejor futuro (...) eso es lo que debería ser una verdadera reparación simbólica, que cada cosa que se haga sea para lograr que las personas rehagan su vida como debe ser” (Naranjo, 2015); y, como se verá posteriormente, el documental no alcanza a lograr sacar a las víctimas del anonimato ni brindar herramientas para que las víctimas sean reconocidas como personas con proyectos de vida pese al dolor de la masacre.

2.3 La relación subordinación–dominación

En toda socialización hay una especie de interés en un *otro*, existente en la actuación del individuo, que excede al plano de la instrumentalización del otro. Concretamente la relación de dominación donde el desconocimiento del otro estaría más evidente que en otras relaciones sociales, se consolida como elemento importante. Aún

en la relación de dominación, la “finalidad no consiste propiamente en la explotación del otro, sino simplemente en la conciencia de su posibilidad” (Simmel, 1927: 147), en la posibilidad de la dominación misma.

Así por ejemplo, los hechos violentos ejecutados en Trujillo se dieron en el pueblo como espacio geográfico y físico pero también como espacio de relaciones de poder que posicionaron a los pobladores como dominados por los actores armados que entraron en pugna en y por el territorio. De esta manera, los trujillenses fueron sometidos por los actores armados, buscando someter su resistencia externa (su capacidad libre de responder a la dominación) como una forma de reafirmación de la existencia de estos últimos, sobre los primeros. Así las cosas, la dominación no sería en sí la utilización *per se* del otro sino la posibilidad de reafirmarse a sí mismo en la dominación sobre ese otro.

Aunque, el otro subordinado siempre tendrá un margen de libertad aún en las condiciones más opresoras y tiene un cierto valor para el dominador, hacer uso de tal libertad connota el pago de un alto precio que no siempre se está en voluntad de pagar, con lo que llega la coacción “absoluta”: “la relación de subordinación no aniquila la libertad del subordinado sino en el caso de la coacción física inmediata” (Ibíd.: 148). En Trujillo la coacción física inmediata fue evidente y se consolidó en la forma de subordinación predilecta de los perpetradores; con lo que su voluntad quedó aniquilada, al menos en un primer momento, por el poder de las armas. De esta manera, la subordinación está condicionada tanto a la voluntad, o falta de ella, del oprimido de pagar lo requerido para ser libre, como a la imposibilidad de pagar el precio pedido.

En el video se expone con claridad cómo el poder de las armas supedita y hasta aniquila la libertad de las personas, al menos en un primer momento, uno de los testimonios relata que “yo no entendía nada de eso. Cuando ese otro tipo se me arrimaba y me chuzaba con un revolver. Entonces me dice: dígame, dígame, hijue no sé qué, ¿dónde tienen las armas? [...] entonces el desaseguró ese aparato, pues yo me imaginé que a mí ya me había llegado el día”. Pese a que al momento de este relato han pasado varios años la testigo al recordar los hechos parece revivir la angustia del evento, su voz se quiebra y tiene que hacer una pausa para evitar el llanto. Esto muestra que la

subordinación física ocurrida en un espacio y tiempo concretos deja huellas con las que las personas continúan su cotidianidad; de modo tal que la subordinación física pasa a ser una subordinación simbólica arraigada en el poder del victimario aún en su ausencia.

Aparecen, entonces, dos elementos importantes que aporta la visión del otro y que permiten concretar aún más el conocimiento de la otredad de las víctimas: la relación de dominación hacia el otro, entendida como la posibilidad de reafirmación sobre el otro, por un lado; y el margen de libertad que el otro dominado, llega a tener. En el momento de la vejación física –hay que recordar que además suele tener efectos en el plano psicológico y simbólico–, la *víctima* queda en condición inerte en la inmediatez; en el caso de muerte o desaparición, la libertad es del todo subordinada, pero no así en el caso de las víctimas sobrevivientes.

Así, en situaciones límite, mirar la idea de la posición de libertad de ese otro, que se rescata en la subalternidad, resultará de interés para la comprensión de la otredad de quién ha sido afectado negativamente mediante actos de violencia física o simbólica, no porque se considere una relación de libertad real en la situación límite; sino, por el efecto reparador que el reconocimiento de las posibles libertades futuras (en el plazo inmediato y posterior) puede tener por cuanto definen una posibilidad de agencia en medio de la vejación. Si bien las víctimas logran recobrar su libertad posteriormente, lo que da lugar a que se expresen y denuncien en un proceso como el de la construcción del documental, esta libertad sigue coartada por el miedo que un día se vivió y que bien se puede mantener en el tiempo, aunque con diferentes intensidades. Tener la posibilidad de denunciar, saberse gestor de las memorias del pasado y portador de las voces de quienes ya no están, se constituye en un elemento reparador para las víctimas sobrevivientes.

La impregnación de los valores morales estará mediada por la concepción de *deber* para consigo mismo o con el otro. Pese a la condición cultural de lo moral, esta se asienta en el ámbito individual –en la forma de la ética–, siendo así que somos nosotros mismos los responsables únicos de la moralidad de nuestros actos: sólo respondemos de ello ante nuestro yo mejor, ante la estimación de nosotros mismos, o como quiera denominarse ese foco enigmático que el alma halla en sí misma, como última instancia, y

a partir del cual decide libremente hasta qué punto los derechos de otro son deberes para ella (Simmel, 1977: 480).

En este sentido, al parecer, el video logró transmitir a las audiencias varias cosas eficazmente: por un lado relatar la verdad de lo ocurrido en Trujillo, así como de la existencia irrefutable de una masacre y sus responsables –entre estos el Estado–; por otro lado, los espectadores identifican con claridad que la violencia que vivieron las personas generó daños personales y colectivos que bien pueden estar en lo irreparable “porque la vida de un familiar no se repone” y “lo que vivieron no se les va a olvidar aunque lo ‘superen”.

Y también el documental logra hacer una “extensión” del relato doloroso de las víctimas al punto de que quienes ven el video expresan la necesidad de responderles como sociedad y como Estado, pues es necesario “unir esfuerzos para brindar acompañamiento a las víctimas y que tengan una perspectiva diferente de la vida”, al tiempo que los espectadores se conciben a sí mismos como personas que se pueden solidarizar con quien ha sufrido el conflicto armado, al tener hacia ellas un trato “de manera cordial, atenta y oportuna para minimizar el estado de vulnerabilidad”.

La impregnación de los valores morales, en donde el deber para con sí mismo y con el otro, es un factor altamente interesante de indagar en el reconocimiento de la otredad de las víctimas, por cuanto el alma definirá libremente hasta dónde los derechos del otro son deberes para ella. En este sentido, la proyección del video generó en las audiencias percepciones de deber que permiten precisar las impresiones del otro y la posibilidad de su reconocimiento en recursos de reparación como el documental. Las audiencias reflejaron que este tiene la capacidad de generar corresponsabilidades morales, que se traducen en cosas de la vida cotidiana, pero que impactan en la proyección social a futuro, como “aprender a ser más tolerante, reconocer diferencias para no repetir situaciones de violencia, aprender a manejar y resolver los conflictos” y “luchar y perseverar para lograr la reparación y buscar la reconciliación”.

Al ser funcionarios del sector estatal de la inclusión social estas corresponsabilidades morales fueron asociadas a su posibilidad de atención a ese otro víctima desde sus cargos y ocupaciones laborales, llevándoles a constituirse, en cierto sentido, en gestores de memoria, no porque reproduzcan los relatos, sino porque hayan empatía y filiación con el dolor de ese *otro víctima* y encuentran que se pueden solidarizaros desde su capacidad de acción. Aflora así la idea del socorro al necesitado, como un derecho que le asiste a quien lo requiere.

Pero hay un riesgo en esa asistencia al necesitado, pues la ayuda bien se puede asimilar a la limosna, por cuanto la idea de limosna entraña por lo menos dos aspectos que se han de tener en cuenta: por un lado, la visión de un otro que está necesitado, pobre y para quien la actuación de quien socorre es un favor de ese otro ayudador; por otro lado, el interés de quien ayuda bien puede estar ligado a la necesidad de reafirmación de un estatus social sin el cual no podría extenderle la asistencia al pobre; y, que de no existir, le haría igual de vulnerable a su socorrido (Simmel, 1977: 481). Cuando el socorro está anclado en la reafirmación de quien ayuda, es decir cuando se convierte en limosna, acontece una instrumentalización de ese otro necesitado. En el caso de las víctimas, su existencia y necesidad de reparación bien se puede constituir en la plataforma de consagración de los gestores de la memoria, externos a las víctimas, como actores sociales que cumplen cabalmente su responsabilidad moral y que son ellos y no las víctimas quienes gestionan la reparación.

Así, en tanto que las víctimas son útiles para la institucionalidad, la reparación simbólica bien puede presentar matices de desconocimiento en los que se toma de ellas aquello que conviene para visibilizar la acción reparadora. Si bien las víctimas sintieron satisfacción con el video en la medida en que es realizado como un aporte, cuando aún no se tenía nada que pusiera en la escena pública los hechos y el trabajo de la Asociación, este material no permite diferenciar entre las prácticas de reparación simbólica realizadas por las mismas víctimas –en su proceso de gestión de sus memorias– y lo que el Centro Nacional de Memoria Histórica desarrolla para la reparación.

Es decir, si bien el documental se basa en el testimonio, imágenes y prácticas de las víctimas, ni siquiera en los créditos finales se hace la distinción de lo que las víctimas han logrado por sí mismos, esto fue notado por algunas personas de las audiencias que vieron el video, como lo evidencia el comentario de una persona participante en los grupos: “qué bueno que el gobierno esté haciendo todos esos procesos que se muestran en el video, porque hay que reparar a las víctimas y eso le toca al gobierno”.

Hay que recordar que el CNMH, llegó a realizar el informe de Trujillo cuando el parque ya estaba y las víctimas habían recorrido un largo camino, pero al no aclararse esto en el documental, se deja una posibilidad tácita de lectura en la que la reparación simbólica en su conjunto es autoría del Estado. Con esto se puede incurrir en el desconocimiento de la *otredad* de las víctimas, pues no se da cuenta de su acción como personas morales que agencian en medio de un conflicto que les tocó vivir.

2.4 El otro como persona moral

Desde esta perspectiva, el otro es ante todo persona y se plantea la condición de persona en tanto sujeto moral, cuyo cuerpo y sentimientos, así como la noción misma de sujeto, habrán de ser entendidos como hechos culturales (Giobellina, 2009: 29). Así, la relación social puede ser concebida como una interacción entre, por lo menos, dos actores que –en tanto personas de sociedad– entran en un sistema de crédito de confianza (Ibíd.: 49), necesario para la cohesión y la solidaridad sociales, que se da en virtud al intercambio de dones; los cuales pueden ser entendidos como: “los bienes que de una u otra manera circulan entre los hombres, cargan en sí huellas y derechos de quienes los producen, de quienes los introducen en el tejido social” (Ibíd.: 54). Esta interacción evidencia una serie de expectativas –que no responden solamente al *homo economicus*, sino que se orientan, además, y principalmente, en y desde el plano moral– y cuyo incumplimiento pasa a ser un generador de crisis (Ibíd.: 39).

Así, el don que aparece como un articulador de un sistema basado en prestaciones y contraprestaciones, que obliga a todos los miembros de la comunidad. Pero esta obligación no es absoluta por cuanto “en las prácticas sociales, los miembros de una colectividad tienen una cierta libertad para entrar o salir del sistema de obligaciones”. (Martins, 2005: 49) En cualquier caso, el don connota beneficios, lo que se da y se reembolsa en la transacción de los dones (el *potlatch*) es siempre objeto de beneficio para su destinatario, o al menos así ha de percibirlo quien da. Esta relación de dar y recibir, sustentada en la obligación de devolver, resulta sumamente importante en la reparación simbólica a víctimas de conflicto armado, pues los productos simbólicos usados para la reparación tienen como precepto el ayudar en múltiples formas a que las víctimas retornen –en lo posible– a su estado antes de la vejación, lo que puede ser entendido como una transacción de dones.

Como ya se dijo, la persona moral intercambia en un sistema de crédito constante que no se reduce al plano económico. Esta serie de intercambios ocurre en los diferentes aspectos de la vida cotidiana, para las víctimas y quienes procuran su reparación; la reparación simbólica es uno de esos aspectos cotidianos de intercambio moral, pero no siempre se ancla en un sistema de crédito de confianza. De diversas maneras, los recursos de reparación simbólica se consolidan en una transacción de los dones que involucra a las víctimas entre sí, y a ellas con los demás agentes de la reparación.

El documental, por ejemplo, puede ser entendido como un don que el Estado da a las víctimas de Trujillo y cuya expectativa es ser reconocido como cumplidor de su rol de garante de derechos (al menos luego de la ocurrencia de los hechos violentos); sin embargo, entre las víctimas de Trujillo hubo quienes no sentían confianza en el Estado, y la aceptación de las víctimas a permitir la entrada de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación –CNRR– acarrió “costos políticos [...] nos criticaron, que entregar esta experiencia de tanta resistencia al Estado, que vendidos y bueno... que fue lo que no” (Trigos, 2012). El acceso de la CNRR se dio entonces en el marco de desconfianzas ancladas en el colectivo de víctimas, de tal suerte que las víctimas pusieron varios criterios para aceptar, como relata Maritze Trigos al recordar la forma en que una de las víctimas se “les puso a la Comisión”:

Primero nosotros tenemos la memoria recogida, esa memoria es nuestra, si ustedes vienen, es respetando lo que nosotros ya hemos hecho. Lo segundo que no vaya a ser un libro que sea sólo a nivel de documentos, sino los queremos ver acá y recogiendo tal vez nuevos testimonios, ustedes nos pueden aportar tal vez en la parte de contexto, tal vez en la parte sociológica, como lo hizo Álvaro Camacho. Lo otro es que ellos [las víctimas] querían verlo antes del lanzamiento, si había observaciones, lo mismo con el video. Y pues fue como aceptaron en asamblea aceptaron (...) Otra condición, dejamos sacar el libro si el Estado da una partida para construir la galería de memoria, porque el Estado no le ha metido cinco centavos al parque monumento, sólo dio el lote (Trigos, 2012).

En situaciones límite, como el conflicto armado en Colombia, la entrada y salida de los actores del sistema de obligaciones responderá, por un lado, a demandas tanto de las víctimas como de organizaciones civiles –nacionales e internacionales– y, por otro, –tal vez el más importante–, a que diversos actores sociales sientan que la obligación de dar está fuertemente anclada a la voluntad de reconocer al otro como alguien susceptible de recibir el don. Lo que equivale a reconocer al otro en cuanto persona moral. Se refiere a reconocer a las víctimas como personas morales susceptibles de recibir el don.

Además, es necesario decir que las cosas dadas, el potlatch, no son objetos inermes sino que pueden ser concebidos como dones dotados de vida, pues –al insertarse en las relaciones sociales– la cosa dada “cobra vida, recibe un peso simbólico, un poder que refleja, reproduce y potencia el poder que todo sujeto social tiene frente a otro sujeto social con el que interactúa” (Giobellina, 2009: 50). El poder habrá de ser entendido como el reconocimiento mutuo y no como coacción unívoca; es libertad, no constreñimiento (ibíd.: 51).

Entonces, el potlatch –ese intercambio de dones– se convierte en un elemento simbólico de poder, anclado en el reconocimiento mutuo. Si se quiere, es la obligación moral dada por la interacción con el otro, quien es susceptible de merecer el don del yo, máxime cuando este último ha recibido algo del primero. El potlatch, en tanto obligación, se convierte a la vez en posibilidad de ser, de representarse frente al otro, pero también

de representar al otro a quien se le adeuda. En el caso de víctimas de situaciones límites, la doble vía del reconocimiento tiene por un lado a las víctimas y, por el otro, a quienes entran a ejercer como activadores de memorias orientadas a la reparación, como agentes. Así el potlatch bien puede ser un monumento, una marcha organizada para evidenciar las atrocidades ocurridas, o cualquier otra forma simbólica orientada a reparar a quienes han sufrido el daño.

Sin embargo, las cosas dadas nunca podrán tener mayor valor que aquello a lo que representan, pues “el valor de las cosas no puede ser superior al valor de las relaciones y que el simbolismo es fundamental para la vida social” (Martins, 2005: 46); es decir, “el regalo recibido y obligado no es algo inerte. Aunque el donante lo abandone le pertenece siempre” (Mauss, 1979 [1971]: 167). En este sentido, las víctimas sobrevivientes de Trujillo, como las tantas otras víctimas del conflicto armado colombiano, depositan parte de sí en esas cosas que entregan a sus víctimas mortales o desaparecidas, de modo que los recursos de reparación les pertenecen, siempre que sean gestores –y hasta creadores– de tales recursos.

Es así como dichas cosas están cargadas de un manto de espiritualidad –que bien se puede asumir en el plano de lo simbólico, con el cual las cosas no son inertes y están dotadas de vida–, y entran a ser una de las formas en que la otredad se puede expresar en la reparación simbólica. Pues, si por espíritu, por aquello que el donante deja de sí en la cosa dada, se entiende lo que se desea representar, en tanto sentidos asignados y otorgados a la cosa, estas representaciones simbólicas serán con las que los agentes orienten su actuación.

Entonces, el don es un retorno de algo que le pertenece al donatario, que siempre ha sido suyo, por lo que la obligación de dar es esencialmente: “dar a otro lo que en realidad es parte de su naturaleza y de su sustancia”. (Ibíd.: 168) Ese algo que le pertenece al otro no es un mero objeto, por cuanto el don está dotado de alma, del alma de quien da y, en ese sentido, el acto de dar y recibir, de retornar y aceptar el retorno, se constituye en una especie de lazo espiritual entre las personas que intercambian.

Este es justamente uno de los anclajes de la reparación simbólica, un devolver a las víctimas algo de lo que les fue quitado, una restitución en lo posible, es de esta manera que el intercambio de dones entre víctimas y agentes cobra sentido real, pues sólo si los recursos de reparación cuentan con esa posibilidad de representar a quienes ya no están, o a quienes están pero de forma diferente a lo que serían en una cotidianidad sin daño, es que se puede dar una relación reparadora.

No es que el potlatch tenga vida o esté animado en sí, es que está dotado de una vida simbólica que *significa en, y dota de significado a*, la vida de las personas, que en la entrega ven algo más que una transacción comercial material. Si de transacción se tratase, el potlatch estaría enmarcado en una economía de valores, de moral, entre personas que se reconocen entre sí. El potlatch, el acto mismo de retornar lo que le era suyo al otro, es siempre un reconocimiento de la existencia, así como de la esencia, del otro. Cuando un recurso de reparación –sea cual este sea–, tiene el potencial de retornar a las víctimas lo que era suyo antes de la vejación acontece un reconocimiento de ellas, de su existencia en cuanto personas que han sido dañadas y de éstas hacia el agente que media en la reparación, sólo así se puede dar una relación basada en la confianza que brinda el potlatch.

El reconocimiento del otro bien puede estar mediado por el don, aquél símbolo dado a alguien más mediante el cual la invitación y el gesto amable se manifiestan. Tanto invitación como gesto requieren de alguien que los ponga en escena, este alguien actúa en referencia a un alguien más, quien en cualquier caso, es ante todo persona, reconocida como portador de valores y desde una moral que le dignifica. Pero entonces, ¿cómo se definirían esas personas morales que intercambian valores, aunque también bienes materiales en sí?

A lo largo de la historia, desde las sociedades primitivas –y aún hasta las nuestras–, la interacción está mediada por el potlatch, intercambiado entre seres humanos soportados en un fondo tradicional que responde a “una parte social y otra animal y psicológica” (Mauss, 1979 [1971]: 246). De esta manera, el concepto de persona

que aquí se aborda entraña individuos sociales dotados de “un sentido profundo de sí mismo, pero también de los demás, de la realidad social” (Ibíd.: 250).

De modo tal, que la moral de la persona oscila entre la actuación orientada hacia el sí mismo y la actuación orientada al subgrupo (relaciones próximas) y a toda la sociedad, por cuanto es indispensable reconocer que se habla de hombres y no de leyes, de sus actuaciones, ya que “son ellos, es la sociedad, son los sentimientos del hombre de carne y hueso los que han actuado siempre en todas partes” (Ibíd.). Sólo bajo esta lógica de persona moral es que la reparación simbólica ha de darse, pues, aunque es ley, requiere de personas para que pase de ser una mera sentencia jurídica por cumplir, a un acto significativo para quienes la reciben,

Este será justamente un eje transversal de esta perspectiva, pertinente para la comprensión de la persona moral que agencia en la reparación simbólica, pues esta última es ejercida por personas orientadas tanto al sí mismo como a su entorno y a la sociedad. Se necesita reconocer que, más allá de la ley –aunque en constante relación con ésta–, las personas agencian por motivos e intencionalidades morales que les involucran a ellos mismos, pero cuyas acciones trascienden su ser e impactan directa e indirectamente a otros. Es decir que, la persona moral es aquella que está dotada del sentido de derecho pero también del sentido de deber: “se añade un sentido moral al sentido jurídico de ser consciente, independiente, autónomo, libre y responsable” (Ibíd.: 322). Es justamente en esta última característica donde radica el factor moral de la persona: el ser responsable, moralmente consciente. Lo que ya se había mencionado arriba; pero, que aquí toma otro sentido por cuanto el reconocimiento del daño al otro en tanto persona –como una profanación a la persona misma y, por ende, a la sociedad y no en viceversa– aparece implícito en la concepción de la persona moral. Una especie de conciencia de sus actos en relación con la persona misma y con los otros.

Así, “del sentido primitivo de cómplice, de testigo “el que ha visto con”, se pasa al sentido de “conciencia del bien y del mal” [...] la conciencia de sí se transforma en patrimonio de la persona moral” (Ibíd.: 328). Persona moral que por vía del cristianismo se llegará a concebir como indivisible e individual y con alma. Alma que desde un punto de

vista religioso se referirá al ser trascendente y que desde el punto de vista filosófico es el ser reflexivo, pensante; lo que luego la psicología elaborará como el sujeto cognoscente. Alma que, en el reconocimiento y la apropiación de la responsabilidad fuera de sí misma, hallará su agencia moral.

De esta forma, tanto víctimas como demás agentes de la reparación simbólica han de ser concebidos como personas morales que orientan sus acciones al otro, desde la presunción de una responsabilidad genuina que les atañe frente aquellos que fueron desconocidos como un otro; haciéndose a sí mismas portadoras de derechos y de deberes. Es decir, desde esta perspectiva las víctimas, por ejemplo, se constituyen en personas morales porque si bien fueron testigos de la masacre, no se quedan en la postura de haber vivido o presenciado los hechos, sino que se hacen portadoras de un sentido de responsabilidad consigo mismo y, especialmente, con las víctimas mortales o desaparecidas, se hacen responsables de su reivindicación y agencian el retorno de su dignidad como valor primordial que orienta sus acciones cotidianas.

Esta connotación de persona moral, como aquella que agencia el retorno de la dignidad de las víctimas, orientando sus acciones a tal fin en virtud de una responsabilidad genuina asumida con quienes murieron, desaparecieron o sobrevivieron a la masacre, es evidente en el video documental de Trujillo; en donde la reminiscencia de los oficios a los que se dedicaban las víctimas mortales o desaparecidas es también parte de ese retorno del rostro del otro, es la necesidad que tienen sus familiares de mostrarles como parte activa, y benéfica de la sociedad, al tiempo que buscan reforzar la profanación cometida: “ebanistas, motoristas, caficultores, todas las personas, de muchas partes, las cogieron y les hacían de todo”.

Para las víctimas, resulta entonces importante demostrar que quienes murieron o desaparecieron eran hombres y mujeres campesinas, trabajadores, que aportaban a un proceso social y a la construcción familiar y que su partida deja vacíos que no se pueden llenar con facilidad: “él administraba el café (...) entonces él los iba cultivando hasta que ya estaba en forma de llevarlos (...) a nosotros nos cayó como la broca, mejor dicho, porque vea, él faltó (...) ese café había que regarlo, en tiempo de verano, por la mañana y

por la tarde (...) Era como un ataque, una cosa (...) yo me ponía a gritar (...) cerraba esa llave y no regaba ese café, eso se fue acabando, se fue acabando, fue el acabose”.

Imagen 2-2. Escenas en las que se refuerza el papel que las víctimas tenían antes de la masacre.



2.5 Liquidez de las relaciones: otro riesgo para el reconocimiento de la otredad

En materia de memoria y reparación, aunque en un plano internacional, fueron los eventos post Segunda Guerra Mundial los que abrieron el camino, dando lugar a lineamientos de acción para los países, e inclusive para los individuos. Esto se dio porque los sucesos de la solución final nazi mostraron la capacidad atroz de la humanidad, así como el potencial de solidaridad que soslaya lo humano, con lo que “la memoria de Auschwitz aparece ligada, consciente o inconscientemente, a la memoria de muchas otras barbaries que ocupan primeras páginas en los periódicos” (Reyes, 2009b: 31); pero como “la ética de la alteridad nace en los campos de exterminio” (Ibíd.: 37), se puede decir que fueron esas consecuencias de la vejación las que obligaron los Estados a limitar su potencial de daño y a reconocer la humanidad misma como principio de moralidad que limita la acción propia.

Si bien la tendencia a la destrucción del otro tomó su mayor expresión en las acciones del régimen nazi y en las omisiones de una sociedad permisiva de la época –no solo alemana sino en muchas otras latitudes también–, y continúa aflorando hoy en diferentes regiones del globo terráqueo, también los lazos de solidaridad se extendieron entonces y se siguen extendiendo aún (Bauman, 1997). En esta paradoja entre atrocidad y solidaridad es que las relaciones humanas, que una vez se basaron tanto en la necesidad de los individuos de tener –o sentir al menos que se tiene– garantía de seguridad como en la confianza, sufren un cambio constante; siendo cada vez más líquidas³², fluidas e incapaces de mantener su forma a lo largo del tiempo (Bauman, 2009 [2008]: 42).

Como ya se mostró en el capítulo anterior, la capacidad humana para la atrocidad contra congéneres no fue exclusiva los hechos de la gran guerra, la laceración violenta y sistemática contra individuos y colectivos ha atravesado la historia nacional colombiana. En las diferentes realidades de violación de los derechos fundamentales y su posible reparación a las víctimas, como en el caso de Trujillo, también se ha evidenciado esa paradoja entre atrocidad y solidaridad, entre la necesidad de seguridad y la desconfianza, que se hace visible en las relaciones entre víctimas-Estado-Sociedad.

Junto a la creciente imposibilidad de sentir confianza en el otro (y ni entrar a hablar de la confianza en sí mismo que las sociedades de hoy permiten), aparece el miedo propio de la desconfianza. Con lo que muchas de las acciones u omisiones de las

³² La característica de líquido que Bauman da a las relaciones propias de las sociedades hoy no es en modo alguno negativa. Para este autor, lo líquido alude a un estado de la materia en el que nunca un flujo del líquido es igual a otro y además se adapta a los diferentes recipientes que pretendan contenerlo. “Sirve para designar lo que es esta época” (Bauman 2009 [2008]: p 41 y ss.). Tal analogía permite hablar de una época contrapuesta a la modernidad, para este autor, en ésta última, la característica predominante era la rigidez y la solidez; la modernidad vendió la idea de la verdad “verdadera” por la vía de la razón y la prelación al hombre como actor y diseñador de realidades y ya no como dependiente de la palabra de deidades metafísicas.

personas no están totalmente atravesadas por criterios racionales, o si se quiere, están atravesadas por la racionalización de los miedos que nacen de la inseguridad y son nutridos por ella.

Entonces, “contra toda prueba objetiva, las personas que viven en la mayor comodidad registrada en la historia se sienten más amenazadas, inseguras y atemorizadas, más inclinadas al pánico y más apasionadas por todo lo relacionado con la seguridad y la protección que las personas de casi todas las demás sociedades, anteriores y actuales” (Bauman, 2008 (2006): 168). Esto no es ajeno a la realidad colombiana, en donde –en diferentes casos de violencia sistemática– ha quedado evidenciada la participación de sectores políticos tradicionales, que con frecuencia son quienes tienen mayores comodidades.

De modo que la transitoriedad, fragilidad y facilidad de ruptura son las características de las relaciones ahora (Bauman, 2009 [2008]: 20), y tales condiciones se atizan con la zozobra continua de la desconfianza. Esta relación confianza/desconfianza es muy visible en el tejido social existente en torno a las víctimas; pues tras las situaciones límite aparecen confianzas y desconfianzas tanto en, y entre, quienes han sido lacerados directamente como en, y entre, quienes no lo han sido pero “viven” una realidad en la que las laceraciones acaecen. Es en este contexto que la vigencia de las relaciones depende hoy de la satisfacción o insatisfacción que estas representen para los involucrados, haciendo así que las relaciones se rompan cuando dejen de satisfacer a una de las partes, o a todas (Ibíd.).

Así las cosas, ante los miedos y la desconfianza, el camino en las sociedades modernas suele ser mitigar el impacto de la acción exterior, buscar controlar el mundo individual y luchar por sentir la confianza propia con base en certezas necesarias, aunque no por ello reales: la autosuficiencia reclama un espacio en la vida de las personas temerosas. Lo que cobrará gran importancia en las diferentes relaciones que tejen los agentes de la reparación simbólica, máxime en un contexto de conflicto armado sistemático y continuado, aportando a un ensimismamiento de las víctimas merced a la no posibilidad de confiar en un Estado que se presenta a reparar sólo cuando es obligado por

la sociedad civil a hacerlo, más no por el reconocimiento real de los hechos, su participación u omisión y las consecuencias de estos.

Como respuesta a tales sentimientos de inseguridad, la percepción del otro se modifica en torno a las posibilidades de relacionarse con este, pero además de su reconocimiento. Puede suceder que el reconocimiento del otro sea directamente proporcional a la confianza o desconfianza que este despierte en el mí mismo; es decir, a la seguridad que este entrañe para quien le reconoce. En una sociedad del riesgo, el riesgo que las víctimas representan debe ser minimizado, sea cual sea ese riesgo y, en ocasiones, sea este real o imaginado. Es decir, nuevamente la condición de “perpetuidad” de conflicto armado, en el que la reparación simbólica en Colombia está teniendo lugar, significa una posible y multidimensional percepción de riesgo que entra a mediar en la reparación misma, así como en las políticas de la/s memoria/s que los agentes buscan rescatar. De tal suerte que, la oscilación entre confianza/desconfianza, miedo/seguridad, riesgo/certeza, es una realidad de las relaciones construidas en torno a la reparación simbólica a víctimas en el caso colombiano.

Además, es frecuente que las personas se sitúen en “un contexto totalmente fragmentado, experiencialmente, en un lugar donde es imposible entender eso que dice el otro cuando expresa su dolor, y siempre entonces existe la sospecha, o la incapacidad de entender desde donde habla esa persona” (Girón, 2011), en un ejercicio de aproximarse al otro desde aquello que para el mí mismo tiene sentido y que atiza el desconocimiento de ese otro en su diferencia al tiempo que refuerza su afirmación sólo en la medida en que su postura esté acorde con la postura fragmentada desde la cual mira el yo. La relación de múltiples gestores de la reparación, con las víctimas del conflicto armado, suele entrecruzarse con estas formas en que la sospecha sobre la legitimidad de sus relatos y su dolor se consolida en el lazo de la relación.

Resulta interesante cómo, el amor recoge la certeza, la seguridad, la protección y confianza que la condición humana supone como necesarios. Siendo el amor fruto y reflejo de las relaciones humanas, al igual que estas, es también líquido en las sociedades de hoy. Su liquidez le permitirá seguir existiendo, aunque de forma distinta a

lo que antaño significó. La tradición judeocristiana, que impregnó a las sociedades de occidente, predicará con especial hincapié el sentimiento del amor como evidencia de la presencia de Dios en las personas; sentimiento entendido como esencia del reconocimiento del otro. El amor al prójimo aparece como el sentimiento deseable en el buen judío y en el buen cristiano. Pero el prójimo es, a la vez, la representación de aquello que tanto atemoriza al ser humano: lo desconocido, “en todo amor hay por lo menos dos seres y cada uno es la gran incógnita de la ecuación del otro” (Bauman 2010 [2003]: 21).

El documental “Trujillo una gota de esperanza en un mar de impunidad” muestra con denuedo cómo es este sentimiento –el amor–, el que se constituye en ancla y catapulta de las acciones y reclamos de las víctimas sobrevivientes, pues el amor que sintieron –y sienten aún– por sus muertos y desaparecidos es la base sobre la cual se afirma su demanda de reparación y retorno de la dignidad perdida; y al mismo tiempo, es –de múltiples maneras– lo que les empuja a seguir esperando en medio de la incertidumbre o el desconocimiento de la verdad del destino de sus seres amados. Frases como “después de 18 años, todavía tienen que estar los huesitos, ¿cierto?”, “como si los hijos de uno no valieran nada”, “el vacío de mis hijos nunca se olvida, aquí lo llevo en el corazón”, “yo sé que ella lo sigue amando” son sólo una muestra de los modos en que confían en un futuro incierto, al tiempo que desconfían de las garantías de no repetición en dicho futuro.

Así, en la sociedad de la liquidez, las relaciones humanas están impregnadas por una especie de bruma “que nadie tiene la esperanza de disipar y que, por lo tanto, es improbable que despierte grandes emociones” (Ibíd.: 64). Bruma que, de disiparse, dejaría a los individuos expuestos ante la inseguridad de lo que tras ella se encuentra, y en el que los diversos sentimientos que el otro pueda representar, incluido el amor, parecieran “un capricho del destino, ese inquietante y misterioso futuro, imposible de prevenir o conjurar, de apresurar o detener” (Ibíd.: 21).

Las relaciones de las víctimas de Trujillo con los diferentes actores de la reparación, pero en especial con el Estado, están impregnadas de matices de liquidez –unas veces más cargados que otras–, por cuanto, como lo expone el documental, la

aparición del Estado como agente reparador se ha dado a conveniencia de éste, presentando lazos y rupturas en conformidad con dicha conveniencia; una suerte de cercanía y distancia, apertura y cierre de las relaciones, a voluntad del Estado.

Verbigracia, el Estado pidió perdón público en 1995, pero al 2008 “a la comunidad no se le cumplió de manera cabal en todos los proyectos que se les prometió (...) hubo muchos proyectos, pero esos proyectos no tuvieron ninguna continuidad (...) esos proyectos quedaron prácticamente que enterrados”, “acá se encuentra una cantidad de hojas de vida de las personas que tenían puestas sus esperanzas en esta empresa, aproximadamente son unas 90 personas, pero ahora que Acción Social viene y se vincula con nosotros. Tenemos esperanza y creemos que ahora sí la empresa va a surgir”... “en vez de haber aliviado un poco el desempleo que tiene la comunidad prácticamente hoy están viviendo la misma situación de hace 10, 12 años atrás, y a la comunidad se le mintió”. Todo esto aumenta la desconfianza de las víctimas, quienes ven en los actores políticos del gobierno en sus diferentes niveles actores con voluntad de manipular para “mostrar pero no reparar en realidad” (Naranjo, 2015).

Toda relación humana, incluidas las que se tejen en torno a las víctimas, implican un cierto grado de misterio, incertidumbre, que variará no sólo de acuerdo con las cosmovisiones propias de las personas involucradas en la relación sino también, y en ocasiones con mayor fuerza, de acuerdo con el contexto y actores externos que puedan afectarla. En este sentido, conocer sobre los sentimientos de cualquier forma de amor, desamor, u odio que se despierten en los diferentes agentes de la reparación simbólica, y en las víctimas mismas, permite comprender aún más sobre la otredad de quien se busca reparar.

La actuación orientada al otro, aparece claramente y toma matices variados de acuerdo con el nivel de agrado que las personas tengan por relacionarse con los demás. A un nivel de agrado muy alto, se le llamará mixofilia; y, a su contrario, mixofobia. Por supuesto esto será directamente proporcional a los sentimientos involucrados en las relaciones humanas antes expuestos (confianza, seguridad, certeza, protección), que median en la identidad del yo, y a la disposición para el cambio; pues a mayor disposición

(proteofilia) mayor mixofilia y a menor disposición (proteofobia) mayor mixofobia (Bauman, 2009 [2008]: 30).

Mixofilia/mixofobia y proteofilia/proteofobia soslayan una percepción del otro que oscila entre uno y otro polo de estas tensiones, con lo que la reparación simbólica –como ejemplo de relación humana– toma un posicionamiento distinto en sociedades donde el cambio sea una posibilidad contemplada y el acercamiento al otro diferente sea una meta real. En el caso del conflicto armado colombiano, más que el nivel de agrado de las víctimas para relacionarse con los demás y su disposición al cambio hay que preguntar ¿qué tanta mixofilia y mixofobia tienen quienes se encuentran a la cabeza del Estado, y la sociedad en su conjunto, en relación con las víctimas? Pues desde la experiencia de entrevistas, visita al municipio de Trujillo y conversaciones con algunas víctimas de AFAVIT, así como desde la revisión de producción escrita sobre la masacre, y del documental mismo, se hizo evidente que –ese a una natural prevención fruto del temor consecuente del daño– las víctimas están abiertas a continuar tejiendo relaciones basadas en la confianza.

De otro lado, una de las denuncias más fuertes sobre las relaciones de otredad en la sociedad de consumo, dominante hoy, es la de que el *otro* se reduzca a la satisfacción de una necesidad propia, siendo visto, entonces, como un objeto de consumo (Bauman, 2010 [2003]). Toda relación humana está expuesta a ser enmarcada en dicho consumismo, inclusive las relaciones “más sólidas” como las de la paternidad y la maternidad, y eso se fortalece en el discurso de minimización del riesgo de lo indeseado, de garantía de certezas, que entraña la venta de bienes y servicios reinante. Con lo que se refuerza la instrumentalización de la otredad, que, como se ha dicho ya, está presente en la reparación simbólica y en algunas de las relaciones que se tejen hacia las víctimas del conflicto armado.

Afortunadamente la incertidumbre sigue siendo parte de las relaciones mismas, pues la sociedad de consumo no ha logrado garantizar lo que será, por ejemplo, ese otro que nace y que siempre podrá sorprender (con orgullo o frustración) a sus padres (Ibíd.: 64 y ss.). Tal ofrecimiento de certezas sobre el otro significa, siempre y en cualquier caso,

un desdibujamiento del otro, de su posibilidad de ser, por cuanto la diferencia se hace impensable en el intento de estandarización del producto “relaciones humanas”. Lo que también aplica para la reparación simbólica a víctimas y los esfuerzos orientados hacia esta reparación, pues no existe una fórmula para reparar desde la cual se pueda estandarizar la reparación, de modo que –si se da lugar al reconocimiento de la singularidad– las relaciones posibles con y entre las víctimas, acontecen en la posibilidad de una especie de la sorpresa.

De esta manera, queda sobre el tapete la necesidad de reconocer la diferencia, necesidad en la que hoy se anclan las reivindicaciones de diversas maneras como fuente indispensable de la libertad. Y recordará también que tanto seguridad como libertad son “igualmente indispensables, sin ellas la vida humana es espantosa” (Bauman; 2009 [2008]: 50). Siendo la seguridad y la libertad necesidades humanas, las víctimas a las que se espera reparar presentan también tales necesidades.

De otra parte, en la negación, exclusión o eliminación del otro diferente se puede notar una tendencia a la homogenización que estuvo presente, de manera fehaciente, en los totalitarismos vividos en diferentes latitudes a lo largo del siglo XX, y aún hoy valga aclarar; estas formas de gobierno son evidentemente opresores de la diferencia, siendo ésta la esencia de la otredad, son también entonces opresores de ella. El totalitarismo llevará a reprimir, y aún a exterminar, todo aquello que le es contrario a los ideales sagrados del régimen en turno.

Por ejemplo, para el caso de los totalitarismos en la Unión Soviética de Lenin y Stalin llegó a no importar “el precio pagado en sufrimientos humanos y desastres económicos: lo esencial era poner en marcha un programa y colmar con ello el abismo entre teoría y práctica, entre representaciones y realidad” (Todorov, 2002:57). De este modo, el totalitarismo se ancla en una ideología que se plasma en el discurso, pero que dista enormemente de la realidad social y aún de la práctica de quienes la siguen.

Aunque en el caso colombiano no se puede hablar de totalitarismos estatales, de la forma de las dictaduras del Cono Sur, España, Italia, Ruanda, Alemania o Guatemala,

entre otros, sí es posible hablar de formas totalitarias territoriales, en las que el grupo armado, “poseedor” del territorio, dicta un determinado ser social esperado; con lo que se determinan también el futuro de las personas residentes en tal o cual territorio y con ello la percepción que tales grupos tienen sobre la otredad de quienes lo habitan. Estas relaciones demarcarán en modos diversos las posibilidades para la reparación simbólica, pues los actores armados que perpetraron el daño a sujetos y colectivos pueden seguir aún presentes (inclusive simbólicamente), buscando perpetuar la forma y contenido de la sociedad que definieron para el territorio en cuestión.

Otra característica de los totalitarismos es el uso sistemático y racional del terror como medio para mantener sumisa a la población. En el totalitarismo estatal –y en cualquier forma totalitarista– se ve el uso de un poder pensado y calculado, concebido como necesario “para destruir cualquier autonomía de los individuos” (Ibíd.:77). Así mismo, la relación vencedores/vencidos toma diferentes formas y dimensiones cuando se vence a quienes tienen ínfulas de totalitarismo, aunque quienes vencen también las tengan; como en el caso de Stalin, cuando se asocia con sus aliados democráticos para vencer el fascismo hitleriano, quienes vencen logran “hacer olvidar, o al menos subestimar sus propias fechorías” (Ibíd. 84).

Ambas características se encuentran en la realidad de las víctimas del conflicto armado colombiano: terrorismo como medio y bandos que vencen a otros, propugnando por la matización u olvidos de sus propios actos vejatorios. Los agentes de la reparación simbólica han de vérselas con tales características del pasado y del presente de los hechos violentos cometidos y por los cuales se habrá de reparar.

2.6 Justicia y reconocimiento como medio y fin de la reparación a víctimas

Como se ha mencionado, la negación, exclusión o eliminación del otro diferente tiene una tendencia a la homogenización, a la búsqueda de un ideal de sociedad, o de comunidad, esperado y desde el cual los perpetradores de violencia suelen respaldar su presencia y acciones en el territorio; tales homogenizaciones pueden ser entendidas como propensiones al totalitarismo. Si bien este concepto refiere a formas de gobierno estatal, también puede ser aplicable a diversas formas de control territorial que buscan anular todo lo que anuncie riesgo contra lo que se pretende.

Dicha tendencia conlleva a que sus defensores sean también opresores de la diferencia; siendo esta la esencia de la otredad, son también entonces opresores de la otredad. El totalitarismo llevará a reprimir; e, incluso, a exterminar todo aquello que le es contrario a los ideales sagrados del régimen en turno, en cuyo caso las atrocidades que en virtud a la defensa de tales ideales se hayan cometido son vistas como algo menor. (Todorov, 2002:57).

Aunque en el caso colombiano no se puede hablar de totalitarismos estatales –a la usanza de las dictaduras del Cono Sur, España, Italia, Ruanda, Alemania o Guatemala, entre otros– sí es posible hablar de formas totalitarias territoriales, en las que el grupo armado, “poseedor” del territorio, dicta un determinado ser social esperado; con lo que se establece la percepción que tales grupos tienen sobre la otredad de quienes lo habitan y con ello el futuro de las personas residentes en tal o cual zona. Estas relaciones demarcarán en modos diversos las posibilidades para la reparación simbólica, pues los actores armados que perpetraron el daño a sujetos y colectivos pueden seguir presentes (inclusive simbólicamente), buscando perpetuar la forma y contenido de la sociedad que definieron para el territorio en cuestión.

Otra característica de los totalitarismos es el uso sistemático y racional del terror como medio para mantener sumisa a la población. En el totalitarismo estatal –y en

cualquier forma totalitarista— se ve el uso de un poder pensado y calculado, concebido como necesario “para destruir cualquier autonomía de los individuos” (Ibíd.:77). Así mismo, la relación vencedores/vencidos tomará diferentes formas y dimensiones cuando los vencedores logren vencer a quienes tienen ínfulas de totalitarismo, aunque quienes vencen también las tengan; como en el caso de Stalin, cuando se asocia con sus aliados democráticos para vencer el fascismo hitleriano, quienes vencen logran “hacer olvidar, o al menos subestimar sus propias fechorías” (Ibíd. 84).

Ambas características se encuentran en la realidad de las víctimas del conflicto armado colombiano: terrorismo como medio ejercido por actores armados que reclaman el control territorial y bandos que vencen a otros, propugnando por la matización u olvidos de sus propios actos vejatorios. Los agentes de la reparación simbólica han de vérselas con tales características del pasado —y del presente— de los hechos violentos cometidos y por los cuales se habrá de reparar.

Fue así como las diferentes dinámicas del vejamen perpetrado por el régimen nazi marcaron un referente de trascendental importancia en materia de víctimas y de su consecuente reparación. Esto porque el “daño colateral”, propio del progreso, se había venido justificando en la promesa de un futuro mejor y desde la idea de ver a las víctimas como “las piedras inevitables sobre las que se construía el futuro, y eso es lo que ha empezado a cambiar a pasos agigantados en los últimos tiempos” (Reyes, 2009a: 17). Tal halo de esperanza una cierta forma de reconocimiento de la otredad de las víctimas, de su existencia por la existencia misma.

En contextos de violación de derechos humanos por la tendencia de homogenización, se pueden identificar por lo menos tres formas de violencia que evocan a la vez tres formas de desconocimiento explícito del otro; es decir, la violencia política connota tres daños “uno personal (la muerte, el secuestro, la tortura, la amenaza, etc.), uno político (el asesinado es negado en su derecho a la ciudadanía; la bala asesina tiene un mensaje político: no contáis para la sociedad por la que luchamos) y uno social (la sociedad atravesada por la violencia queda fracturada y empobrecida)” (Ibíd.), con lo que se puede ver cómo tanto el daño personal como el político implican una

negación/desaparición rampante de ese otro víctima, pero también se denuncia cómo la sociedad misma llega a presentar los efectos de la negación del daño ejercido.

En relación con el tema de la responsabilidad en la ética contemporánea, hay que decir que vivimos en una época de promoción de la autonomía y, por ende, de hacerse responsable de los propios actos, pero solamente de los propios (Ibíd.: 23-24); entonces, ¿cómo, –y más aún por qué– hacerse responsable de aquellos hechos que no son propios, de lo que no hemos causado? Una respuesta sería: porque el presente está construido sobre un pasado que respondió a decisiones humanas, de personas concretas, en el que existieron quienes dañaron y quienes fueron dañados, y que nosotros hemos heredado (Ibíd.).

Es una herencia que trae consigo la responsabilidad histórica a la que él llama. Tal responsabilidad acontece como posibilidad real, aunque débil, de hacer justicia mediante el *no olvido*, porque olvidar, pasar la página trae consigo la pregunta de ¿entonces, qué nos garantiza que no se volverá a repetir un hecho violento igual o peor? Porque los genocidios, las masacres de cualquier tipo, no tienen justificación racional alguna y menos aún encuentran justificación moral (Reyes, 2009b: 33), y sobre, esto hay una responsabilidad de que a cada quien, a todos, a la sociedad, le atañe.

Por ejemplo, los discursos usados en el video permiten ver quién es ese otro al que se quiere mostrar en la evocación de las víctimas de Trujillo. Entre las reminiscencias de las víctimas mortales y desaparecidas aparece la evocación de un *otro* que clama por la justicia y que obliga moralmente a no guardar silencio; por lo que la memoria, en cuanto práctica y resultado, es ligada directamente como memoria del asesinado o desaparecido: “esta es la memoria que tienen ellos, o sea, a ellos les callaron su voz, a ellos los silenciaron, pero entonces nosotros a través de este proceso estamos mostrando que ellos no están callados, que ellos están gritándole a Trujillo y al mundo que aquí estamos; y no importa que nos hayan masacrado; no importa que nos hayan picado, como picaron a muchos; no importa que nos hayan desaparecido y no aparezcan por ningún lado; pero ahí están y están diciendo ¡NO MÁS!”.

De este modo se posiciona el libreto de los que ya no pueden hablar por lo menos en dos formas: hacer de la palabra de los sobrevivientes una extensión de la palabra de los que no están y ponerlos en escena mediante la presentación permanente de su rostro en la fotografía, no como mera utilería sino como corporeidad plasmada en la imagen. En cierto sentido, son actores que interpretan su papel desde la muerte, usando como tablas para la actuación las manos de los que aún viven.

Imagen 2-3. Escenas en las que se ve cómo la presentación del ausente entra a ser parte de los discursos.



Así, el ejercicio o no de esta responsabilidad histórica llega a tener mayor relevancia en las diversas prácticas de reparación a víctimas de situaciones límite. Esto en virtud de la necesidad de recordar, tanto los hechos, como las múltiples experiencias en contextos de violencia. Recordar conlleva al *no olvido*. La reminiscencia de los muertos resulta entonces un factor trascendental en la pugna por el *no olvido*, pues esto se convierte en un cambio importante en las sociedades hoy, ya que –en el pasado– lo importante era el futuro de los vivos, su sobrevivencia, y los logros políticos en materia de negociación, llevando a la creencia de que el cese al fuego era lo importante; hoy se reconoce que “el cese de las armas no puede significar el olvido de la violencia anterior” (Reyes, 2009a: 18).

Esto es notorio en el caso de las víctimas de Trujillo, quienes ven en el reconocimiento del número de víctimas por parte del Estado una muestra real de intención de reparación y un lazo con la justicia y la no impunidad (Trigos, 2012, Naranjo, 2015), lo que se retoma al finalizar el video documental entregado por el gobierno colombiano en

2008, con una escena de una de las víctimas que –evocando a las víctimas mortales y desaparecidas– dice que “a ellos lo silenciaron (...) pero ahí están, y están diciendo ¡no más!”, a la vez que el Grupo de Memoria Histórica cierra el video con un texto que reza: “la Asociación de Familiares de Víctimas de Trujillo, reclama 342 víctimas”.

El tema del *no olvido* de los sucesos violentos, tan presente en las políticas de la memoria, se consolida como ganancia en sociedades en las que se procura enmascarar el pasado. De la mano del *no olvido*, acontecen discursos en los que se sustentan diversos esfuerzos por no olvidar a las víctimas pues “no se puede olvidar a las víctimas a la hora de pensar en el futuro, aunque los violentos ya no amenacen a los vivos” (Ibíd.). Así, la relación recuerdo y olvido, que se retomará en el capítulo seis, aparece como una forma de dar lugar a ese otro al que le fue quitado el lugar en el espacio y el tiempo; lo que en el marco de la reparación simbólica cobra especial sentido.

Otro tema de trascendental importancia es la mirada de la víctima a la hora de elaborar las prácticas de reparación simbólica. La mirada de la víctima es la que permite no sólo hacer una descripción de lo que se ve, sino también de lo que no se ve (Reyes, 2009b: 37), de lo que aconteció pero no dejó rastro físico más que la víctima misma. Lo que claramente supone a otro en su realidad, sin desconocer por supuesto el hecho, pero siempre más allá de éste, pues “la realidad no es la facticidad, lo que está ahí; también forma parte de la realidad lo que no es, lo que quiso ser y quedó frustrado”. (Reyes, SF.: 103) Y en ese sentido, también forman parte de la realidad quienes quisieron ser y cuya existencia fue truncada de algún modo.

Es así como el evocar a quien fue obligado violentamente a *no estar*, la posibilidad de dar a conocer la fotografía de la víctima mortal o desaparecida, es también un recurso para el proceso de elaboración del duelo, que permite afianzar el efecto reparador buscado en el uso de medidas de satisfacción, como el documental, abriéndose así espacio para el nacimiento del sujeto que se reconoce en su situación de dolor y que ocupa el espacio de la devastación con el intento de recuperación de la identidad de su víctima perdida y de la personal con la que de múltiples maneras. Aunque esta rememoración pareciera posicionar a la víctima en un ir y venir del evento traumático de la

ausencia, es más bien una forma de afrontar esa presencia del daño que expone la misma ausencia de la persona amada.

Poder afrontar la muerte violenta pasa también por la existencia de un lugar público en el que el sufrimiento –tanto el de los sobrevivientes como el de las víctimas mortales o desaparecidas– sea reconocido; que funja como espacio en el que la ética hacia las víctimas toma lugar al ser este símbolo de la responsabilidad que el Estado, y la sociedad, asume con ellas; un espacio que se consolide como aporte al proceso de reparación. Para el caso de Trujillo esa función de la gestión de la memoria de llevar el padecimiento de lo privado a lo público la tiene el Parque Monumento, y en virtud de dicha finalidad éste es concebido por los actores y agentes de la memoria como “un lugar santo, porque esto es donde están todos los recuentos, todas... no sé... como todas las imágenes, todo lo que eran las personas”.

El Parque es, entonces, un refugio simbólico de los recuerdos que quienes sobrevivieron a la masacre buscan atesorar de las vidas de sus familiares, pero también es un refugio de los sobrevivientes mismos, quienes ven en este recurso una posibilidad de dotar de sentido la vida que continuó en medio de la carencia, fruto de la vejación: “a mí se me hizo muy duro crecer sin un padre, sin un apoyo, sin alguien que me diera consejos, sin alguien que me orientara, pero pues tuve a mi madre, aunque me hace muchísima falta sí, pero la vida es para seguirla, y pues, no sé...”.

De otra parte, la compasión, entendida como la acción de acercarse a quien ha caído entra a tener un papel trascendental en el reconocimiento de la otredad de las víctimas (Ibíd.: 107). Es una suerte de vuelta al relato bíblico de la parábola del buen samaritano, es hablar del sujeto moral como un sujeto adquirido, no innato; pues “no se nace sujeto moral, ni se logra obedeciendo a la propia voz de la conciencia, sino haciendo propia la causa del otro” (Ibíd.). Esta percepción de la moral, como una característica aprendida, entraña siempre el tema de la responsabilidad hacia el otro lacerado, cuyo dolor no fue causado por el próximo pero sí es atendido por este último. De este modo, se plantea un nuevo lugar para el otro en las relaciones de otredad: el otro es antecedente de la relación y ya no sólo consecuente. El otro como consecuente sólo aparece ante la

mirada del mí mismo, quien dota de sentido la existencia del primero: los que sería devolverse a la otredad instrumentalizada, antes vista.

2.7 El rostro del *otro* como responsabilidad ética

Otra postura que ayuda a pensar el reconocimiento de la otredad de las víctimas de situaciones límites; y, en particular, las del caso colombiano, es la que toma la ética es la filosofía primera (Levinas, 1987:75). Filosofía en la que el reconocimiento del otro antecede a todo acto social y en donde lo social, lo moralmente social, sólo se hace posible por la vía de la alteridad, del reconocimiento de lo absolutamente otro, así como de su vulnerabilidad y de la responsabilidad que le atañe al yo frente a la condición del *otro*³³; con lo que el sujeto egoísta, arraigado en sí y para sí, centrado en su propia experiencia, así como las sociedades en las que tales sujetos tienen lugar, entran a ser reevaluados en la contemporaneidad de la otredad consecuente esta forma de concebirla.

La verdadera relación ética no es de unión, sino de un cara a cara (Soldera, et. al. SF.: 2), de un estar juntos que no es en modo alguno una fusión ni una síntesis entre el Yo y el Otro (Levinas, 1987: 69). El *otro* no le es de modo alguno totalmente cognoscible ni aprehensible al yo, puesto que del primero, el yo sólo podrá conocer aquello que éste le quiera dar a conocer. Cualquier esfuerzo por conocerle desde la propia percepción de

³³ Esta diferenciación, que aparece constantemente en la obra de Levinas, en donde se hace referencia, en ocasiones al "Otro" y en otras al "otro", es significativa e interesante de analizar. El "otro" con minúscula se refiere a alguien más diferente del mí mismo no necesariamente reconocido, o cuyo reconocimiento suele colindar con su instrumentalización. Mientras que la "Otredad" (con mayúscula) habla de una demanda divina de reconocimiento del Creador de la obra en su creación. El Otro es a la vez la representación de Dios, o si que quiere, una parte de Él. Con lo que se presenta un carácter de sacralización de la otredad, que obliga a su respeto.

mundo del yo, desde lo que para el mí mismo encuadra como posible, le es absolutamente ajeno a la esencia del ser del otro, pues es este último quien incluye al yo en su mundo y le brinda la posibilidad de saberle en diversos modos y niveles; el otro llama al yo, y a la vez que le aprisiona en la demanda de responsabilidad ante su situación, le libera de la soledad del pensarse sólo a sí mismo.

Y esto es porque “la relación con el otro me cuestiona, me vacía de mí mismo y no cesa de vaciarme al descubrirme recursos siempre nuevos” (Levinas: 1976: 56). Así, el otro existe, y es siempre diferente del mí mismo, aunque el yo no le quisiera reconocer, pues “la esencia del otro es la alteridad” (Levinas 1987: 131), “el otro en cuanto otro no es solamente un *alter ego*, es aquello que yo no soy” (Ibíd.: 127), es la diferencia.

Esta existencia del *otro* por la existencia misma, resulta importante en materia de reconocimiento de la otredad de las víctimas, toda vez que están y las hay no por la empatía que despierten en el yo, o en la sociedad en la que vivenciaron la experiencia traumática, pues no son un otro-yo-mismo; no es por la reciprocidad posible entre las víctimas y el yo, o la sociedad, que existen, pues sobre la base de la reciprocidad “toda relación con el otro se torna imposible” (Ibíd.), simplemente hay y su padecimiento se consolida en una demanda al yo y a la sociedad.

Así, “la epifanía del otro implica una significancia propia, independientemente de esta significación recibida del mundo. El otro no nos sale al paso sólo a partir del contexto sino que, sin esta mediación, significa por sí mismo” (Levinas, 1976: 59). La propuesta, desde esta postura, apunta entonces al reconocimiento del *otro* como forma de pensar una mejor relación social en las sociedades actuales, viable en cuanto ética.

La relación ética con el *otro* se basa en la aceptación plena de la diferencia; por lo que se puede pensar que la perpetración de la violencia sistemática y calculada –es decir la racionalización de la muerte– contra una comunidad en concreto es una forma de matar lo diferente; borrarle el rostro a ese otro que encarna la diferencia, negarle. Así, lo contrario de dicha negación sería “la epifanía del rostro del otro”, entendida como aquella

configuración corpórea y de expresión que refiere al otro en cuanto *otro*, en cuanto diferente y ajeno al mí mismo, pero a la vez próximo a éste.

Rostro que –por ejemplo– fue el objetivo directo del régimen nazi pues la desaparición del rostro del otro fue la forma simbólica en que el nazismo erigió su aparato físico de la muerte (Levinas, 1992: 66-67). Rostro cuya presentación se constituye en la posibilidad del actuar ético del yo, y, como ya se dijo, también en su liberación; pero que para el caso del nazismo, le era simplemente estorbo, pues tipificaba la diferencia no deseada e inaceptable desde los preceptos totalitaristas que cimentaron aquella violencia (Ibíd.). Aunque este ejemplo pareciera distante de la realidad colombiana, guarda muchas similitudes con esta, pues como se ve en el caso del documental de Trujillo, en el marco del conflicto armado también se evidencian diferentes formas sistemáticas de eliminación, de desaparición, de ese rostro que tipificaba la diferencia para quienes dominaban la zona.

Es así como la necesidad de las víctimas sobrevivientes de retornar el rostro perdido, y es acompañada por discursos en los que se recuerdan los detalles que evocan o refuerzan la humanidad de la otra persona que ya no está presente y la importancia que tuvo para quien le sobrevivió: “una cosa tan insignificante (...) no tenía pa’comprar sino un buñuelito, se comió medio y me trajo el otro medio envuelto”. Una humanidad que, además, se busca sea desligada de cualquier práctica política o actuación estigmatizante. En el documental se hacen reiteraciones de la no participación de los familiares desaparecidos o muertos en cuerpos guerrilleros, pues uno de los principales estigmas usados por los perpetradores y desde los cuales pretendieron justificar las violaciones, es justamente el haber participado en la guerrilla o ser panegirista de esta: “ahí no había guerrilla, ahí no había guerrilla, sino puros campesinos”. Esto es, en múltiples formas, un intento por el reconocimiento de la otredad de sus muertos y desaparecidos.

Es como contraposición a ese borrar el rostro del otro que acontece su epifanía, la cual hallará realización plena en el reconocimiento que el *mí mismo* hace de lo absolutamente otro, del *otro*. La epifanía del *otro* es la base de toda acción para el provenir, y para aquello que le sobrevivirá al *mí mismo*, superación de su época; es la

actuación del mí mismo orientada hacia alguien diferente a sí. Reconocimiento que se dará en el estar frente a frente con el *otro*, en el reunirse en sociedad, pues será allí donde se dará un conocimiento del rostro del otro, y es también allí donde la violencia, la guerra y las injusticias resultan en prohibiciones éticas (Soldera et. al., S.F.: 2).

Se expone así que la relación con el porvenir, la presencia del porvenir en el presente, también parece cumplirse en el cara a cara con el otro. La situación de cara a cara representaría la realización misma del tiempo; la invasión del porvenir por parte del presente no acontece al sujeto en solitario, sino que es la relación intersubjetiva. La condición del tiempo es la relación entre seres humanos, la historia (Levinas, 1993 [1979]: 121).

Así, por ejemplo, en el caso de Trujillo, la fotografía de la persona amada es frecuentemente usada en la reparación simbólica. Su uso reiterativo en el video evidencia cómo ésta es concebida como una forma de recuerdo de quién ya no está, también como el rostro del otro violentado que sirve como denuncia de lo ocurrido, como llamado y demanda contra la impunidad y como forma de retornar el rostro que le ha sido desdibujado, borrado o eliminado a la víctima mortal o desaparecida, y de paso a las víctimas que le sobrevivieron. La fotografía del ser amado como recurso de la memoria entra a alimentar la memoria individual y del colectivo de víctimas; al tiempo que, al ser llevadas en espacios públicos, se convierten en canales de comunicación con la sociedad en general que observa la escena.

Ese rostro del otro en manos de sus dolientes no pasa desapercibido para quienes observan el video, especialmente cuando las portadoras de las fotografías son mujeres de edad avanzada, en cuya expresión “se trasluce la tristeza de lo que perdió en esa guerra” (Persona de grupo, 2015) y expone que es innegablemente “triste que tenga que cargar la

fotografía de su hijo porque se lo mataron o se lo desaparecieron”³⁴ (Persona de grupo, 2015). Ese rostro, congelado en el tiempo que fue, también data del derecho que tienen y reclaman las víctimas de procurar que sus muertos no sean olvidados, que no queden enredados en la impunidad, lo que en el video se refuerza con arengas como: “por nuestros muertos ni un minuto de silencio, toda una vida de lucha”. Pues el provenir, en estos casos, cobra significado en la medida que el rostro de quien ya no está, halle posibilidad de estar en el presente cotidiano.

Imagen 2-4. Escenas en las que se evidencia el uso de la fotografía del ausente como recurso de la memoria.



Aunque esta forma de concebir la otredad tiene matices religiosos, específicamente principios religiosos del Antiguo Testamento Bíblico, dichos matices hablan de una epifanía del rostro de lo absolutamente otro, guardando analogía con el festejo de la viuda, del extranjero y del huérfano, como personas también creadas por Dios y a la vez favorecidos por Él, con lo que aparece la demanda de su protección por parte del mí mismo (Levinas, 1987); no sólo como mandato divino sino como protección en la que toma forma el reconocimiento, pues favorecer a la viuda, al extranjero y al

³⁴ Estas dos expresiones se hacen frente a la misma escena del primer capítulo cuando una mujer contempla la foto de sus seres queridos luego de conocer que la audiencia a “El Alacrán” se aplazaba nuevamente. Capítulo 1, minuto 7:13, son dichas por dos personas participantes de grupos distintos (Valle del Cauca y Chocó)

huérfano, desde el mandato sagrado, se consolida en un acto de responsabilidad ineludible que ha de hacerse, no por misericordia hacia el vulnerable, sino por la idea misma de asumir la carga en amor que al yo le ha sido asignada en su condición de ser humano, por la mera existencia del *otro* que amerita ser amado por el hecho de ser. Responder por la otredad del *otro*, por su vulnerabilidad, aun cuando no le sea empática al yo, es un acto de humanidad plena.

El llamado de Dios se trasluce en ese rostro que entraña un halo sagrado y de santidad, no como elemento religioso o esencialmente teocéntrico, sino como postura ética magnánima que el yo habrá de asumir; pues Dios no representa una instancia moral superior, sino una presentación del *otro*. Desde esta postura se habla de que: “el Dios sin ser, es apenas una invocación no precedida de comprensión que se disemina en la multiplicidad cotidiana de rostros de todos aquellos que se nos presentan, de allí, de hecho, el rostro del otro es necesariamente un rostro sin cara” (Haddock-Lobo, 2010: 78). Este rostro del otro no se refiere solamente a los rasgos faciales o al aspecto físico, se refiere a la integralidad del ser que se concreta en lo que de él se muestra, en su existencia; expresión de la inmanencia del ser, de su esencia. Expresión que también tiene lugar en lo simbólico, por cuanto lo simbólico es, en múltiples formas, el lugar de lo moral.

Entonces, “el rostro del otro en su precariedad y su indefensión es a la vez la tentación de matar y llamamiento de la paz, el “no matarás” (Levinas (SF): 67), frente a los actos violentos, la precariedad e indefensión del otro quedan evidentes, instando al yo a no caer en la tentación de matar. Con esto, se llama a la sensibilidad, en tanto reconocimiento de la vulnerabilidad y de la fortaleza del *otro*, que responde a un *otro* cuyo rostro resulta sensible al *mí mismo*, pero que no es en modo alguno plenamente aprehensible por la conciencia y la experiencia sensitiva, no se enmarca en éstas; pero no por ello no es susceptible de significación, sólo que su significación está en manos del *otro* y no del yo. (Ibíd.)

La significación del rostro del otro “permitirá comprender el recibimiento del otro al margen de la dinámica de la mirada y de la objetivación, así como definir su ‘rostro’ como

palabra y discurso, que ordena la responsabilidad del yo". (Navarro, 2008:180) Pero, nuevamente, tal significación ha de darse desde la mirada misma del otro y no del yo; pues como ya se dijo, no es porque el yo signifique al otro que este existe. Dicha sensibilidad se entrama con el amor, por cuanto el responder por el otro es, en cierto sentido, una demanda en amor.

El amor, siendo la mayor expresión de la relación de alteridad, responde a la consigna del antiguo testamento de "amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Levítico 19:18). Este amarse a sí mismo connota una magnitud de la entrega que cada quién se haría a sí mismo, un compromiso equiparable al que se tienen consigo mismo; y entraña, en la alteridad, un reconocimiento a la existencia de la dependencia, necesaria y no negativa, del otro para la supervivencia, no física, sino emocional, la supervivencia del ser. Amar al prójimo como a sí mismo, "implica el deseo del prójimo de que se reconozca, admita y confirme su dignidad, su posesión de un valor único, irremplazable y no desechable (...); significa entonces *respetar el carácter único de cada uno*" (Bauman, 2010 [2003]: 109), porque es lo que el sí mismo desea y, por ende, amar a otro como a sí implica, necesariamente, los mismos anhelos de reconocimiento de ese otro.

Así, el sí mismo queda supeditado por una responsabilidad ética de respeto al ser del Otro, a las demandas que ese otro le hace; y la demanda principal será en torno al *dejar ser*, pues de otro modo la relación del mismo con el *otro* es siempre reduccionista. El intentar conocerlo deja a lo separado (en lo que entra el otro) "–se quiera o no– absorbido por el sujeto y la dualidad desaparece". (Levinas, 1993 [1979]: 79) Lo que se le presenta del otro al mismo, de manera inmediata, es el rostro de la otredad misma, la existencia del *otro* no como extensión del mismo, sino aún antes y después de este.

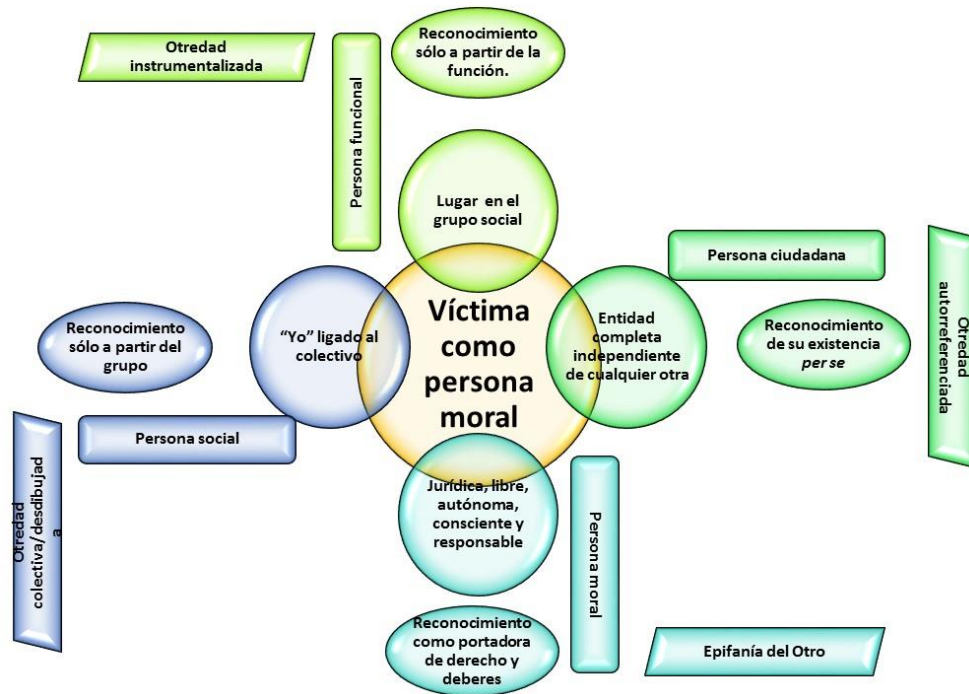
Así, la moral, la de la otredad del dejar ser, radica en el reconocimiento de la ética como posibilidad tangible de la bondad humana, que se contrapone a la concepción de la existencia de la maldad como defecto innato del ser, siendo la responsabilidad adquirida con el otro esa limitante de la posibilidad de matarle. En esta moral, la ley aparece como garante de su acontecimiento, pero no la contiene, es decir, es la moral la que contiene a la ley y no al contrario. (Salanskis, 2006: 38) La ley entonces es la evidencia de la moral,

la forma discursiva de lo que será o no un comportamiento moral, pero siempre consecuente a la moral misma. (Ibíd.: 41)

En lo anterior, se puede ver que la ética de la responsabilidad consecuente del reconocimiento de la otredad entraña cuatro principios, que son muy útiles para el estudio del reconocimiento de la otredad de las víctimas: el principio de no maleficencia, que responde al saber que el acto del yo puede dañar al otro pero no lo hace (el no matarás); el principio de beneficencia, que consiste en dar por sentado las posibilidades de beneficio que los actos del yo anclados en el dejar ser tienen para el reconocimiento del otro; el principio de autonomía, en donde el *otro* existe por sí mismo y pese al yo; y el principio de justicia. (Ibíd.: 51) Este último principio, radica en el reconocimiento del *otro*, pero a la vez en el alivianamiento del peso que dicho reconocimiento podría significarle al *mí mismo*; peso ante el cual, será el Estado ético el que surja para descargar al mí mismo de la responsabilidad absoluta (Salanskis, 2006; Sield, 1999), de modo tal que dicha responsabilidad no entrará en detrimento del ser, sino que consolida en su posibilidad de construcción en cuanto humano.

Así, la justicia se entenderá tanto en la relación entre personas en su cotidianidad ética como en la relación que el Estado construye con sus conciudadanos; siendo el Estado ético aquel que concibe la ética como filosofía primera y que encuadra sus leyes en la moral, en lo aceptado para beneficio del *otro*, y que –en cierto sentido– también se asume como un *mí mismo* con responsabilidad frente al *otro* dolido. De esta forma, la otredad de las víctimas connota diferentes visiones, posturas y relaciones posibles de encontrar en la reparación simbólica. Así mismo, el rostro del otro, el reclamo y la exigencia, sus formas de demanda al mí mismo (individual o colectivo) pueden ser indagadas empíricamente.

Gráfico 2-1. Formas de la *otredad* en relación con el reconocimiento.



3. Dimensiones y móviles del qué reparar: daños, rupturas y traumas

Éramos cuatro personas, mi papá, mi mamá, él y yo.

En ese momento no habíamos sino tres;

*yo llegaba, mi madre siempre servía cuatro platos de comida,
y cuando ella cogía el plato para la comida se ponía a llorar y no comía...*

Yo dejaba mi plato a un lado y me dedicaba a paladlarla, a consolarla.

Hombre víctima de Trujillo³⁵

En el abordaje de situaciones de violencia político-social es frecuente encontrar conceptos como daño, trauma y ruptura, para hacer alusión a los hechos vejatorios que en el pasado reciente han afectado a personas y colectivos. En ocasiones, estos conceptos aparecen con un uso casi indiferenciado que considero necesario señalar en virtud de las relaciones que se tejen con la reparación simbólica y de las que en la reparación simbólica se dan frente a la existencia de daños, rupturas y traumas.

³⁵ Testimonio tomado del video ¡Trujillo una gota de esperanza en un mar de impunidad!, el cual hace parte del informe “Trujillo, una tragedia que no cesa”, entregado en el 2008 por el Grupo de Memoria Histórica.

Especialmente se pueden encontrar las referencias a rupturas ligadas al daño o al trauma, siendo estos dos últimos los que se elaboran más conceptualmente³⁶.

Si bien es cierto que ruptura y trauma coexisten y llegan a retroalimentarse luego de la ocurrencia violenta, que además es imprescindible y urgente que se reconozca tal coexistencia en los procesos de reparación, separarlos analíticamente se consolida en un recurso de definición conceptual que ayudará a su explicación y comprensión. Así propongo entender el daño como la consecuencia de la violencia; ruptura y trauma son sus dos dimensiones y cada una de ellas tiene niveles, dianas (objetivos) y formas que las caracterizan.

En contextos de conflicto armado siempre se encuentran personas que padecieron o padecen diferentes daños: bien por la acción de la tortura, de la desaparición forzada, de la muerte de quienes un día estuvieron y que simplemente dejaron de estar por causa de las acciones violentas, de la privación forzada de la libertad, de la violación sexual, así como de otra serie de vejámenes sexuales, de la incertidumbre, del terror, de las

³⁶ Esto es notorio en los diferentes informes de agentes de la memoria (término explicitado en el capítulo “¿Para qué reparar? Memoria como libreto para la expresión de la otredad”). Por ejemplo, en el informe de Trujillo entregado en el 2008 por el Centro Nacional de Memoria Histórica – CNMH- (antes CNRR), las tres palabras aparecen, pero aunque los hechos allí denunciados y la memoria histórica que se busca construir permiten colegir cuales daños, rupturas y traumas son las que se habrían de reparar, no se hace una tipificación, caracterización o profundización que permitan luego indagar sobre las formas simbólicas en que la reparación puede llegar a acontecer. De manera similar ocurre con los informes del mismo organismo gubernamental entregados para los casos emblemáticos de Bojayá y El Salado; con otros textos publicados por el CNMH como “Memoria en tiempos de guerra baja”, y “Recordar y narrar el conflicto”. Igualmente, el informe de MINGA y Progresar “Memoria puerta a la esperanza”-documento que denuncia la violencia sociopolítica en los municipios de Tibú y El Tarra y se consolida en un ejercicio de construcción de la memoria histórica de lo ocurrido a las personas y al tejido social en su conjunto- usa los tres conceptos pero queda al lector la necesidad de entrelazar y diferenciarlos unos de otros. Tal uso indistinto es también frecuente en los discursos de las víctimas y en sus elaboraciones de duelo.

mutilaciones, entre otras formas. Así, quienes vivenciaron situaciones límite³⁷ además se enfrentaron al daño, a una serie de eventos violentos que les posicionaron en una realidad de dolor profundo y, la mayor de las veces, incomprensible.

Pese a que al hablar de daño pueda ser claro aquello a lo que se está refiriendo, resulta interesante dar una mirada a las acepciones semánticas que esta palabra tiene. Por daño, ha de entenderse: causar detrimento, perjuicio, menoscabo, dolor o molestia, maltratar o echar a perder algo, condenar a alguien o dar sentencia en contra suya; y como sinónimos se pueden encontrar: agravar, lastimar, herir, lesionar, ofender, damnificar y vulnerar. Todos y cada uno de los posibles significados de la palabra, así como sus sinónimos, datan de efectos a los que las personas llegan a ser expuestos en situaciones de peligro, que de suyo devienen en daño.

Así, se hace posible definir el daño como el impacto negativo en la vida de las personas, colectivos o sociedades, causado por actuaciones propias o de terceros; interesarán aquí los derivados de la intervención de alguien más. En cierto sentido, se puede decir que el daño en situaciones límite es la consecuencia de actuaciones intencionales, sistemáticas y calculadas, de actores que hacen uso de la violencia y el terror para el alcance de objetivos e intereses particulares, disminuyendo –y hasta anulando o eliminando– la existencia de cualquier otro ser que se interponga entre los poseedores del interés y sus metas.

³⁷ Anteriormente se había hecho alusión al concepto de experiencias límite. Sea este el momento para precisar que, de manera inicial, por situaciones (experiencias) límite se ha de entender las ocurrencias de violencia en las que la “subjetividad es arrasada por el terror y disociada por la vivencia de lo siniestro (...) esas vivencias únicas e íntimas en donde pudor, dignidad e injuria identitaria se entrelazan (...) el exceso que supera los umbrales de lo tolerable y las sensaciones de incertidumbre (...) permean los espacios íntimos hasta la vida compartida” (Kaufman, 2006: 50). Estas situaciones están ligadas entonces a la generación de traumas, lo que será profundizado posteriormente en el título correspondiente de este mismo capítulo.

Esto es visible en las diferentes perpetraciones violentas que han asolado diversos lugares en Colombia, en donde las personas (individual o colectivamente) han padecido las consecuencias de violencias sistemáticas ejercidas por actores y estructuras armadas que actúan con intereses económicos y políticos ligados a la necesidad de controlar territorialmente. En el caso del municipio de Trujillo, por ejemplo, tales consecuencias se presentan desde el daño físico hasta el daño moral, afectado no sólo a las víctimas directas, sino también a su círculo emocional más próximo, al colectivo y a la comunidad.

El mencionado impacto negativo se plasma en dos dimensiones fácticas que es necesario reconocer: la ruptura y el trauma. En ambas dimensiones se presentan niveles, aristas y formas del impacto. El daño causado por el hecho violento se puede dar en un nivel individual, colectivo o social; y presentarse en lo que bien podría denominarse, objetivos o puntos de orientación de la acción infringida contra la persona misma, sus seres queridos, la comunidad a la que pertenece –en cuyo caso la persona no es el centro definido de la perpetración sino una especie de consecuencia “colateral”– o contra la sociedad en sí (en donde la comunidad, por ende la persona, no es el punto central de un blanco de tiro).

En cuanto a las formas del daño, estas pueden darse en lo físico, lo emocional, lo cognitivo, lo económico y lo moral³⁸. De alguna manera, las representaciones morales del

³⁸ Desde las acepciones jurídicas se hace una tipología del daño así: daño material que refiere a la pérdida o afección de bienes muebles e inmuebles como fruto de la actuación violenta, o pérdida de ingresos para la víctima directa o para sus familiares sobrevivientes y el daño inmaterial, que respondería a las cuatro formas que aquí se enuncian incluyendo la física por cuanto afecciones como la pérdida de una parte del cuerpo de la víctima derivan tanto en daños emocionales como en alteraciones en las condiciones de existencia de las víctimas, lo que da cuenta de las aflicciones y sufrimientos que no pueden ser cuantificados y por ende no son susceptibles de obtener una equivalencia en dinero y que no son de orden material. La violencia sexual como estrategia de guerra por ejemplo refiere a esta alteración de la existencia de las mujeres y hombres que la padecen cuando además de la vejación se ven obligadas a salir de sus territorios en virtud a la vergüenza que tal acto contiene. Un estudio detallado al respecto, desde el punto de vista jurídico, se encuentra en Pérez-León, Juan (2008).

daño pueden llegar a contemplar las otras formas y estar inmersa en cada una de ellas a la vez; sin embargo, separarlas en una forma concreta ayudará a la comprensión del impacto negativo del hecho violento.

Entendiendo además que las diferentes formas de daño pueden tener impactos diversos en los planos individual, colectivo y social; siendo el daño colectivo aquel que se presenta en relación directa con el grupo afectado, sus estructuras y construcciones comunitarias y cotidianas. El daño social resulta menos aprehensible de manera inmediata, pues refiere a la capacidad de extensión que el daño causa y se evidencia de múltiples maneras, por ejemplo en el impacto que causa la llegada de personas desplazadas a un nuevo territorio.

En Trujillo, por ejemplo, el caso de Tiberio Fernández dilucida como el daño puede ejercerse a la persona, y a sus seres queridos e impactar en el nivel individual, por supuesto, así como en el colectivo. Su muerte, tanto por la sevicia con la que se ejecutó como por el lugar de preponderancia que el sacerdote tenía en la comunidad generó laceraciones profundas en el tejido social. Otro ejemplo de niveles de daño se evidencia en las estrategias contrainsurgentes en las que la toma del pueblo genera zozobra generalizada que se acompaña con el señalamiento fruto de la estigmatización.

Además, cobra especial importancia en los discursos de la memoria de Trujillo, la identificación de otras víctimas –indirectas si se quiere– que con frecuencia pasan desapercibidas y cuyo reconocimiento se hace necesario para la integración y cohesión social futuras. Por un lado, se busca evidenciar que el impacto de la violencia no sólo afectó a Trujillo, sino también a Colombia en su conjunto, pues la masacre que el documental rememora es sólo una más de las que se han vivido en el territorio nacional: “Colombia vivió durante las últimas décadas una guerra de masacres, es un fenómeno que destruyó los lazos sociales, que doblegó psicológicamente a las víctimas y que neutralizó el potencial de acción colectiva de los campesinos” Por otro lado, se reconocen como víctimas todas aquellas personas, las nuevas generaciones, que fueron privadas de la posibilidad de compartir con esos miembros de la sociedad que fueron de vital importancia para el desarrollo del municipio y cuyas vidas fueron cortadas: “los que se

perdieron de la oportunidad del legado de él [Tiberio Fernández], esos son otras víctimas, porque les quitaron la oportunidad de que él los ayudara”.

El daño por desaparición forzada ilustra también las cinco formas del daño arriba mencionadas, la desaparición de una persona es un daño físico al cuerpo mismo de quien la padece, las víctimas sobrevivientes tienen una consecuencia emocional nociva por la ausencia misma del ser querido desaparecido, los motivos de dicho acto violento suelen ser de difícil comprensión y explicación, especialmente para los más cercanos a quién desaparece, cuando la persona es parte de la provisión económica familiar su desaparición tiene una consecuencia directa en el devenir económico de los sobrevivientes, aún cuando no lo sea su búsqueda puede llegar a demandar recursos financieros que entran también en detrimento de la situación familiar, así mismo sobrevivir en medio de la ausencia puede generar expectativas, esperanzas, especulaciones e incertidumbres en torno a su posible retorno, así como a lo que pudo haberle pasado a la víctima, dejando un trazo de dolor que afecta directamente la situación moral de sus allegados, como en el caso de Rosa Elvira Rojas, una de las madres víctimas de Trujillo.

Gráfico 3-1. ¿Qué reparar? El daño y sus dimensiones.



Otro ejemplo es el daño causado por la desaparición forzada, especialmente notorio en relación con la imposibilidad de realizar el ritual de la muerte, que entra a consolidar lazos entre los vivos además de ser una etapa necesaria para asimilar la ausencia consecuente y se acompaña también por la angustia de desconocimiento del destino del ser amado. En esto también el Parque Monumento jugó un papel trascendental al convertirse en “cementerio” de quienes no habían podido ser enterrados: “trasladamos los restos a la iglesia, ahí los dejamos hasta el día de la peregrinación que ya ella con los restos de Germán, yo con los restos de mi mamá, el hermano mío con un cofre simbólico y los trasladamos al parque cementerio de monumento”.

Si bien estos recursos simbólicos no eliminan el dolor, sí ayudan a hacerlo más llevadero, como se muestra en el documental: “siempre va a ser doloroso, el dolor va a permanecer, pero que por lo menos no nos ponga tan mal, que no todas las noches nos acostemos a llorar, que no todos los días sigamos esperando la persona desaparecida, porque como no tenemos su cuerpo creemos que de pronto existe la posibilidad de que esta persona vaya a estar viva”.

3.1 Algunas precisiones sobre la ruptura

En primer lugar, habría que entender la *ruptura* como producto esperado del daño. Acudiendo nuevamente a las definiciones de la palabra, ésta se refiere a algo que se rompe –bien por la acción cuya intención se orienta a ello, bien por efecto de otra acción–; también se define como el rompimiento en las relaciones entre personas. Además, pensar la ruptura no responde a un proceso homogéneo, es más bien un acontecimiento común en las situaciones límite, pero en modo alguno es igual en todos los niveles, dianas y formas del daño, así como tampoco lo es entre una población y otra. De hecho, los referentes culturales de una comunidad tampoco son experimentados de la misma manera por los grupos familiares y los individuos; factores como las creencias,

adscripciones de fe, la relación con la tradición, el lugar ocupado en la comunidad, las filiaciones e ideologías políticas, los aspectos psicológicos etc., median en la experiencia. Las relaciones entre estos factores, así como cada uno en sí mismo, refieren a diferentes intensidades de la ruptura tras el evento violento.

Propongo que tales matices diferenciales sean entendidos desde tres sinónimos de la palabra ruptura que, en apariencia pueden significar lo mismo pero, en rigor son distintos. Ruptura, en tanto fisura, como el resquebrajamiento consecuente, que no logra un rompimiento total de lo afectado; fractura, como la evidencia inmediata del acto violento que deja a las partes expuestas y separadas en el momento mismo de la ruptura; y, división, como quiebre mediato, devenir del daño en el tiempo, proceso de mediana o larga duración que es, generalmente, atizado por nuevas formas cuando la violencia se repite. De este modo, la ruptura puede generar disociaciones de las relaciones que un día estuvieron cohesionadas, conformando lo que podría ser entendido como un *todo* social, pero que no logra una partición completa; puede generar particiones de ese todo de manera inmediata o hacerlo con el transcurso del tiempo.

En situaciones límite estos matices diferenciales se pueden encontrar de distintas maneras, ante la ocurrencia violenta suelen generarse justificaciones por parte del perpetrador, las cuales frecuentemente se ancoran en la existencia de miembros de la comunidad que forman parte directa o indirectamente de las filas e ideales del enemigo al que se quiere eliminar, cuando el perpetrador logra generar el ambiente de “justificación” la desconfianza y el temor encuentran arraigo en la comunidad víctima, fisurando las construcciones sociales que de antaño se han venido consolidando.

A nivel subjetivo los individuos y las familias llegan a experimentar rupturas en su propia identidad, en su rol dentro de la comunidad e inclusive llegan a sentir la necesidad de asilarse como consecuencia de la falta de comprensión y aceptación percibida derivada de la desconfianza, tales rupturas pueden ser en cierto sentido superficiales o de fácil restauración, con lo que pueden concebirse como fisuras, y puede ser así; pero también puede ocurrir que en realidad la fragmentación sea marcada y lo que se genere sea una fractura de las relaciones, en donde la desconfianza ha cobrado un lugar de tal

importancia que la cotidianidad se ve trastocada, al punto de que familias amigas antes del hecho violento se distancien luego de éste, aunque posteriormente puedan volver a tener relaciones amistosas.

Cuando una persona, familia o colectivo rompe el vínculo en virtud a la profundidad del daño, la división se puede presentar en dos formas, una como “decisión” y otra como necesidad; en ambos casos como respuesta de sobrevivencia. En el caso de Trujillo actualmente hay dos asociaciones de víctimas, en donde una es disidente de la otra, pese a que algunos de sus miembros estuvieron inicialmente en la primera, manifestándose así la división, la cual responde por un lado a las formas como se presenta el conflicto y por el otro a las formas como las personas lo perciben y como conciben se debe sobrevivir a este, derivando en divergencias de intereses de diferentes órdenes.

La violencia y –en particular– la masacre, tiene la capacidad innata de fracturar “de forma drástica el sentido de unidad y cohesión social. [...] El desarraigo que provoca la masacre afecta directamente el referente simbólico primordial asociado a la naturaleza y la vida: el territorio”. (GMH, 2010b.:21) En la misma medida, todo acto violento-aunado a polarizaciones de diferentes ídoles que se entrecruzan en situaciones de conflicto y genera una ruptura del tejido social que se hace evidente “en los niveles de desconfianza y desesperanza de la población sobre su futuro” (Minga & Progresar, 2002: 14). En este caso, las víctimas sobrevivientes y familiares de víctimas fatales se enfrentan a fracturas inmediatamente consecuentes de la pérdida; pero a la vez, al tener que continuar en medio del dolor causado por el acto violento, se pueden generar posteriores divisiones de orden familiar, entre las mismas víctimas sobrevivientes de diversas familias o de éstas con su entorno, donde surge la masacre, así como el nuevo entorno, en el caso del desplazamiento forzado-.

Adicionalmente, existen otros dos niveles de ruptura que se dan tras la violencia: de una parte “en las dinámicas de las redes sociales que sustentan la vida de los individuos en el colectivo” (Bello. *et al.*, 2005: 77) y, por otra, en los discursos y narrativas que al ser aceptados como verdaderos por los miembros de la comunidad “definen las

costumbres, normas, valores y tradiciones que mantienen las interacciones” (Ibíd.), mostrándose así rupturas del tejido social en un nivel comunitario y en un nivel cultural. Esas rupturas en las dinámicas y los discursos y narrativas pueden ser transversales a los niveles individual, colectivo y social del daño.

Verbigracia, en experiencias límite, el miedo propio de la situación se consolida en una constante de los procesos de vida individuales y colectivos; de la misma forma en que el miedo al futuro, arraigado por la incertidumbre y la desconfianza que se genera frente al otro, aparece como lugar común en dichas experiencias (Jelin, 2002; Lira, 2010; Viar, 2009; Fassin & Rectman, 2009, entre otros). Así, en tanto que la ruptura significa además la discontinuidad de la realidad tal como se le conoció, el daño tiene –como ya dijimos– una dimensión traumática necesaria de indagar, partiendo de la base de que el daño está anclado en la experiencia del sujeto, que se ha construido en un contexto, y por eso la parte cultural es fundamental”.

3.2 Algunas precisiones sobre el trauma

El trauma se gesta en el marco de situaciones límite que también pueden ser entendidas “como experiencias vitales asociadas a la percepción de un peligro de muerte dentro de un contexto amenazador e ineludible” (Lira, 2010: 18); siendo las circunstancias de amenaza y la condición de imposibilidad de eludir y comprender el hecho violento lo que cimienta el trauma³⁹. Imposibilidad que se presenta en la incompreensión de sus

³⁹ Elizabeth Jelin sostiene que la incapacidad de comprender puede ser entendida como límite. Es decir, el límite aparece ante la ausencia de “la capacidad humana de percibir, asimilar e interpretar lo que estaba ocurriendo (...) [cuando] los marcos interpretativos culturalmente disponibles no contaban con los recursos simbólicos no contaban con los recursos simbólicos para ubicar y dar sentido a los acontecimientos”. (Jelin, 2002: 83)

causas y consecuencias pero también, y más aún, al no lograr dotar de sentido el hecho mismo, que es por demás avasallador.

Lo traumático refiere entonces a la imposibilidad de explicarse y comprender aquello que trastocó la cotidianeidad de manera abrupta, quedando los afectados como víctimas, tanto del evento en sí, como también de las sensaciones y situaciones propias de tener que continuar viviendo en medio de las consecuencias de la vejación.

Lo traumático alude a la circunstancia de cambio forzoso de lo conocido, de lo que antes era y deja de ser estrepitosamente, sin que las personas puedan actuar para evitar o detener el influjo de los factores que causan el dolor y notando que sus capacidades que venían funcionándoles para hacer frente a las nuevas situaciones, ante el daño de la violencia, se quedan cortas y hasta inútiles por completo. Pues las situaciones de violencia, amenaza y sufrimiento extremos dejan marcas indelebles en el territorio más íntimo ypreciado de los seres humanos, aquel en el que confluyen su mundo emocional, su universo cognitivo y su código moral, ya que los sucesos traumáticos arrasan el mundo simbólico de la víctima y la sumen en una visión desencantada del mundo en donde el propio mundo interior ha sido desintegrado abruptamente, lo que es la esencia del trauma (Ruiz-Vargas, 2006: 9-10).

Así, las perturbaciones en lo físico, lo emocional, lo cognitivo y lo moral de la persona violentada son aristas del trauma consecuente del daño. Pese a que las teorías del trauma surgen con estudios sobre la psiquis del individuo; y, por ende, se centran en cómo el trauma y su elaboración o falta de esta se da en lo individual, es siempre necesario instar en que en situaciones límites, donde los afectados no son sólo individuos aislados –sino estos y otros, interrelacionados desde siempre, cuyas experiencias confluyen en un entorno común–, el daño es también social y con ello el trauma también lo es, pues “pensar que el miedo y la ansiedad son el producto de desórdenes privados y privilegiar una respuesta médica, es ignorar las causas sociales que los originan (...) los eventos traumáticos no sólo afectan individuos sino que también tienen un impacto desestructurante sobre los grupos sociales”. (Ortega, 2011, 27-28)

De modo que la experiencia traumática tiene además un enfoque histórico, social y político específico, necesario de reconocer en una relación que se teje entre la historia y el pasado violento (LaCapra, 2001, Cit. en Fassin & Rechtman, 2009:19). Pero ha de enfatizarse en que la dimensión del trauma no depende de la cantidad de personas que vivan una experiencia límite; es la capacidad de este de traspasar las barreras de lo individual del hecho, de llevar tanto a las víctimas directas a revisar la (su) historia en relación con las expectativas posibles, como también a las sociedades en un tiempo y lugar histórico concretos a repensarse su futuro desde las violencias del pasado. “El evento traumático tiene su efecto más grande y más claramente injustificable en la víctima, pero en diferentes formas esto afecta también a aquellos que entran en contacto con éste: perpetrador, colaborador, testigo, resistente, aquellos que nacieron después”. (LaCapra, 1998: 2)

Es importante reconocer la diferencia entre víctimas y afectados del trauma, con lo que se da lugar a comprender lo que el trauma puede causar no sólo en las víctimas sobrevivientes (siempre víctimas directas) sino también en quienes son afectados de uno u otro modo por su ocurrencia (frecuentemente de modo indirecto), ya que “la imposibilidad de contar el horror, de nombrar lo indecible se incrusta en el orden social y psicológico produciendo disturbios significativos en la transmisión intergeneracional y en la vida cotidiana de las personas”. (Makowsky, 2002:148)

Retornando a Trujillo como ejemplo, si bien los hechos violentos afectaron directamente a 342 personas y sus familias, también resultaron nocivos para aquellos que no estaban entre estas víctimas, pero que tenían contacto con ellas (como vecino, habitantes del municipio, comerciante de la región, y demás formas de relaciones posibles), quienes nacieron después de la masacre son herederos tanto del dolor como de la lucha por la reivindicación que sus antecesores iniciaron. Claro ejemplo de esto último es la fotografía de una niña transcribiendo las memorias de su abuela, usada en la exposición fotográfica de Trujillo: ‘Experiencias de Violencia, Memorias de Vida’ presentada en el 2008 en la Biblioteca Luis Ángel Arango. De igual manera, entre los pobladores de Trujillo hay quienes se resisten a recordar el evento traumático e insisten en que este no marcó tan fuertemente como las víctimas manifiestan.

También la dimensión colectiva del trauma dispone reconocer, por lo menos, tres características, que le son otorgadas a un evento o situación al ser evocado por los miembros del grupo: a) afectos negativos, b) la representación de ser indeleble y c) ser considerada como una amenaza para la existencia de una sociedad o la violación de uno o más de sus presupuestos culturales fundamentales (Smelser, Cit. en Eyerman, 2004: 2).

Adicionalmente, resulta de gran aporte, para los fines aquí perseguidos, el concebir que el trauma no se genera por la experiencia del evento traumático en sí, sino más bien por la remembranza de éste (Caruth, en Eyerman, 2004: 3). Siguiendo este matiz, las víctimas de violencia, tanto en lo individual como en lo colectivo, se enfrentan a una existencia presente y futura del hecho violento, no por la ocurrencia en sí, sino porque éste se vuelve en un doloroso recuerdo, enmarañado con sentimientos de desconcierto, zozobra, desarraigo, incertidumbre, desconsuelo, pérdida de las seguridades hasta entonces ganadas y construidas, impotencia frente a injusticias vividas e impunidades reinantes, entre otros más.

Los afectos negativos, la indelebilidad y el potencial de amenaza del trauma afloran fuertemente en contextos como los de Trujillo, en donde uno o varios grupos de víctimas emprenden una lucha contra el olvido y la impunidad que tienen como consecuencia natural la rememoración de la violencia, la búsqueda de la verdad, las demandas de justicia, pese al tiempo transcurrido y que propenden además por extender su relato más allá del territorio de ocurrencia procurando que llegue a diferentes audiencias en diversas latitudes, lucha que se ve entramada con los sentimientos inmediatamente antes enunciados. Entonces, el trauma social no sólo trastoca la comunidad en sí, llevándola a cuestionarse su viabilidad luego del evento traumático, sino que cuestiona además la vida misma (Ortega, 2011: 30) y con ello todo lo que ella simboliza como articuladora de la experiencia humana, así como lo que de ella se representan los colectivos.

La noción de trauma social refiere a los procesos y los recursos socio-culturales por medio de los cuales las comunidades encaran la construcción, elaboración y respuesta a las experiencias de graves fracturas sociales; fracturas que se perciben como

moralmente injustas, y que se elaboran en términos colectivos y no individuales (Ibíd.). De esta manera, las rupturas y traumas que el daño ocasiona tienen cargas tanto físicas como emocionales, individuales y colectivas, que entran a la vez en códigos de representación que se les ha violado y otros que les pueden simbolizar. Es decir, el daño es también sobre algo simbólico, simboliza algo y a la vez puede ser representado por algo que evoca su ocurrencia.

Así mismo, el impacto negativo también puede darse en el conocimiento que antes del daño el colectivo afectado tenía de sí mismo, de sus expectativas de futuro, y por supuesto, el que cada quién tenía del *otro* vecino. El daño se puede dar, además, en las relaciones afectivas y emocionales que venían construyéndose en la experiencia diaria vecinal y en los códigos de representación del mundo moral en el que se construían sus procesos comunitarios.

Una de las características más importantes del trauma en ambos planos (individual y colectivo), para este estudio, es el juego que su existencia teje con el factor tiempo. El transcurso de este último puede generar percepciones distintas de lo vivido, a la vez que condiciona, de forma e intensidad variables, la cotidianidad de las víctimas individuales y colectivas, pues “el trauma ocasiona una falla o ruptura en la memoria que rompe la continuidad con el pasado (...) ubicando la identidad en cuestión al punto de demolerla (...) El evento traumático es reprimido o negado y se registra sólo tardíamente (*nachträglich*) después del paso de un periodo de latencia” (LaCapra, 1998: 2), con lo que elaborarlo se hace necesario en aras de un futuro más promisorio que el pasado lacerante vivido.

En este sentido, el parque Monumento, las caminatas de la luz, y demás formas usadas por las víctimas de Trujillo se constituyen en formas de lidiar con una cotidianidad trastocada, con un dolor continuado en el tiempo y pueden ser, a su vez, formas en que las víctimas individuales y colectivas buscan tener procesos de elaboración que permitan un futuro en el que no se repita la vejación.

Como ya se ha dicho, fruto del trauma, el presente y el futuro de las personas y comunidades queda referido a la violencia de la que fueron víctimas, pero vale pensar aquí en cómo se despliega el daño consecuente de la vejación: es en el dolor, vivido durante el evento traumático, que continúa y que viene después, así como en las posturas de vida frente al mismo; es decir, en las formas en que se confronta y se resuelve, o no, lo que causó y sigue causando el dolor y en las formas en cómo se lidia con las fisuras, fracturas y divisiones personales y colectivas. Es en el dolor que el trauma y la ruptura toman una forma *tangible* y tratable para las víctimas y sus interlocutores, aunque no es la única forma.

3.3 Dolor y duelo, evidencias del daño a reparar

Volvamos al tema de la Desaparición. Al pasar el tiempo, se hace evidente la dimensión de la tragedia: si deseo que mi hijo esté vivo, y sé lo que significa un campo de concentración, deseo que esté sufriendo. Por lo tanto, caigo en el mecanismo de la culpa que le deseo sufrimiento. Si deseo que esté muerto, para que deje de sufrir, entonces le deseo la muerte, y por lo tanto también caigo en la culpa (Iplicjian, 2006: 11-12).

Esta intervención hace referencia a diversas experiencias de vejación, por ejemplo, el Nazismo y dictaduras del Cono Sur; pero en el caso colombiano aplican sin lugar a dudas especialmente en relación con el secuestro y la desaparición forzada. El daño ejercido sobre la víctima sobreviviente es innegable, como se ha visto, y son diferentes los procesos de duelo que se hacen frente al dolor. Y es también evidente que no siempre se hacen, o mejor aún, que hay casos en los que no se pueden hacer; pues hay un mecanismo perverso que “va destrozando al sujeto por dentro ya que no hay un corte posible a este sufrimiento. No hay duelo posible, o si se quiere, lo que hay es un duelo infinito en la medida en que no tengo respuesta”. (Iplicjian, 2006: 11-12)

Como se vio en todo lo anterior, miedo, terror, desconcierto, inestabilidad, incertidumbre, desconfianza, desarraigo, desprotección, desesperanza, abandono, entre otras consecuencias, son las causantes del dolor de las víctimas; pero también emanan del dolor por la experiencia misma, de la situación límite. “Cuando se enfrenta el tipo de trauma que la violencia imprime en nosotros debemos comprometernos en decisiones que configuran la manera en que llegamos a comprender nuestro lugar en el mundo” (Das, 2008 [2003]: 152).

Esto resulta siempre cierto, tanto para las víctimas como para los diferentes agentes y personas que con ellas se relacionan. Comprometerse en decisiones, se refiere a las posturas que se tienen individual y colectivamente frente al dolor consecuente del daño, a cómo se da cuenta de la existencia de rupturas y traumas pero también, a cómo se busca resolver el futuro pese al daño; pues hacerse cargo del dolor, reconociendo el trauma existente y brindando/encontrando herramientas para rituales de duelo será lo que abra espacio al nacimiento del sujeto, aunque víctima: se puede “ocupar el espacio de la devastación apropiándose, no a través de un gesto de evasión, sino ocupándolo en su carácter de presente en un gesto de duelo” (Ibíd.: 159). El parque monumento de Trujillo, Valle, es uno de esos espacios que buscan rehabilitarse, procurando dotarles de un sentido que contrarreste las secuelas del daño y brinde posibilidades de continuar en el día a día.

Así mismo, en Trujillo, como espacio, se encuentran lugares donde transcurre la experiencia de vejación y también lugares en donde la memoria de los hechos data de relaciones con lo más conocido y comprensible, así como con lo extraño o incomprensible; es decir, lugares en los que se busca expresar los significados y sentido que las víctimas logran asignar a lo ocurrido, pero también lugares que expresan la imposibilidad de explicar y comprender el horror. Comprensión e incomprensión que acompañan su cotidianidad.

Las relaciones entre dolor y duelo van más allá del dolor en sí, aunque sin duda alguna parten de éste y, en ocasiones, parecieran retornar a él, pues es en un ir y venir sobre lo vivido como llega a construirse la cotidianidad después del daño. Van más allá,

porque dichas relaciones responden a cómo se pueden realizar las tareas cotidianas de sobrevivir sin sentir temor, de seguir con lo que se venía haciendo –porque aunque no se quiera, se tiene que seguir haciendo– ya que frente a la muerte la vida continúa. La “construcción del yo no se ubica en la sombra de algún pasado fantasmal, sino en el contexto de hacer habitable la cotidianidad” (Ibíd.: 160).

El lazo entre dolor y duelo de las víctimas tiene entonces un doble movimiento para que las comunidades puedan contener el daño: uno macro y otro micro (Ibíd.: 162). En el primer movimiento, se evidencia la necesidad de un sistema político que permita y promueva la creación de un espacio público en el que se reconozca el sufrimiento de los sobrevivientes y coadyuve al restablecimiento de la fe en la democracia y sus procesos, para lo que se requiere una democracia en la cual confiar; mientras que en lo micro, es menester contar con oportunidades para que las víctimas, tanto individualmente como en colectivo, reasuman la cotidianidad (Ibíd.).

Además, el lazo se presenta en la tensión existente entre lo que se dice y lo que se muestra por parte de los diferentes interesados y afectados (Ibíd.). En el contexto colombiano, el movimiento en lo macro se da en diferentes instancias, cuando el Estado colombiano se ve obligado a reconocer su responsabilidad, por acción u omisión en los hechos violentos; lo que en Trujillo ocurre en un primer momento cuando el entonces presidente Ernesto Samper acepta públicamente dicha responsabilidad; y, posteriormente, se presenta la investigación y consecuente publicación del informe realizado por la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR). En lo micro, los procesos como la Comisión de Investigación de los Sucesos Violentos de Trujillo, y los autogestionados por las víctimas se constituyen en oportunidades para que reasuman su cotidianidad y expongan sus perspectivas de futuro tras el vejamen.

Ahora bien, el daño ocasionado por un hecho violento no es generalizable en modo alguno, no sólo por los aspectos de la ruptura y el trauma arriba trabajados, sino porque hay variedad y grados de complejidad en los impactos, pues influyen diferentes factores como: las características del hecho violento, el que sea infringidos individual o colectivamente –y si la afectación colectiva es al conjunto de la colectividad o sólo a una

parte de ella—, si el daño se presenta en un momento específico sin repetición o si es paulatino y sistemático, si ocurre en una comunidad cohesionada o fragmentada (Bello, et. al. 2004: 43). Se infiere entonces que, dada la multiplicidad de variables que modifican las posibilidades del daño, varían tanto el dolor como las formas en que se le hará frente a éste.

Los procesos de elaboración del daño (rupturas y traumas), es decir, el duelo, requieren de elementos específicos que permitan hacer decible el horror, no sólo en el orden del lenguaje hablado que ha sido silenciado, mutilado (Das, 2008: 420), quitándole a la víctima la posibilidad de significar lo ocurrido, sino también en otros órdenes que abrirán espacios representacionales de dicho dolor, el orden simbólico del lenguaje está allí. El dolor halla lugar tanto en la expresión como en el cuerpo, en una evidencia física de su existencia moral, hacer *decible lo indecible* ayudara a que el dolor ceda ante el duelo. Si bien acontecen síntomas como la somatización de las afecciones psíquicas del sujeto, de lo traumático que ha vivido, también existe una construcción de significado que, desde el dolor y el duelo, logran o no hacer las víctimas; cuestionándose así, si el dolor destruye la capacidad de comunicar o si se crea una comunidad moral a partir de quienes padecieron el sufrimiento (Ibíd.), pues al hablar también se puede llegar a callar.

Para el caso de Trujillo, en el video se muestran múltiples formas de decir lo indecible del horror, una de estas fue la elaboración de estatuas con el cuerpo de los familiares. Esta práctica en particular se presenta en el video como una posibilidad de retornar el rostro perdido y la dignidad de las víctimas mortales o desaparecidas, al plasmar en cemento la imagen que sus familiares sobrevivientes recuerdan de ellas. «Por eso el hacer las esculturas acá, esa es una forma de afrontar las cosas, porque estoy tratando de reconstruir a mi familiar masacrado y desmembrado y volverle a poner sus miembros, y volverlo a vestir, eso hace parte de la elaboración de duelo, es que pasaron 18 años pero seguimos recordándolo y seguimos enfrentándolo y seguimos elaborando duelo»

Al mismo tiempo, ya que el daño no es generalizado, al ser la persona misma la que dibuja la otredad de quien violentamente le fue quitado, se da la posibilidad de

elaborar duelo desde la especificidad de la vivencia, desde la subjetividad y, a la vez, compartir esas especificidades con las otras personas también laceradas, con lo que la reparación simbólica en estas circunstancias se erige como un diálogo posible desde la diversidad y la diferencia; con lo que se satisfacen, al menos en parte, dos de las necesidades de las víctimas: la de la responsabilidad ética que sienten hacia sus muertos de no olvidarlos en su humanidad y la de anclarse a la vida en la relación con los otros, aunque esta relación sea basada en el dolor, como se evidencia en el video: “Lo hice con el máximo amor que puede tener una esposa hacia su esposo porque fue un magnífico compañero, fue amigo, y fue eh... para mí el mejor hombre. Para mí sí, así es él y sí quedó plasmado ahí, y yo lo veo que... o sea que él quedó contento y quedé yo, porque pude sacar como todo, todo ese rencor, toda esa rabia, todo ese odio que yo tenía”.

Al ser el cemento un material duradero, esta práctica parece estar ligada a políticas de no olvido y no impunidad, permitiendo una mayor garantía de que los recuerdos de las víctimas permanezcan en el tiempo como testimonio, para el resto de la sociedad y para las nuevas generaciones, del daño que pueden causar unas personas hacia otras y de la necesidad de limitar esa capacidad de la atrocidad. Y cuando las palabras no bastan para denunciar el horror y poner esos límites, prácticas simbólicas como éstas, hacen *decible* lo innombrable.

Imagen 3-1. Escenas de los recursos usados en la reparación simbólica.



Entonces, en referencia específica al proceso de elaboración del trauma, hay diversos aspectos importantes a tener en cuenta: por un lado, se requiere de una audiencia dispuesta a escuchar el relato de las víctimas, necesitándose de unos “otros” que permitan a las víctimas darle sentido al sinsentido de la violencia. Esta función suelen otorgársele al psicoanálisis, pero su orientación tiende a ser subjetiva, dejando de lado la necesaria posibilidad de elaboración colectiva, con lo que se requiere de formas que den cuenta de las rupturas y traumas sociales.

Por otro lado, no se puede dejar afuera el dilema existente entre verdad histórica y la fidelidad del recuerdo, especialmente en la forma de testimonio de sobrevivientes, pues el recuerdo es siempre subjetivo. Adicionalmente, se debe tener en cuenta que el hablar no siempre significa la elaboración del trauma, pues aunque se pueda hablar de lo vivido, no por ello se dota de sentido aquello que ha dolido, pues en el contar también se puede evidenciar una discrepancia entre la vivencia y la ausencia de marcos narrativos para decirlo (Jelin, 2002: 86 y ss.).

Desde lo anterior, se puede inferir, entonces, que la reparación es tanto un deber moral del Estado como un derecho de las personas afectadas y de los colectivos a los que ellas pertenecen. Y es también un deber de la sociedad, y así mismo su derecho, dados los daños, rupturas y traumas consecuentes del impacto individual y colectivo generado por los hechos violentos perpetrados. Así, el derecho a la reparación se liga al dolor y al duelo que éste reclama. Sin embargo, como no siempre se articulan los planos macro y micro, es decir, el sistema político basado en la democracia y las oportunidades para que las víctimas reasuman su vida, frecuentemente se encuentran discrepancias entre las prácticas y las políticas de reparación ejercidas por agentes distintos a las víctimas, y las que las víctimas ejercen, así como entre los diferentes intereses de quienes agencian en uno u otro plano.

3.4 Estigmas como mistificación del daño

El duelo y el dolor como evidencias del daño pueden llegar a desconocerse en la cotidianidad tras situaciones límite, especialmente en contextos de conflicto continuado en donde aparecen reiteraciones sobre la posible culpabilidad de quien los padece. Tales reiteraciones suelen camuflarse en preceptos de orden moral, anclados en las sociedades que, las más de las veces, se consolidan nuevamente en potenciales daños, incurriendo en revictimizaciones. Aquí se precisan aspectos que permiten comprender cómo se mistifica el daño al punto inclusive de llegar a desconocerlo o negarlo.

El *estigma* refiere a aquellas marcas que son establecidas socialmente y se constituyen en motivo de rechazo social hacia sus portadores, por cuanto son causa y consecuencia de vergüenza, estas formas de exclusión del estigmatizado ponen en riesgo la identidad real del ser, ya que la relación con él se erige al menos inicialmente a partir de aquello que se ve, menospreciando sus características esenciales. (Goffman (2006 [1963])

Así, la identidad de quien es estigmatizado en una sociedad, oscila entre la aceptación y el rechazo, siempre de y desde el estigma. Esta aceptación suele no ser total, pues ella no desdibuja las marcas del estigma sino que permiten al estigmatizado incorporarse “eficazmente” al contexto social en el que se encuentra, posibilitándole sentirse parte del grupo más amplio, que le define sus posibilidades de ser; una *aceptación fantasma*, es decir, una aceptación por lo esperado más no por el ser mismo (ibíd.)

Esta aceptación fantasma juega en doble vía: refiere tanto a la aceptación de la sociedad hacia el individuo portador del estigma, como a la aceptación que este último tiene de su *self* (sí mismo), “pero este *sí mismo* es necesariamente un habitante extraño, una voz del grupo que habla por y mediante él” (Ibíd., 146); con lo que se produce un deterioro de la identidad personal del estigmatizado. El establecimiento social de las normas a partir de las cuales se aceptará fantasmagóricamente al aún portador del

estigma, se configura como una forma de inclusión en la cotidianidad moral, en la que el individuo entra a “ser parte” de la normalidad, sin dejar de ser portador del estigma, es ahora un “desviado normal” (Ibíd., 152).

En este caso, las víctimas se les acepta en el contexto social a partir de su connotación de víctima pero no necesariamente por ello se les está quitando las otras asociaciones implícitas en esta categorización, es decir, se aceptan como víctimas pero no se les libera de la posibilidad de haber sido causantes de alguna u otra forma, del daño vivido. En Trujillo por ejemplo, se encuentran relatos de las víctimas que datan de cómo entre pobladores no víctimas aparecían comentarios estigmatizantes, que llegan a culpabilizar a las víctimas por las atrocidades sufridas: “por algo será que les pasó eso”. (Trigos, 2012)

Pero no se puede desconocer que, el estigma refiere a algo más profundo aún. Pese a los intentos de desacreditar a las personas por el carácter vergonzante del estigma que portan, “lo amenazado es la situación, no la persona” (Goffman, 1959:158); toda vez que la existencia del estigma refleja un marco social moral de referencia que, sin la existencia del desacreditable, no se sostendría con el éxito esperado por quienes establecen las pautas de normalidad. “El normal y el estigmatizado no son algunas personas sino más bien perspectivas [...] no resultará sorprendente que en muchos casos aquel que tiene una cierta clase de estigma exhiba sutilmente todos los prejuicios normales dirigidos contra aquellos que tienen otra clase de estigma” (Ibíd., 160).

Es decir, en el caso del conflicto armado colombiano –verbigracia Trujillo– para que los sectores interesados puedan sostener que el ejercicio violento es justificable se requiere poner sobre las víctimas ese velo de duda entorno a su responsabilidad (culpabilidad), pues de otra manera se cae el piso moral que pretende validar las diversas acciones, el discurso preventivo de la autodefensa le servirá al victimario para presentarse como víctima inocente. El verdugo transfiere así la responsabilidad/culpabilidad a la víctima: ‘no confesó a tiempo’, ‘se metió en ese tipo de cosas’, ‘recibió múltiples advertencias’, etc. (GMH, 2008: 17).

Verbigracia, en el video, de los relatos de las víctimas se evidencia cómo, en el momento de la perpetración de los hechos violentos de Trujillo, uno de los móviles con los que se pretendieron justificar las incursiones contrainsurgentes fue el relacionar a los pobladores con la guerrilla que operaba en la zona, “en 1989 se realiza una marcha campesina al casco urbano de Trujillo, en esa marcha participaron personas de todas las veredas [...] y esta marcha es catalogada como auspiciada, patrocinada por la guerrilla del ELN”; culparlas fue parte de la estrategia armada del momento.

Pero también hay otras formas en que la culpabilidad se hace visible entre los relatos de las víctimas sobrevivientes. En el documental se muestra cómo los impactos colectivos y subjetivos tras situaciones límite resaltan sentimientos que acompañan a las víctimas en la búsqueda de comprensión de lo ocurrido. Por ejemplo, la culpa, inherente a la situación de víctima y consecuente de la frustración y la impotencia causadas por la vejación, aflora en los textos usados para denunciar el ultraje al que fueron sometidas las personas: “ni porque yo hubiera sido, nosotros hubiéramos sido culpables de lo que le pasó a él, porque siendo lo que él cultivaba llegara el momento de destruirse todo así”; denunciándose además el trauma que generó la ruptura violenta a la cotidianidad de quienes sobrevivieron.

Es así como, la incorporación o no del estigmatizado en las pautas de normalidad, o en los círculos de sanción, se puede dar como una suerte de estrategia para reafirmar las pautas morales que desean conservar o para matizar las acciones de exclusión en contextos morales mayores, que demandan el reconocimiento y aceptación de la diferencia que rememora y sanciona el estigma; pueden ser ambos. Si bien el estigma puede ser más visible cuando hay marcas físicas que genera la diferenciación entre el estigmatizado y los normales del grupo social en el que éste se inscribe, también hay marcas que aparecen en lo no físico, y que son definidas por situaciones ajenas al individuo que le enmarcan en una pesada “condición de anormalidad”.

Una persona víctima de situación límite bien puede tener marcas físicas producidas por el hecho violento, como pérdida de un miembro o cicatrices visibles, también puede quedar inscrita en el rótulo de víctima o de desplazado –lo que

correspondería a marcas no físicas– que le diferencia de otras personas que no vivieron la situación límite y que pueden no desarrollar algún grado de empatía hacia dicha situación reafirmando así procesos de exclusión o rechazo.

Uno de los principales riesgos del estigma es la definición ajena de la identidad personal, que se da cuando el individuo se ve en la necesidad de adoptar para sí máscaras que le permitan lograr la aceptación esperada; quedando de este modo supeditado, en su derecho de ser, al reconocimiento que el otro le quiera brindar o no desde sus propias pautas de interpretación y desde la moral social de lo aceptable. En el caso de las víctimas de situaciones límite, el derecho que tienen a ser reconocidas en su dolor, a vivir su duelo y al reconocimiento del daño sufrido, bien puede llegar a ser ensombrecido por estigmatizaciones en las que se les atribuyen relaciones naturales ligadas al mal encarnado; convirtiéndolas en portadoras de signos que exhiben algo malo o que va en contra del estatus moral definido.

Pese a las solidaridades y simpatías que las víctimas llegan a despertar en la sociedad, también se ven enfrentadas la necesidad de descrédito por parte de quienes no quieren creer la ocurrencia del horror o escuchar sus vivencias. Tal como ocurrió en el caso de las mujeres argentinas que abanderaron la lucha por la verdad del destino de sus desaparecidos –inicialmente Madres de Plaza de Mayo y posteriormente las Abuelas de Plaza de Mayo–, las víctimas se pueden enfrentar a “una hostilidad feroz”. Los que no quieren creer o escuchar a las familiares, y que quieren desmentirlas, tienen que estigmatizarlas como “locas” o “fanáticas” (Stern, 2002: 15), en el caso colombiano es posible encontrar formas similares de descrédito. En Trujillo, por ejemplo, al hablar con pobladores no víctimas es posible encontrar relatos como “ya ha pasado mucho tiempo,

me parece que están exagerando”⁴⁰, lo que bien se puede dar porque “a las víctimas con frecuencia no se les cree o se les subvalora el dolor”. (Girón: 2011⁴¹)

Pasando por un espectro de estigmatización (Stern, 2002), que va desde “la estigmatización netamente abierta y odiosa, hasta una más paternalista, que reconoce que perder a un familiar es un dolor personal tremendo” (Ibíd.: 15). Es decir, las víctimas pueden quedar oscilando entre la aceptación y el rechazo, y expuestas a una falsa aceptación matizada de “comprensión solidaria” de su dolor.

Estas estigmatizaciones, que les posicionan como representaciones de la violación de la moral normal, son evidentes en las dinámicas de la guerra, derivando en que poblaciones enteras lleguen a ser convertidas en objetivos del bando protector de dicha moral y se justifique así la incursión lacerante por cuanto son ayudadores del bando contrario. Lo que se puede ver en el caso colombiano, en donde el dolor del daño se ve frecuentemente acompañado por la “justificación” del perpetrador, que dispone que una población es colaboradora de la guerrilla cuando las acciones de reivindicación aparecen. “Por ejemplo, que los paramilitares consideren a comunidades enteras como guerrilleros vestidos de civil se traduce en estigmatización y, a su vez, en una violencia más extendida y letal” (GMH, 2013: 38).

Las diversas formas del estigma hacia las víctimas se dan en una polarización amigo-enemigo desde los diferentes bandos en pugna, que se replica en distintas regiones del país, dependiendo del territorio y el actor armado que lo controla pues las personas que viven en los pueblos en zonas de conflicto armado pueden ser acusadas “por los paramilitares de guerrilleros; son mirados con prevención por las autoridades

⁴⁰ Relato poblador de Trujillo, 2015. Se reserva el nombre de la persona a petición de ella.

⁴¹ Entrevista a Claudia Girón, Psicóloga y Magister en Derechos Humanos, defensora de derechos Humanos, realizada en Bogotá, 2011.

estatales, y, finalmente, son tildados por la insurgencia, aun después de la masacre, como “paracos” o colaboradores de estos” (GMH, 2009b: 11)⁴².

Las generaciones posteriores, víctimas de situaciones límite, evidencian otras formas de estigmatización que exponen normalizaciones sociales a las que las víctimas se ven enfrentadas y que se consolidan en derroteros de la identidad personal. El terrorismo de Estado deja huellas en los infantes que lo vivieron. Una de esas huellas es justamente el estigma que acompañó a aquellos menores –hijos de militantes armados contestatarios de las formas dictatoriales que fueron llevados a instituciones de “cuidado” y “control”– y en el que fueron mostrados a los miembros “normales” de la sociedad como terroristas, delincuentes de alta peligrosidad de los cuales era necesario cuidarse evitando cualquier contacto (Silveira, 2011: 95).

Es así como la identidad personal de quienes vivieron experiencias límite queda ligada al estigma que de ellas se ha dibujado como causantes de su propio mal, por cuanto ellas mismas eran responsables del daño que el/los bando/s perpetrador/es ha/n causado. Así las cosas, “el estigma es la condensación de una estrategia utilizada para legitimar la violencia contra las poblaciones [...]. Para ser estigmatizado, en un contexto de conflicto armado, basta con estar en la ruta de los guerreros” (GMH, 2009b: 12).

⁴² Lo expuesto por el Grupo de Memoria Histórica –GMH– para el caso del Salado es reafirmado por diversos estudios, varios de los trabajos del mismo GMH –como el informe ¡Basta ya!, entregado en 2013, en el que dedica todo un apartado a analizar las estigmatizaciones a las que se han visto expuestas las víctimas en Colombia en el marco del conflicto (pp. 268-272 y 354-360); las recomendaciones que hace a la fuerza pública en el informe de Bojayá la guerra sin límites (p. 317); el informe de Trujillo, una tragedia que no cesa, en el que muestra un especial ensañamiento hacia la población por parte de paramilitares por ser considerados ayudadores de la guerrilla (p. 105 y 193), entre otros, así como en reportajes como el de la Revista Semana, titulado La barbarie que no vimos en Colombia, del 12 de agosto de 2007. En el orden de lo internacional, el estudio de Aura Patricia Bolívar, Mecanismos de reparación en perspectiva comparada, evidencia que en experiencias como las de Perú y Marruecos la estigmatización también se dio como forma de daño hacia las poblaciones, al punto que en los posteriores procesos de reparación se tuvo en cuenta el ítem “estigmatización y perjuicios a la comunidad”, como elemento para determinar quiénes fueron víctimas (pp. 167 y ss.).

De esta manera, en el video aparece una práctica de la memoria, ligada también a políticas de no olvido y no impunidad, que propugna por la reivindicación de la protesta pacífica por la vida y la paz, como las marchas por la memoria o las marchas campesinas, que se rememoran con carácter reivindicatorio e intentando luchar contra el estigma que a este tipo de prácticas se le ha asociado en el marco del conflicto armado. Así, entre las prácticas de reparación simbólica expuestas en “Trujillo: una gota de esperanza en un mar de impunidad” están las marcas territoriales, marchas de denuncias, rituales simbólicos y el retorno del rostro de la víctima.

Imagen 3-2 Escena en la que se rememoran manifestaciones prácticas con carácter reivindicatorio



Aunado a la culpa/autoculpa, aparece la vergüenza como sentimiento que acompaña a las víctimas tras la vejación, “este es el caso de las mujeres que fueron víctimas de violencia sexual; de los hombres que se sintieron “incapaces” de proteger a sus familias y, de las comunidades señaladas injustamente como responsables de la violencia ejercida” (GMH, 2013: 264). La imposibilidad de protegerse y proteger al otro amado en la experiencia límite puede llegar, inclusive, a posicionar a la víctima en situación de auto-desconocimiento del daño en virtud de una responsabilidad moral socialmente demandada.

La relación entre vergüenza y violencia sexual acaece entre otras, por el carácter de tabú que acompaña a la sexualidad en ciertas sociedades, al punto de que cuando las víctimas quieren ser reivindicadas por el daño causado son vituperadas; muestra de ello,

“cuando las mujeres víctimas de violencia sexual en la costa caribe [colombiana] buscaron atención fueron sometidas a interrogatorios y comentarios denigrantes que las culpabilizaron y estigmatizaron” (Ibíd. 325). Así, las víctimas quedan expósitas a la vergüenza inmediata y prolongada en el tiempo, pues “tanto en el momento, como mucho tiempo después, la violación, –como otras formas de estigmatización sexual– puede ser un tema tabú para muchas personas y comunidades, una especie de vergüenza social que se trata de mantener alejada” (Martín, 2008: 669).

Del mismo modo, las acciones públicas ejercidas por victimarios, que buscan avergonzar a las víctimas, merced a “estigmas” particulares que ellos definen y que en ocasiones son soportados por la moral del colectivo y la sociedad –tales como el homosexualismo– aparecen como mecanismos de imposición del poder sobre poblaciones estigmatizables. Ejemplo de ello son las documentaciones que el GMH hace en la costa caribe sobre acciones públicas en las que los paramilitares “ridiculizaban y sometían a la burla pública a los hombres homosexuales [...]. Convocados por los paramilitares, los hombres homosexuales de San Onofre Sucre, fueron obligados a participar en peleas de boxeo y en un desfile” (Ibíd. 322), degradando así su dignidad y estigmatizándoles desde su opción de vida.

Adicionalmente, es frecuente encontrar que el daño sexual al cual ha sido expuesta la víctima se consolida en un estigma que perjudica el honor familiar o colectivo, quedando así subvalorado el daño individual que la víctima ha vivido y extiende la afectación a la familia o al círculo social cercano. Aparecen por ejemplo “percepciones del entorno social más cercano sobre las mujeres [violadas] como “sobras” o “amantes” de los militares, o marcando su estigma por haber estado con soldado (con el “enemigo)” (Ibíd.: 670). La identidad de la víctima puede ser deteriorada debido también “al valor cultural o religioso de la “pureza” e intimidad sexual, [que] puede hacer que las mujeres afectadas o sus familias se sientan más golpeadas” (Ibíd.).

Culpabilidad y vergüenza son entonces dos formas en que el daño es mistificado y hasta negado, ocultado en su potencial nocivo y revirtiendo sobre las víctimas –como portadoras del estigma– un peso de humillación que se suma a su dolor ya existente y

obligándoles a buscar formas de aceptación en una sociedad que puede no querer reconocerles, o que sólo les acepta desde sus propias formas de definición moral.

4.El lugar de la reparación simbólica. ¿por qué reparar?

¿Es posible que el antónimo de “el olvido” no sea “la memoria” sino la justicia?

Yosef Hayan Yerushalmi (1998)

Reparar: *arreglar algo que está roto o estropeado; enmendar, corregir o remediar; desagraviar, satisfacer al ofendido; remediar o precaver un daño o perjuicio; restablecer las fuerzas, dar aliento o vigor.* Estas son algunas de las acepciones que tiene la palabra reparar en español; bien podría decirse que su significado, *per se*, denota una carga moral en la acción. Sin embargo, la práctica de la reparación a víctimas se ha entreverado con cuestionamientos sobre las razones que la acompañan.

Con sólo aplicar estos significados de la palabra reparar, y ante la existencia de víctimas de cualquier tipo de violación de sus derechos fundamentales por parte de diferentes actores armados, se atizan las obligaciones de reconocer el daño, establecer políticas y prácticas orientadas a resarcir la afección dolosa a la que quedaron expuestas las personas, determinar formas para prevenir futuros daños y acentuar las posibilidades para que las víctimas recobren ánimo y reconfiguren sus proyectos de vida luego de la vejación.

Sin embargo, aunque resulta evidente la obligación moral de reparar cuando algo se ha roto, más aún cuando de seres humanos se trata, no todas las sociedades –ni en todo tiempo– han asumido de igual forma la reparación a víctimas de violación a los Derechos Humanos y al Derecho Internacional Humanitario; tampoco ha

sido un acto de plena voluntad por parte de los Estados ni ha derivado en el ejercicio cabal de los procesos esperados.

Tal como se mostró en el capítulo anterior, en situaciones de conflicto armado el daño es inherente a la actuación bélica contra personas inermes; es ante la existencia de daños consecuentes de la violencia cuando aparece la reparación como política y práctica internacionales y nacionales. Así, la reparación tiene lugar en relación con vejaciones ocurridas en un pasado reciente, efectuadas por diferentes actores armados hacia personas o grupos específicos de una sociedad o hacia la sociedad en general. Esta mirada al pasado traumático de las sociedades ha traído como consecuencia natural la búsqueda por el reconocimiento de las víctimas y de la magnitud del impacto de los eventos traumáticos; ligado a esto se han evidenciado necesidades de reparación de diversos órdenes, entre ellas la reparación simbólica.

El devenir de la reparación, y para el caso de interés aquí, el de la reparación simbólica, oscila entre conceptos que aparecen como lugar común en las prácticas y discursos de reparación, aunque para los diferentes intervinientes pueden tener significaciones e implicaciones distintas: el derecho, la ley, la verdad y la justicia. Serán entonces los elementos centrales de este apartado en la indagación sobre el lugar que la reparación simbólica tiene en el marco de estos conceptos.

Siendo el heterogéneo discurso de Derechos Humanos un eje transversal en la materia, en primer lugar se desarrolla la relación de los Derechos Humanos-reparación, para entrar a retomar aspectos de la ley posteriormente, la justicia y el derecho que soslayan las prácticas y discursos de la reparación simbólica en aras de responder a la pregunta de para qué reparar en sociedades con experiencias límite ocurridas en el pasado reciente.

4.1 El discurso de los Derechos Humanos y la reparación

Hablar hoy de Derechos Humanos como carta de navegación en la moral universal resulta en cierto sentido osado, pero es un argumento que haya anclaje en el interesante

hecho de que, pese a posturas contrapuestas, el concepto “Derechos Humanos” sigue siendo usado por unos y otros actores, y se constituye en catapulta de procesos de reivindicación aún para quienes se posicionan como detractores del mismo. Pese a sus múltiples falencias y omisiones,⁴³ la Declaración Universal de los Derechos Humanos aparece justamente como respuesta necesaria a la capacidad palpable de la humanidad para llegar a lo inhumano.

Las contraposiciones que se presentan –en las que se alude al uso maniqueo de dicho discurso para el beneficio de clases hegemónicas, así como se sostiene que son arco en mano de países dominantes– encuentran validez fáctica en la historia. Tanto desde la filosofía del derecho, como desde la práctica y la ética políticas, se ha venido buscando sostener que los Derechos Humanos son ontológica y trascendentalmente válidos. Cayendo, así, en el juego perverso de que “es la voluntad política de las mayorías la que decide qué contenido puede convertirse en derecho fundamental⁴⁴” (Arango, 2008: 13).

Siendo los organismos como la ONU los que en buena medida llegan a definir dichos contenidos, el cuestionamiento sobre la representatividad de los mismos es plenamente relevante. Por la misma vía, ya que “los derechos no sólo involucran obligaciones de abstenerse sino también de actuar” (Ibíd.), los interrogantes sobre

⁴³ Son múltiples las posturas teóricas y políticas que se han manifestado frente a la universalidad, invariabilidad y trascendencia de los Derechos Humanos como carta ética aplicable a todos los Estados y culturas. Para profundizar sobre ello ver los trabajos de Boaventura De Sousa Santos y Roberto Arango, entre otros, que se referencian en la bibliografía.

⁴⁴ Resulta propicio citar aquí la definición que el mismo Arango hará de derechos fundamentales, en la que especifica que por este concepto ha de entenderse “los derechos subjetivos con alto grado de importancia” (Arango 2008:12); estas posiciones normativas de gran valía para las personas y los colectivos refieren a aquello que se espera proteger, garantizar y, ante su violación, sancionar.

¿derecho desde quién? y ¿derecho para quién?, son igualmente importantes en la discusión.

La crítica sobre la no objetividad valorativa que entrañan los Derechos Humanos tiene arraigo también en la premisa de que es imposible pensar en una fundamentación objetiva de los mismos, en una única moral universal, en virtud de la diversidad ética que se acompaña con las múltiples cosmogonías existentes –aún en un mismo suelo nacional–. Además de las divergencias de posturas de mundo y percepciones ético-políticas, que “impiden la justificación objetiva de los juicios de valor. La fragmentación moral del mundo contemporáneo mina toda posibilidad de defensa objetiva de los Derechos Humanos” (Arango, 2008: 3). Pero tanto la caída en el ontologismo trascendental, como en el positivismo de los Derechos Humanos cierra el discurso y desconoce el pluralismo valorativo (Ibíd.).

Las posturas críticas que demandan el reconocimiento del pluralismo valorativo, así como el del cultural, exponen cómo los discursos de Derechos Humanos operan en presupuestos culturales específicos, con lo que la propuesta euro-anglo-céntrica desde la que se han planteado, evidencia exclusión y desconocimiento de las realidades propias tanto de los países no participantes de las grandes convenciones, como de los que hacen presencia, pero no por ello tienen capacidad de influencia en la decisión. Es un hecho que “la política de Derechos Humanos es, básicamente, una política cultural. (...) Ahora hablar de cultura y religión es hablar de diferencia, de fronteras, de particularismos, ¿cómo pueden los Derechos Humanos ser una política simultáneamente cultural y global?”⁴⁵ (De Sousa, 1997: 13). En la práctica, los Derechos Humanos no se ejercen igual en cada latitud. Evidencia de esta realidad es la existencia de diferencias entre las instancias

⁴⁵ Traducción propia del documento original en portugués.

jurídicas de regulación de Derechos Humanos de carácter internacional: Europa, África, Asia y América cuentan con legislaciones y actores legislativos diferentes⁴⁶.

Aflora así la tensión entre lo local y lo global que soslaya la aplicación de los Derechos Humanos como derrotero de la práctica política y jurídica internacional, a la vez que se consolida en limitante de acción en el ámbito nacional. Desde propuestas como ésta, se sostiene que la complejidad de los Derechos Humanos reside en que pueden ser concebidos como globalización hegemónica y como globalización contra-hegemónica al mismo tiempo (Ibíd. 18); lo que se enarbola como el carácter dual de los Derechos Humanos.

Este carácter dual es aún más visible en los procesos que disputan que los Derechos Humanos fueron concebidos como universales, y que operan en la práctica local desde una lógica de lo externo a lo interno, de arriba para abajo, afianzándose como un “instrumento de «choque de civilizaciones» tal como lo concibe Samuel Huntington (1993), o sea, como arma de occidente contra todo el mundo”⁴⁷ (Ibíd.). Pero al mismo tiempo los derechos humanos se toman como posibilidades para las diferentes

⁴⁶ Así, por ejemplo, existen comisiones de injerencia netamente continental como la Comisión Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos; convenios específicos que operan en zonas geopolíticas determinadas como el Convenio Europeo de Derechos Humanos y Cortes distintas ante las cuales se acude de acuerdo con la ubicación del lugar de los hechos, la magnitud, el victimario y otros factores de rigor, como la Corte Interamericana de Derecho o la Corte Penal Internacional. Esto marcará diferencias en materia de ley sobre la reparación a víctimas y delinearán distintos campos de acción para los demandantes. Para profundizar sobre el tema Ver PÉREZ-LEÓN (2008). *Las reparaciones en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, Derecho Internacional Humanitario y el Derecho Penal Internacional*. Documento disponible en <http://www.corteidh.or.cr/tablas/R22048.pdf> Última consulta Marzo 08 de 2011 y BOLÍVAR Aura (2009). *Mecanismos de reparación en perspectiva comparada*. En Díaz, Catalina, Sánchez, Nelson & Uprimny, Rodrigo (Eds.) 2009. *Reparar en Colombia: los dilemas en contextos de conflicto, exclusión y pobreza*. Centro internacional para la Justicia Transicional –ICTJ; Unión Europea y Centro de Estudios de Derecho, Justicia y sociedad –DeJuSticia. Colombia

⁴⁷ Traducción propia del documento original en portugués.

reivindicaciones de experiencias locales, siendo un discurso que se reacomoda a las demandas y realidades culturales propias.

De esta forma, el debate no está contra la existencia de derroteros morales que limiten la capacidad de daño hacia la persona humana individual o colectivamente, sino a la estipulación homogenizante, des-culturizante y a-culturizante, de códigos de moral universales en los que las realidades locales no sean tenidas en cuenta, y que además favorezcan los derechos de quienes los plantean. De estas disputas se deriva el que los Derechos Humanos deban ser multiculturales, promotores y reconocedores de una relación equilibrada entre la competencia global y la legitimidad local, pues la pretensión de universalidad de los valores es una cuestión específica de la cultura occidental (Ibíd.: 19). Los Derechos Humanos vistos desde lo local, de abajo hacia arriba, tienen un potencial emancipador, incluyente y culturalmente plural⁴⁸. Es justamente esta característica de la otra cara de los Derechos Humanos la que catapulta las demandas y prácticas de reparación a víctimas.

Otra propuesta en la que también se debate con la objetividad del derecho, que resulta de interés aquí, es la que ve que la objetividad de los Derechos Humanos es defendible en la medida en que ésta sea pensada no desde la existencia de objetos externos sino desde valores epistémicos compartidos justificables racionalmente, tales como la solidaridad o el rechazo al daño y el riesgo injustificados. Así,

⁴⁸ La propuesta de Derechos Humanos de Boaventura de Sousa Santos se anora en posturas políticas descolonizantes, contra-hegemónicas y reconocedora de lo que se ha denominado “derecho desde el sur”. No se profundiza aquí al respecto toda vez que el interés ha sido mostrar, como se hará con el resto del capítulo, algunos de los debates en los cuales el derecho a la reparación de las víctimas está también inmerso. Sobre el tema en particular se puede profundizar en el trabajo del autor mencionado. También puede verse SEN, Amartya (2010 [2009]). *La idea de la justicia*. Taurus. Colombia, especialmente los apartados 5, 6 y 17.

La objetividad contextual de los derechos fundamentales puede reconocerse argumentativamente y con la ayuda de las nociones de daño y riesgo, sin tener que recurrir para su defensa a la existencia de un mundo de objetos —materiales o inmateriales— que la sustente. Solo mediante una justificación racional basada en una interpretación holista y coherentista que tenga en cuenta los valores epistémicos propios del juego de lenguaje de los derechos puede establecerse la objetividad de los derechos fundamentales (Arango, 2008: 14-16).

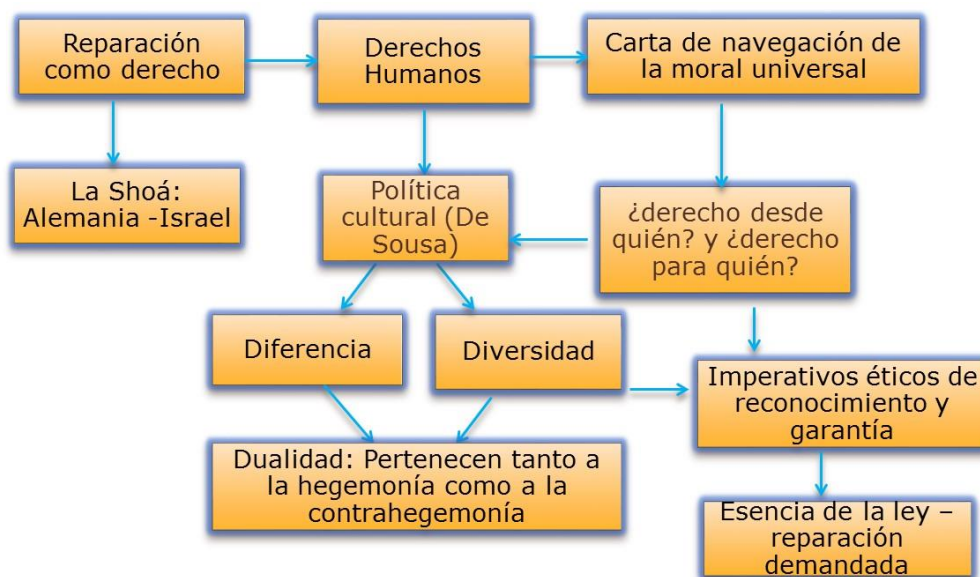
En cualquier caso, las convenciones sobre Derechos Humanos se constituyen en norte de la moral colectiva local y global que consagran principios básicos de la persona humana, individual y colectivamente. Principios que la persona misma entraña, y que requieren ser reiterados en contextos de vejación, pues fue justamente su negación la que incentivó el daño. La defensa de su objetividad y viabilidad ha de estar en un plano ético. Por ende, los Derechos Humanos no responden a una concesión que los Estados o las organizaciones no gubernamentales hacen a las personas sino que se consolidan en el reconocimiento de su existencia. La garantía y defensa de éstos, de manera integral, es un deber de los Estados y las sociedades.

Hay que decir que estos orientadores morales son la esencia de la ley, pero no son la ley escrita, pues su promoción o defensa no es la promoción o defensa de lo que ya está legalmente garantizado, sino la evidencia de la necesidad de legislaciones que garanticen algo más, algo que no se está protegiendo. Estos imperativos éticos hablan de “libertades y de la necesidad de aceptar algunas obligaciones sociales para promover o proteger estas libertades” (Sen, 2010 [2009]: 390), y se sostienen sobre un umbral de importancia social alcanzado para su reconocimiento, pero no refieren a la ley existente; por el contrario, “las articulaciones públicas de los Derechos Humanos a menudo son invitaciones a iniciar una legislación nueva, en lugar de apoyarse en lo que ya está legalmente establecido” (Ibíd.: 392).

Así, de uno u otro lado (de los detractores de sus orígenes o de sus mismos panegiristas), la práctica de la reparación a víctimas de violación de sus derechos fundamentales, se encuentra imbricada con el discurso de Derechos Humanos; por cuanto es desde allí desde donde se define la violación y es a éste al que se acude como anclaje de las demandas individuales o colectivas. Se manifiesta entonces una relación entre Derechos Humanos y ley, en la que la reparación a víctimas tiene que desenvolverse.

De esta forma, la relación ley-reparación, presenta aspectos a tener en cuenta, toda vez que la relación entre Derechos Humanos y reparación se ancla en el entendimiento de estos imperativos éticos como exigencias legalmente estatuidas, la reparación encuentra en ellos un soporte, ligado a la moral, que obliga a la aceptación de responsabilidades frente a quien ha sufrido el daño.

Gráfico 4-1. Aspectos generales de la relación entre derechos humanos y la reparación.



4.2 El papel de la ley en la reparación

A lo largo de la historia, en toda sociedad se han erigido las más diversas formas de regulaciones tendientes a garantizar la convivencia y la permanencia de los grupos. Por ejemplo, en las diferentes naciones, es posible encontrar una serie de mandatos que reglamenta la acción de los individuos en pro de proteger aquello que se considera, en cierto sentido, sagrado para los colectivos, o por lo menos para quienes los estipulan. Bien por acuerdo de muchos, bien por disposición de unos pocos, la transgresión a dichas ordenanzas trae consigo la consecuencia lógica de la sanción en sus diversas formas. Se podría decir, entonces, que la ley es la protectora legalmente legitimada de aquello que para las sociedades es de gran valía.

En el caso de sociedades que han experimentado situaciones límite en el pasado reciente, la ley habría de entrar a sancionar toda transgresión a aquello que es considerado inviolable. Tras la declaración de los Derechos del Hombre, posteriormente de los de la Mujer, y luego de la Declaración de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario, como de otros acuerdos entre Estados parte, se ha llegado a un acuerdo global de la necesidad de unos lineamientos legales compartidos que permitan delimitar las acciones de daño y vulneración a otras personas.

En contextos de conflicto interno, violencia o guerra, las diferentes vejaciones consecuentes de violencias sistemáticas, a las que quedan expósitas las personas, se constituyen en una violación a los Derechos Humanos; con lo que los perpetradores de los eventos violentos han de ser llamados a responsabilidad, y los Estados han de entrar a ser garantes del cumplimiento de las responsabilidades propias y de los victimarios, independientemente del bando al que estos últimos pertenezcan.

Así la Ley, en tanto voz del Estado y evidencia del Gobierno en turno, ha de entrar a mediar como articulador de la garantía demandada a los Gobiernos. La legislación, en materia de Derechos Humanos, responde a disposiciones de acción, tanto internacionales como nacionales, en las que el derecho a la reparación y la obligación de reparar evocan

la ocurrencia de una ruptura, un daño, que requiere ser enmendado de diversos modos. La violación a las sacralidades consignadas en dichas pautas morales, obligan a la responsabilidad que se ha de asumir frente a quienes han sido afectados: a la reparación.

De este modo, se implementan condicionamientos legales internacionales desde los cuales se obliga a los Estados a reparar, no pudiendo estos en manera alguna “alegar su estructura federal o su derecho interno para incumplir con esta obligación internacional” (Pérez-León, 2008: 16-17). Ningún Estado –que haya aceptado cobijarse bajo los convenios internacionales– “puede utilizar como excusa el argumento de que determinadas normas al interior (sic.) de su propia legislación son opuestas a la norma internacional”. (Cepeda: 2006:15)

La responsabilidad que a atañe los Estados en la ocurrencia de los hechos vejatorios –aun cuando no sea perpetrador de los mismos–, obliga a aceptar que “cuando las violaciones de los Derechos Humanos no ocurren de manera aislada sino de forma masiva y sistemática, la responsabilidad del Estado surge con mayor claridad pues este tipo de situaciones evidencian la existencia de un incumplimiento grave”. (Fundación Social, 2005:71) La reparación es parte de esta defensa.

Desde los lineamientos internacionales de ley⁴⁹, la responsabilidad de los Estados ante las violaciones a los derechos fundamentales, se centra en prevenir, investigar,

⁴⁹ Entre las múltiples normas internacionales que definen la responsabilidad de los Estados en asuntos de Derechos Humanos se pueden consultar: Artículo 2 del -PIDCP; Artículo 2 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial - CERD; Artículo 2 de la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer -EDAW; Artículo 2 de la Convención sobre los Derechos del Niño -CRC, Artículo 1 de la Carta Africana de los Derechos Humanos y de los Pueblos CADHP, Artículo 1 de la *Convención Interamericana para Prevenir y Sancionar la Tortura*, Artículo 1 del Convenio Europeo de Derechos Humanos CEDH; así como otras disposiciones internacionales como las disposiciones de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos CIDH. Trabajos como el de Comisión Internacional de Juristas -ICJ- (2006), *Derecho a interponer recursos y a obtener reparación por violaciones graves de los Derechos Humanos. Guía para profesionales*. Ginebra,

identificar a los responsables, imponer las sanciones correspondientes y asegurar una adecuada reparación a las víctimas; velando por el disfrute efectivo de los Derechos Humanos en su jurisdicción. Para tal fin deberá adoptar las medidas legislativas y de otra naturaleza que fueren necesarias para la consolidación de un sistema jurídico, político e institucional propio de un Estado de Derecho, como el necesario para el disfrute y la garantía de las libertades de suma importancia para la sociedad. Respetar, proteger y promover los Derechos Humanos también es responsabilidad de los Estados como garantes de derecho. Principios internacionales, como los anotados, dan lugar a la ocurrencia de debates sobre temas como reconocimiento y reparación de víctimas de un conflicto armado.

En el plano nacional, desde la misma constitución, Colombia se define como un Estado Social de Derecho⁵⁰. Además, se ha aceptado legalmente que es responsabilidad del Estado colombiano reparar, cuando a éste se le impute un hecho ilícito, pues es una inmediata violación a la norma internacional a la que haya lugar⁵¹. Esta aceptación está en consonancia con los parámetros establecidos por la Corte Interamericana de Derechos, aunque sólo en parte. Del mismo modo, Colombia ha acogido diferentes Protocolos y Convenios de derechos humanos que “son igualmente aplicables, tanto para

abordan suficientemente el tema de las responsabilidades del Estado en materia de reparación desde los lineamientos internacionales, además de mostrar casos específicos de análisis. Ver también: Procuraduría General de la Nación (2007). *Primero las víctimas. Criterios para la reparación integral. Víctimas individuales y grupos étnicos*. Bogotá; GUTIÉRREZ, Soraya, PACHECO, Lucía, REY, Helena (2006). *La reparación integral un derecho de las víctimas*. Grupo de Trabajo pro Reparación Integral. Bogotá; CEPEDA Manuel (2006). *Elementos de análisis para abordar la reparación integral*. Grupo de Trabajo pro Reparación Integral. Bogotá.

⁵⁰ El Capítulo I sobre los principios fundamentales de la Constitución Política colombiana, (Artículo 1º) define que “Colombia es un Estado social de derecho, organizado en forma de República unitaria, descentralizada, con autonomía de sus entidades territoriales, democrática, participativa y pluralista, fundada en el respeto de la dignidad humana, en el trabajo y la solidaridad de las personas que la integran y en la prevalencia del interés general”.

⁵¹ El Tribunal Constitucional Colombiano en el 2006 –mediante sentencia C-370 de ese año- hizo la primera mención al respecto.

los conflictos armados internacionales como para los no internacionales, aun cuando Colombia no las haya incorporado al derecho interno, las normas imperativas del Derecho Internacional General relativas a los conflictos armados” (Defensoría del Pueblo, 2001: 2).

¿Qué sucede cuando los Estados también son violadores de dichos derechos? El conflicto armado colombiano, como se mostró en el primer capítulo, se ha constituido en escenario de violaciones a los derechos fundamentales en un juego a tres bandos. En la realidad, el Estado sí ha tenido parte como perpetrador de crímenes contra los Derechos Humanos. Sin embargo, en la esfera política, la aceptación de tal responsabilidad del Estado no se ha considerado conveniente en aras de mantener la moral de las Fuerzas Armadas Estatales; seguramente hay muchas razones políticas, económicas e históricas más que, como ésta, se consolidan en una falta de voluntad de parte del Estado para aceptar dicha responsabilidad.

Verbigracia, en relación con el efecto práctico de la aprobación de la Ley de Víctimas⁵², el entonces presidente Uribe intentó argumentar que “en el momento en que un soldado y un policía tuvieran que enfrentar a un terrorista, el soldado y el policía, dirían ¿Cómo lo enfrento? ¿Saben lo que van a decir con esta nueva ley?, que es que violé los Derechos Humanos, que le di de baja en asesinato fuera de combate”. (El Espectador, 20 de junio de 2009) El presidente de la época sólo estaba reafirmando lo que la entidad creada en su gobierno para la reparación de víctimas ya había delineado entre los criterios de reparación, tomados ellos desde la Ley 975 de 2005: no pueden reclamar por

⁵² En el momento no se discutía la Ley de Víctimas sino el Estatuto de Víctimas. La Ley como tal será aprobada en el 2011 y tendría debates propios posteriores a la fecha de la declaración presidencial mencionada.

la vía de esta Ley “las víctimas afectadas por delitos cometidos por acción u omisión de servidores públicos” (GMH, 2007: 34)⁵³.

Aunque se ha posicionado la premisa de que “la reparación de los daños causados por crímenes atroces, tiene que ser proporcional a la naturaleza y la magnitud del impacto que estos provocan sobre la sociedad y las víctimas directas” (Cepeda: 2006:46), toda vez que “las reparaciones deben consistir en medidas tendientes a hacer desaparecer los efectos de las violaciones cometidas, así su naturaleza y monto dependerán del daño ocasionado en los planos material e inmaterial” (Comisión Interamericana de Derechos Humanos –CIDH– 2008:1), en el caso colombiano, la responsabilidad del Estado en la reparación a víctimas se ha visto matizada al menos por, dos aspectos.

En primer lugar, a través de la Corte Constitucional, el Estado precisa que su responsabilidad sólo está “en el caso en el cual el Estado resulte responsable –por acción u omisión– o cuando los recursos propios de los responsables no son suficientes para pagar el coste de reparaciones masivas” (GMH, 2007: 35), entrando a asumir una responsabilidad subsidiaria, pues la “distribución de responsabilidades convencional no parece variar en procesos de justicia transicional” (Ibíd.). Estamos frente a un Estado que se asume solidario con las víctimas pero no por ello responsable en las vejaciones acaecidas, lo que “no contribuye al reconocimiento de las responsabilidades que deberían darse con ocasión del proceso de reparación” (Ibíd.).

⁵³ En gobiernos anteriores se han reconocido responsabilidades sobre masacres y hechos de violencia concretos, tal es el caso de Ernesto Samper, quien reconoció la responsabilidad del Estado en los hechos de Trujillo, Valle. El gobierno de Juan Manuel Santos ha hecho manifestaciones públicas de repudio a las múltiples actuaciones vejatorias por parte de miembros de la fuerza pública que se han venido denunciando. Sin embargo, en la práctica de la reparación se requiere de un reconocimiento que esté acompañado por el conocimiento de la verdad y esta parece esconderse aún más cuando el sistema político de turno –para el caso colombiano, han sido ya muchos turnos- no detenta una postura clara frente a su participación activa en las vejaciones y su responsabilidad en las reparaciones en su doble condición: como garante y como violador.

Este principio de solidaridad fue fuertemente criticado por la Defensoría del Pueblo desde antes de que se firmara la Ley 1448 de 2011 –conocida como la Ley de víctimas y restitución de tierras–, pues el carácter reparador de los beneficios otorgados a las víctimas pierde su eficacia simbólica “cuando las violaciones de los Derechos Humanos adquieren un carácter masivo y sistemático y el Estado apela al principio de solidaridad para sustentar la ejecución de un programa de reparaciones”. (Defensoría del Pueblo, 2010: 21)

Ya que la Constitución Política obliga al Estado a responder patrimonialmente por los daños antijurídicos que le sean imputables como consecuencia de las acciones u omisiones de las autoridades públicas, así como a ejercer condena contra sus agentes que dañen dolosa o gravemente, en el Artículo 9 de la Ley 1448 de 2011, el Estado colombiano dispone que esta ley, solamente es un reconocimiento de los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación, pero que no implica “reconocimiento ni podrán presumirse o interpretarse como reconocimiento de la responsabilidad del Estado, derivada del daño antijurídico imputable a este (...), como tampoco ningún otro tipo de responsabilidad para el Estado o sus agentes”; reiterando el carácter solidario mencionado y evadiendo la necesaria y esperada aceptación de responsabilidad.

En segundo lugar, el reconocimiento público de responsabilidad estatal debe estar acompañado de “esfuerzos por investigar los crímenes, por encontrar a los detenidos desaparecidos y por garantizar que políticas represivas de esta naturaleza no vuelvan a implementarse” (Correa, 2011: 458); en ello el enfoque es la responsabilidad del Estado con las víctimas y la sociedad. En Colombia, el Estado parece estar más enfocado en lo que considera es su principal receptor: las fuerzas y su moral; pero no ha llegado a

legislar sobre la reparación a víctimas de violencia estatal en el marco del conflicto⁵⁴ y muestra una negación al reconocimiento de la violación de derechos fundamentales por parte de miembros de las fuerzas estatales; con lo que no garantiza la reparación cabal “ya que a pesar de que debería brindar la posibilidad de reparar a todas las víctimas del conflicto de forma pronta y efectiva, no incluye a las víctimas de agentes del Estado”. (Guzmán, 2009: 216)

Es en este contexto donde cobran especial sentido los discursos desde donde se cuestiona la capacidad del Estado para ser garante de los derechos de las víctimas, tanto al haber actuado como perpetrador como al haber permitido las actuaciones vejatorias de grupos armados de la zona, incumpliendo así con su papel de protector de sus conciudadanos. Algunas escenas del documental enfatizan en el papel del Estado como

⁵⁴ Si bien ya se han dictado sentencias en contra de miembros de las diferentes fuerzas estatales por su responsabilidad en hechos de vejación y violencia ejercidos en su acción, como parte de las dinámicas del enfrentamiento armado, esto refiere más a un ejercicio de jurisprudencia en la justicia ordinaria como fuente de derecho que a un soporte legal sancionatorio: la reciente aprobación de la reforma a la Justicia Penal Militar, en donde se retorna a los tribunales militares la responsabilidad de juzgar a sus miembros dando lugar a múltiples formas de impunidad, es el más claro ejemplo de ello. Pese a que se sostiene que los crímenes de lesa humanidad serán caso de juzgamiento de la justicia ordinaria, el artículo 11 de dicha ley dispone que “la participación directa en las hostilidades por personas civiles conlleva para estas la pérdida de la protección contra los ataques de la Fuerza Pública, mientras dure tal participación”, dejando un vacío en torno al cuándo ese criterio tendrá lugar; es decir, ¿será en medio de los enfrentamientos bélicos cuando los mismos miembros de las fuerzas estatales, a su criterio —e incluso desde su inteligencia militar o estratégica— definan quién es o no un civil participante directo?. Del mismo modo, el Artículo 35 dispone la exoneración de militares en su responsabilidad por comisión de los crímenes de lesa humanidad mediante lo que ha llamado “error invencible”, pero ¿quién juzga cuándo es un error invencible?, la misma Ley permite interpretar que ésta será tarea del tribunal militar. Para sumar a la lista, decreta la ausencia de responsabilidad en los casos en que “1. Quien ejecute la orden desconozca que es ilícita, y 2. la orden no fuere manifiestamente ilícita” (Artículo, 36), y ¿en dónde queda el criterio moral de quien ejecuta la orden? Se hace evidente el porqué de los reparos que la ONU y Human Rights Watch presentaron a dicha ley. Se puede consultar la carta de este último al presidente Santos en <http://www.elespectador.com/noticias/politica/articulo-316218-carta-de-human-right-watch-al-presidente-santos>. Por su parte el informe 2013 de Amnistía Internacional expone que “11 relatores especiales y expertos independientes de la ONU criticaron la reforma” (Amnistía Internacional, 2013: 94)

perpetrador de violencia en Trujillo, remarcando así la responsabilidad que le atañe en los hechos y en la reparación de las víctimas afectadas por estos; pues si bien en el documental queda claro que los perpetradores fueron de diferentes bandos, los discursos presentan un especial acento en el daño ejercido por la impunidad y la alianza entre las fuerzas estatales y fuerzas ilegales.

Imagen 4-1. Escenas en las que se posicionan discursos que cuestionan al estado como garante de derechos.



De este modo, en el caso colombiano, el papel de la ley en la reparación a víctimas se queda corto en materia de punibilidad de los hechos y de la pretensión de verdad, justicia y reparación reiterativamente evocada en las Leyes 975 de 2005 y 1448 de 2011; lo que es aún más notorio en contextos en los que se tiende a justificar la acción militar vejatoria, como se mostró, o se busca soterrar la responsabilidad estatal bajo el manto de una “inocencia del Estado, de manera que sus agentes comprometidos en violaciones graves de los derechos humanos y del derecho humanitario son presentados como manzanas podridas y aisladas” (GMH, 2008: 237).

Adicionalmente, es importante que el Estado, además de aceptar su parte en las violaciones graves a los derechos humanos, rechace públicamente las acciones u omisiones de sus agentes en relación a éstas, “de esta manera, se envía un mensaje a la sociedad de claro repudio de lo sucedido y de compromiso con el fortalecimiento de nuevas relaciones entre los ciudadanos” (Bolívar, 2009:142-143); posibilidad que la

reforma a la justicia penal militar ensombrece, pues no será sino hasta que el tribunal militar juzgue las acciones de sus miembros como violación a los derechos humanos, y bajo el amparo de la protección de la moral de las fuerzas, que el Estado entre a reconocer su responsabilidad⁵⁵.

Verbigracia, la responsabilidad del Estado en la ocurrencia de los hechos de Trujillo es denunciada en el documental mediante escenas en las que se busca revelar el rol difuso del gobierno, teniendo como marco la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos contra el Estado colombiano (1995), atizándose así su protagonismo como perpetrador. Pero el protagonismo del Estado no puede ser leído sólo por su participación como violador de derechos o por su negligencia frente al conflicto, pues la producción del documental –así como del informe en el que se enmarca– es también autoría del Estado, aunque en otro tiempo.

En rigor, habría que decir que en materia de reparación simbólica, si bien el Estado es una sola institución, algunas de sus entidades ejercen como garantes de la reparación y deben enfrentarse a aquellas otras que han podido estar del lado de la violación de dicha garantía, y sin duda el contexto histórico en que la gestión se desarrolle es también una variable a tener en cuenta a la hora del análisis. Para el caso, el documental fue desarrollado por el Grupo de Memoria Histórica, del Centro Nacional de

⁵⁵ En el actual gobierno presidencial, el presidente de turno y algunos miembros de su gabinete han realizado diferentes expresiones de rechazo a acciones vejatorias realizadas por miembros de las fuerzas armadas contra la población civil. Sin embargo, con la posibilidad de aprobación de la mencionada Ley el viso de impunidad ante violaciones a los derechos fundamentales por parte de miembros del brazo armado del Estado sigue latente. El Proyecto de Ley correspondiente a la reforma pretendida fue radicado en marzo 16 de 2012, tras ocho debates y aprobaciones en las diferentes instancias legislativas surge el acto legislativo 02 del 27 de diciembre de 2012 en el que se reforman los artículos 116, 152 y 221 de la Constitución Nacional de 1991. Esta Ley disponía un fuero militar matizado bajo el manto del respeto de los Derechos Humanos y el Derecho Internacional Humanitario (Ver El artículo 3 de la Ley que modificaba el artículo 221 constitucional, específicamente párrafo 4º. Y 6º). Fue declarada inexecutable total el 23 de octubre de 2013 mediante sentencia C-740, C-754, C-756 y C-855 de 2013.

Memoria Histórica –en ese entonces Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR)–, quien lideró la tarea de reconstruir los hechos en los que el Estado también había sido victimario y que mediante estos ejercicios es también agente de las memorias que se construyen y reconstruyen sobre el conflicto armado colombiano y sus impactos.

Imagen 4-2. Escena retomada de archivo de noticias cuando el gobierno de la época aceptó la responsabilidad de los hechos de Trujillo en alocución nacional.



Por otro lado, la administración de justicia, como se ha mencionado antes, aparece como eje imprescindible de la reparación simbólica al que acuden actores protagonistas y agentes, pues la ley y el derecho son pilares para el logro de la reparación *in integrum*, y la justicia es la finalidad de esta última en la legislación colombiana. En «Trujillo una gota de esperanza en un mar de impunidad» la justicia tiene protagonistas y antagonistas, se presentan los abogados de los victimarios y de las víctimas así como escenas del momento de la audiencia que debía realizarse en contra de “El Alacrán”, y con el uso de textos en relación con la recusación de la jueza de Buga se escenifica la pugna inherente a un libreto de acusación y defensa.

Imagen 4-3. Escenas de la pugna por la justicia. Abogado del Victimario (izq.) y abogado de las víctimas (der.)



Ahora bien, pese a la centralización de los Derechos Humanos como eje de la ética política contemporánea, posturas como la anterior evidencian lineamientos de ley, e interpretaciones a los mismos, centrados en las implicaciones para el Estado, así como en la definición de los actores violentos, más no en las víctimas en cuanto tal; una realidad que no sólo se ha presentado en el plano nacional sino que ha estado en la historia de los Derechos Humanos desde la mitad del Siglo XX.

Gráfico 4-2. De la relación ley y reparación en Colombia.



4.3 Sobre reconocimiento normativo del lugar de las víctimas

Las inclusiones logradas en las diferentes disposiciones de Ley, tanto a nivel nacional como internacional, han contado más con la presión de la sociedad civil que ha logrado poner en la agenda pública el debate de las víctimas y su reconocimiento que con la voluntad política natural. Acorados en el discurso de Derechos Humanos, los diferentes organismos internacionales, los movimientos sociales, las organizaciones de víctimas y familiares de estas, como promotores de la sacralidad de la vida humana y su dignidad, han evidenciado la existencia real de violencias sistemáticas que han atentado contra personas y colectivos específicos; al tiempo que han llevado al escarnio a diversos perpetradores de violencia, posicionándolos en el lugar de profanadores de la mencionada sacralidad. Evidencia de ello son los lineamientos definidos por la ONU en materia de víctimas.

En su primer momento, la mirada a la defensa de los derechos humanos centrada en sus garantes y en sus violadores –que fue la forma que tomaron los primeros desarrollos del Derecho Internacional en materia de reparación por crímenes contra la integridad de la persona humana– reconocía a las víctimas en apariencia, pero en la práctica no lo hacía, pues no se contaban con normatividades que el dieran un lugar real jurídico desde el cual poder ejercer su reivindicación. Con lo que en los últimos 20 años se han venido desarrollando precisiones sobre la concepción de la categoría de víctima, generándose espacios para la asimilación jurídica, política y social del lugar de víctima en el marco de diversas violencias sistemáticas, ampliando de este modo las posibilidades para su reconocimiento y consolidándose en referentes importantes para la reparación.

Aquí ha sido determinante el papel de los movimientos de derechos humanos (en los que pueden estar las víctimas como organizaciones independientes, que interactúan continuamente con organizaciones no gubernamentales, y en ocasiones con sectores estatales orientados a la defensa de los derechos fundamentales), gestados en el seno de las diversas realidades nacionales de vejación. Las diversas experiencias de demanda de

reparación a víctimas vividas en diferentes latitudes denotan la relación estratégica entre múltiples actores e instancias legales como vía para la reparación buscada.

Ejemplo de ello son: el movimiento de las de Madres de Plaza de Mayo e Hijos en Argentina –como forma contestataria, de denuncia y reivindicación de las víctimas sobrevivientes y desaparecidas durante la dictadura de 1976–; los movimientos antiterrorismo de Estado en Chile que –tras la deceso de Allende, conmemoran el 11 de septiembre como fecha hítica en que la democracia chilena se evidenció en crisis frente a las formas hegemónicas de política– han abanderado las pugnas por la defensa de los derechos humanos en el país; las organizaciones de víctimas en Ecuador, Costa Rica y El Salvador, entre otras experiencias.

En el caso colombiano, concretamente, se pueden encontrar movimientos locales (organizaciones de víctimas como la de Trujillo (AFAVIT), o la de Granada (Asovida) que entrelazan sus acciones con las de organizaciones no gubernamentales como la Fundación Progresar o MINGA (en el caso de Tibú) y –en algunos casos– como la entonces existente Comisión Nacional de Reparación o el hoy conformado Centro de Nacional de Memoria Histórica), al mismo tiempo que otras organizaciones de carácter nacional (como el MOVICE –Movimiento Víctimas de Crímenes de Estado) abanderan procesos engendrados con ánimo de cobertura nacional.

De este modo, en los últimos años, en Colombia se vienen tejiendo redes que aúnan esfuerzos de víctimas y otros actores interesados en su defensa y reivindicación, en procesos organizativos de articulación “de las víctimas en los ámbitos local, regional y nacional” (CINEP, 2009: 21), aportando a “la construcción de una agenda que oriente el debate en el largo plazo, lo que se podría traducir en un proceso de cohesión del movimiento de víctimas a partir de los puntos de interés común” (Ibíd.).

Estos actores llegan a gestionar jurídicamente la situación de víctimas desde dos factores interdependientes de gran relevancia: “la postura activa de la CIDH con respecto al país y la existencia de un movimiento de derechos humanos y de afectados que haga uso del sistema y estimule su implicación” (Martin, 2008a: 389). Esto, en virtud de la

constitución de las instancias legales internacionales que vienen consolidándose como última esperanza contra la impunidad, cuando en los países la justicia no da cuenta de las necesidades reales de verdad, justicia y reparación, o lo hace parcial y sesgadamente.

Pero hay que recordar que no sería sino hasta mediados de la década de los 80's (casi 40 años después de la primera declaración formal de Derechos humanos) que en materia de reparación se comenzaría a superar la orientación predominante hacia el Estado y el perpetrador, empezando a dar un lugar destacado a las víctimas de los abusos. Con la Asamblea General de las Naciones Unidas en su resolución 40/34, del 29 de noviembre de 1985, se inicia una nueva aproximación que pasa de una justicia retributiva a una justicia restauradora, en donde no se excluye el castigo al culpable pero “se pone el acento en situar al ofensor, a la víctima y a la comunidad en una situación de relativa simetría para así poder buscar la justicia, la reparación, y, en último término, si es que es posible, la reconciliación” (Gómez, 2006: 1).

Mediante resolución aprobada por la Asamblea general el 16 de diciembre de 2005, la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos, tras aprobar los Principios y directrices sobre el derecho de las víctimas de violaciones manifiestas de las normas internacionales de derechos humanos y de violaciones graves del Derecho Internacional Humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones, enuncia que la comunidad internacional “afirma su solidaridad humana con las víctimas de violaciones de las normas internacionales de derechos humanos y del derecho internacional humanitario” (Preámbulo, Inciso 11); reconociendo que víctimas son tanto los individuos y colectivos depositarios directos del daño perpetrado, como “la familia inmediata o las personas a cargo de la víctima directa y a las personas que hayan sufrido daños al intervenir para prestar asistencia a víctimas en peligro o para impedir la victimización” (Principio V, Numeral 8).

Se reconoce, entonces, que el evento traumático no solo causa asolamiento físico y emocional sobre la víctima directa del daño, sino que este extiende su influjo lacerante sobre su familia, repercutiendo en la estabilidad emocional, psicológica y material de quienes le sobreviven –en caso de muerte o desaparición– o padecen el daño con ella;

conllevando a la subsecuente ampliación de la cobertura de la categoría de víctima. Así, por ejemplo, desde el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, se acepta a los familiares de detenidos desaparecidos como víctimas, por la profunda angustia que genera el desconocimiento de la condición y destino de sus familiares víctimas de la desaparición forzada (Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, 1983: 14).

De este modo, el reconocimiento de la situación de víctima pasó a incluir también a grupos, colectivos o comunidades que hayan sido vulnerados, o sean vulnerables, en el marco de violencias sistemáticas: niños, niñas y adolescentes, mujeres, personas con opciones LGTBI, pueblos o comunidades indígenas, sindicalistas, organizaciones sociales, entre otros; “siendo estas condiciones que deben ser consideradas en el momento de definir las medidas de reparación para proporcionar una reparación adecuada” (GMH, 2007: 60).

Ahora bien, en el caso específico de Colombia, el reconocimiento de las víctimas es un proceso de reciente formación, puesto que –en la historia de la legitimación de la guerra– ellas y ellos venían siendo ignorados y apenas reconocidos “bajo el rótulo genérico de la población civil o, peor aún, bajo el descriptor peyorativo de “daños colaterales”. Desde esta perspectiva, fueron consideradas como un efecto residual de la guerra y no como el núcleo de las regulaciones de esta” (Sánchez, 2013: 14). Adicionalmente, se han generado definiciones que dificultan la inclusión de la totalidad de las víctimas del conflicto en su larga duración.

La denominada Ley de Víctimas delimitó el concepto de víctima a individuos o colectivos que, en el marco del conflicto, “hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º enero de 1985, como consecuencia de infracciones al derecho internacional humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno” (Ley 1448, 2011:

Título I, Artículo 3) y dispone además que quienes padecieron el dolor antes del mencionado período son susceptibles de reparación simbólica, del conocimiento de la verdad y de garantías de no repetición (Artículo 3, Parágrafo 4)⁵⁶.

Esta delimitación ha sido ampliamente debatida desde diversas instancias puesto que la ausencia de reconocimiento pleno de las diferentes circunstancias de la situación de víctima genera una dimensión diferencial, en la que algunos de quienes han padecido el dolor de la vejación bien pueden quedar al margen del reconocimiento de la ocurrencia del daño y de la necesaria responsabilidad que le atañe a los diferentes actores y agentes de la reparación⁵⁷. Adicionalmente, esta dimensión diferencial genera estratificaciones de reconocimiento del dolor, que connotan implícitamente la mayor validez de algunas vivencias frente a otras.

Una dimensión diferencial –basada en un período conveniente de reconocimiento de la victimidad– presenta entonces un intersticio de responsabilidad en la que las víctimas no tienen mayor posibilidad de resarcir el daño propio, individual, colectiva y socialmente; con lo que las víctimas no susceptibles de reparación integral quedan expuestas a ser invisibilizadas, siendo contempladas desde la lente de asistencia humanitaria y buena voluntad política. Desconociéndose así que lo padecido por quienes experimentaron directamente “las diferentes expresiones de la guerra, no puede entenderse simplemente como un problema de asistencia humanitaria; se debe

⁵⁶ La Ley 975 de 2005 ya había generado debates en torno a la definición de víctimas en la esfera pública colombiana, pues se consideraba excluyente del total de la población de víctimas. La principal crítica radicaba en que quienes tenían “derecho a acceder a los mecanismos consagrados en ella a quienes se hayan visto afectadas por miembros de grupos armados ilegales que se hayan desmovilizado individual y colectivamente en virtud de dicha norma” (Guzmán, Sánchez y Uprimny, 2010: 106).

⁵⁷ Verbigracia, la Ley 1448 de 2012 “trata de suavizar la responsabilidad del Estado en la crisis de derechos humanos [...] limitando así el acceso de algunas víctimas a reparaciones” (Amnistía Internacional, 2012: 7)

comprender como una fractura profunda en diferentes dimensiones, que exige respuestas de igual proporción por parte del Estado y de la sociedad en general” (CINEP, 2009: 1).

Por otro lado, esta periodización no da cuenta de la realidad del conflicto, olvidando que es un proceso que ha mutado y que permanece en diferentes formas y espacios del territorio nacional. En estas condiciones, no se puede esperar un reconocimiento real de las víctimas de las acciones vejatorias cuando “el gobierno se niega a reconocer que en Colombia siguen operando grupos paramilitares, a menudo en estrecha connivencia con las fuerzas de seguridad. En su lugar, el gobierno hace alusión a la actividad de “bandas criminales” (conocidas con el acrónimo Bacrim)” (Amnistía Internacional 2012: 5).

En materia de reparación, el debate gira en torno a dos aspectos, por un lado, el hecho de que la equiparabilidad de las mutaciones y continuidades soterradas de las acciones del paramilitarismo a actividades de delincuencia común –que es en las que suele enmarcarse a las Bacrim– preocupa principalmente por la imposibilidad de demanda de reparación que las víctimas tienen ante el Estado, pues la Ley de Víctimas no cobija a quienes se encuentren en tal situación (Ibíd.).

Por el otro, el desconocimiento de esta realidad lleva a pasar por alto que en “muchas zonas del país donde la violencia derivada de bandas delincuenciales, miembros de las AUC que no se desmovilizaron, nuevos actores armados y el fortalecimiento de algunos ya existentes” (CIDH, 2007.), causan temor a las víctimas y las limitan en sus posibilidades de comparecer y reivindicar sus derechos, constituyéndose en un factor de riesgo para la reparación efectiva y aumentando las probabilidades de revictimización (Ibíd.).

Por la misma vía, Amnistía Internacional denuncia la jerarquización que la Ley hace dejando la reparación simbólica como la única forma de reparación posible para un

número importante de víctimas, bien porque la Ley así lo dispone directamente⁵⁸, bien porque en el proceso se presentan obstáculos que hacen que las víctimas no logren acceder a la restitución de tierras o a indemnizaciones económicas (Ibíd.).

De otra parte, la efectividad de los procesos de reparación de las víctimas del conflicto armado en Colombia está ligada a la exposición de la verdad y al reconocimiento de los intereses y de la importancia de dar voz a las víctimas mismas. Por otro lado, los procesos de gestación de la Ley de Verdad, Justicia y Reparación han tenido en cuenta la voz de diferentes actores del conflicto pero desconocieron a las víctimas del mismo, tanto en sus aportes como en las críticas que ellas tenían para hacer sobre la Ley (Roldán, 2007: 63)⁵⁹.

Así, no es sólo en el gobierno en el cual se inscribe la Ley en mención en donde el desconocimiento de las víctimas se ha dado; los diferentes gobiernos, los diversos procesos de búsqueda de paz, de desmovilización o reintegro a la vida civil de actores armados, de otorgamiento de indultos o gestiones de amnistías, han tenido en cuenta a las víctimas solo de manera coyuntural, “cuando los actores armados cometen un asesinato, una masacre o un genocidio, para luego desaparecer y quedar silenciadas con su dolor a cuestas” (Ibíd.: 62), haciendo que –de algún modo– la reparación a las víctimas sea un efecto colateral de otros procesos políticos.

⁵⁸ El Artículo 3, Parágrafo 3, de la Ley de Víctimas, Ley 1448 de 2011, estipula que quienes hayan sufrido daño como consecuencia de actos de delincuencia común no serán comprendidos como víctimas en el marco de dicha Ley, y, como ya se mencionó, sólo las víctimas posteriores a 1985 tienen posibilidad de obtener una reparación integral.

⁵⁹ Aunque el llamado de Roldán refiere a específicamente al análisis de la Ley 975 de 2005, como se pudo notar el debate sobre la participación y reconocimiento de las víctimas en la promulgación de la Ley 1448 de 2011 también presentó descontentos como los mostrados por el autor citado. El punto de definición del concepto de víctima la última Ley en mención fue uno de los más controvertidos por las diferentes organizaciones de víctimas y defensores de derechos humanos.

Se acude entonces a una vuelta reciente a las víctimas como centro de los discursos y prácticas políticas, sobre la base de visiones como la de que el alcance de la paz debe basarse por supuesto en dar voz a los diferentes actores del conflicto armado, pero un logro perdurable de esta sólo se gestará con el reconocimiento de las víctimas y su visibilización y participación en los procesos de paz y la promulgación de las diferentes leyes que propugnen por esta (Roldán, 2007: 64).

Sobre el reconocimiento y participación de las víctimas en la promulgación de las leyes y en el establecimiento de programas de reparación, es importante remarcar que su diseño e implementación “exigen la participación de aquellos a quienes el programa pretende reconocer” (2006: 215), pues esto es requisito indispensable para la promoción de un sistema jurídico operante que se base en la renovación de la confianza de los sobrevivientes, y de la sociedad en general, en la capacidad que tiene el Estado de contribuir al buen vivir conjunto y garantizar la no repetición.

Lo anterior surge en gran medida mediante la inclusión de la sociedad civil en el diseño de los programas de reparación capaces de “catalizar la confianza de los ciudadanos y, además, probablemente, la confianza de estos entre sí, entre otras razones porque la ley estabiliza las expectativas, crea previsibilidad, y reduce los riesgos de confiar en los demás” (Ibíd.: 216)⁶⁰

Participación que, sin embargo, no ha sido real en escenarios en los que la voz de las víctimas sería un aspecto complementario de una reparación para ellas. Verbigracia, el proceso de paz, adelantado desde el 2012, en el que el Gobierno Santos ha compartido la mesa de diálogo con las Farc-EP, ha tenido una característica desconocedora de los múltiples actores afectados por el conflicto: sólo recientemente ha dejado de ser

⁶⁰ El numeral 5 del Artículo 28 de la Ley 1448 de 2011 dispone que en Colombia dispone que las víctimas tienen “derecho a participar en la formulación, implementación y seguimiento de la política pública de prevención, atención y reparación integral”.

androcéntrica –contando con la participación de mujeres en la mesa–, pero aún sigue sin tener participación efectiva de las víctimas del conflicto, con lo que su reconocimiento sigue quedando en el plano de la letra sin pasar a ser una política práctica real del gobierno, que se implemente en las diferentes esferas en las que ésta debiera darse⁶¹.

Esta falta de participación efectiva de las víctimas no es sólo una realidad de los diálogos de paz. En 2010 se llamaba la atención sobre la existencia de un marco legal de amplio alcance que contrastaba con una igualmente amplia limitación para la participación de las víctimas (Guzmán, Sánchez y Uprimny, 2010). También, desde el 2006, la Corte Constitucional en Sentencia C-370 sobre la Ley de Justicia y Paz estableció que “la adaptación de los derechos de las víctimas a los estándares internacionales a través de la jurisprudencia, comporta el reconocimiento de que los derechos universales a la verdad, la justicia y la reparación, llevan implícita la potestad de intervenir en todas las fases de la actuación, en desarrollo del derecho de acceder a la justicia en condiciones de igualdad” (Ibíd.: 112).

La amplitud del marco normativo colombiano ha sido referente importante para otros sistemas jurídicos, sin embargo los analistas ven una gran distancia entre la teoría y la práctica, siendo que “los avances normativos no se han traducido en la realización efectiva del derecho a la participación en los procesos penales” (Ibíd.), “aunque el marco normativo reconoce los derechos de las víctimas y los incorpora como principios que

⁶¹ Esta situación es aún más visible en escenarios de Diálogos de Paz, instaurados en La Habana, en donde suelen hacerse reclamos y exigencias en torno al reconocimiento de la verdad histórica y la puesta en la escena pública de los hechos que han dejado víctimas y cuyo relato ayudaría a esclarecer los vacíos del recuerdo que para quienes han padecido la vejación quedan ante situaciones límites. Esto se muestra en noticias como <http://www.elespectador.com/noticias/politica/reclamo-verdad-historica-articulo-547375>. Respecto al impacto de la verdad histórica en el proceso de superación del pasado traumático existen múltiples estudios, entre ellos Martín, Carlos (1999) *Reconstruir el tejido social. Un enfoque crítico de la ayuda humanitaria*. Icaria Editorial S.A. Barcelona, cap. IV.

deben ser cumplidos, existen múltiples dificultades para que en la práctica puedan hacerse efectivos (Ibíd.: 95).

Estos diálogos de paz presentan un nuevo escenario de la realidad nacional que afecta directamente a la reparación a víctimas: se estaría en medio del tan mencionado post-conflicto –al menos con uno de los principales actores armados deponiendo las acciones bélicas–, con lo que el reconocimiento de las víctimas tomaría un lugar aún más central en los momentos subsiguientes.

En los últimos años, en Colombia se ha venido hablando de justicia transicional⁶², entendida esta como “el esfuerzo por construir paz sostenible tras un período de conflicto, violencia masiva o violación sistemática de los derechos humanos”. (Centro Internacional para la Justicia Transicional –ICTJ–, 2011: 47) Es en este concepto que se enmarca la consigna de verdad, justicia y reparación como insignia de sociedades que centran su atención a la protección de los derechos humanos y que procuran abordar el pasado reciente en el que estos han sido violentados. Tal protección demanda el conocimiento de

⁶² El informe general del GMH de 2013, ¡Basta ya! Colombia: memorias de guerra y dignidad, acota el uso del marco de justicia transicional en el país a la última década (p. 226), y sostiene que este es un modelo incipiente que ha pasado por procesos diferentes y relacionados “1) la negociación incompleta entre el Gobierno de Álvaro Uribe Vélez y los grupos de autodefensa; 2) la discusión parlamentaria en torno a marcos normativos para la desmovilización y judicialización de grupos armados organizados al margen de la ley; 3) la decisión de la Corte Constitucional al fallar la constitucionalidad de la Ley 975 del 2005 (proyecto que finalmente contó con el aval del Congreso); y 4) los Autos y Sentencias de la Sala Penal de la Corte Suprema de Justicia por medio de los cuales ha interpretado los alcances de dicha ley, específicamente su procedimiento y sus principios sustantivos” (p. 244). Estos procesos serán desarrollados suficientemente por el Grupo en el apartado 3.3.3 El capítulo incipiente de la justicia transicional en Colombia. Por su parte, Guzmán, Sánchez y Uprimny (2010), sostienen que es a partir de la desmovilización de los algunos grupos paramilitares y particularmente de la Ley 975 de 2005, que se introduce la justicia transicional en el debate político y jurídico colombiano (p. 95). Sobre justicia transicional ver también los trabajos de Uprimny y Lasso 2004; el Manual de Justicia transicional editado por Félix Reátegui, 2011; el documento “Las víctimas y la justicia transicional ¿están cumpliendo los estados latinoamericanos con los estándares internacionales?”, publicado por la Fundación para el Debido Proceso Legal, 2010; entre otros.

la verdad sobre los crímenes pasados y el establecimiento de responsabilidades sobre la ocurrencia de los mismos mediante juicios a los perpetradores y la reparación a las víctimas.

Adicionalmente, se ha hablado de la reconciliación como fin último de la justicia transicional (Ibíd.); pero esta reconciliación ha de ser vista como proceso y no como momento. Pensar en una reconciliación que no pase por los tres primeros aspectos (esto es verdad, justicia y reparación) es inviable a la luz de las demandas del derecho internacional pero también a la luz de las vivencias, derechos y expectativas de las víctimas, ya que castigar a los responsables de los vejámenes “cumple funciones esenciales en una transición a la paz y a la democracia, pues evita el sentimiento de impunidad y cinismo en la población, revaloriza a las víctimas, y a sus familiares, condena políticamente esos comportamientos atroces”. (Uprimny y Lasso, 2004: 2)

Sin ello una verdadera transición no es posible, con lo que hay quienes llegan a sostener que en Colombia sólo es posible hablar de una transición aparente en virtud de la continuidad del conflicto, de que los procesos de paz iniciados con diferentes grupos armados al margen de la ley no han concluido y de que las garantías para las víctimas y su reconocimiento aún no son plenas. (Guzmán, Sánchez y Uprimny, 2010: 100 y ss.) Aún con los diálogos de paz con las FARC en tránsito y con la expectativa de iniciarlos con el ELN, pues los diálogos no han significado un cese del conflicto, aunque sí se ha evidenciado un desescalamiento del mismo.

Pese a los diferentes aspectos que han venido obstaculizando el reconocimiento de las víctimas como personas susceptibles de reparación por derecho y obligación estatal y social, las diferentes prácticas sociales en las que se ha propugnado por su reivindicación han llevado a que hoy las víctimas sean agentes –y motivo de gestión de otros– de acciones que permiten su posicionamiento como personas que sufrieron un dolor real, que ameritan y demandan reconocimiento y que son susceptibles de reparación.

4.4 Algunas precisiones sobre el concepto de reparación

Así las cosas, las disposiciones en asuntos de reparación han venido evolucionando en relación con la reivindicación de las víctimas en los diferentes ámbitos, pasando de un desconocimiento inicial de los intereses y sufrimientos de las víctimas a reparar procurando hacer su la reparación de manera integral, abriendo el camino para el reconocimiento de los hechos históricos vejatorios y sus implicaciones en las experiencias dolosas de quienes se vieron afectados por su ocurrencia. Hoy el fundamento de la reparación es tanto el reconocimiento de las víctimas y de sus derechos como “la afirmación de que a causa de los atropellos han experimentado daños y sufrido diversas consecuencias en sus cuerpos y mentes que han llegado a afectar gravemente a sus familias, sus vínculos cercanos, y la vida de la comunidad a la que pertenecen” (Lira, 2010: 17).

Entonces, “la reparación es un término genérico que comprende las diferentes formas en que un Estado puede hacer frente a la responsabilidad internacional en que ha incurrido (*restitutio in integrum*, indemnización, satisfacción, garantías de no repetición, entre otras)” (Comisión Internacional de Juristas –ICJ– (2006): 115). Igualmente, los lineamientos dictados por diferentes instancias internacionales definen lo que se ha de entender por reparación. Según la Corte Interamericana de Derechos Humanos –I.D.H.–, las reparaciones se entienden como:

...las medidas a través de las cuales se pretenden hacer desaparecer, de manera adecuada, los efectos de las violaciones cometidas siendo que su naturaleza y monto están determinados por el daño ocasionado (ya sea material o moral) y en relación directa con las violaciones de DDHH cometidas (Pérez-León, 2008: 9).

En suma, desde los diferentes estamentos de ley, se ha universalizado el que la reparación se refiere a un conjunto de medidas que buscan la restitución de los derechos y la mejora de la situación de las víctimas –sin que ello signifique enriquecimiento a costa

del resarcimiento del daño⁶³—, así como a la garantía de no repetición de los vejámenes ocurridos. Puesto que,

... en esencia, la reparación hace referencia a un problema sin solución, pero a la vez a la necesidad de un compromiso para restituir los derechos de las víctimas y familiares, ayudar a enfrentar las consecuencias de las violaciones, y promover su reintegración social [...] la reparación no trata de volver a una situación inicial, anterior a las violaciones, cuando la realidad de las víctimas estaba caracterizada por discriminación y exclusión social o política⁶⁴. (Martín 2008b:12).

En consonancia con el lineamiento internacional, para el caso de Colombia, la reparación se establece con intención de integralidad⁶⁵; al menos desde los cimientos de

⁶³ Como lo muestra la Comisión Interamericana de Derechos Humanos “las reparaciones deben consistir en medidas tendientes a hacer desaparecer los efectos de las violaciones cometidas, así su naturaleza y monto dependerán del daño ocasionado en los planos material e inmaterial. Las reparaciones no pueden implicar ni enriquecimiento ni empobrecimiento para la víctima o sus sucesores” (CIDH. 2008: 2)

⁶⁴ Para Uprimny y Saffon, por ejemplo, el retornar a las víctimas a su condición anterior puede llegar a incurrir en la perpetuación de las condiciones de pobreza y exclusión a las que se enfrentaban antes de la vejación, con lo que tal retorno parece una idea “apropiada en sociedades que eran democráticas y relativamente igualitarias antes de la guerra o la dictadura, y cuyas víctimas no formaban parte de los sectores más excluidos de la sociedad antes de las atrocidades” (Uprimny y Saffon, 2009: 33), que no es el caso de Colombia, siendo necesaria así “la superación de una situación estructuralmente injusta en términos de justicia distributiva” (Ibíd.). Un enfoque centrado en el ejercicio pleno de sus derechos proporciona al debate un horizonte más cercano a su verdadero sentido⁶⁴. Para las víctimas, la reparación debería ser la manifestación más tangible de los esfuerzos del Estado por remediar el daño que han sufrido [...] Para el Estado la reparación es una oportunidad de integrar a las víctimas en la sociedad, pero también de prevenir nuevas violaciones en el futuro (Martín 2008b:12).

⁶⁵ Esta integralidad refiere a que Aunque la reparación pueda tener, como se verá, aspectos de compensación económica, implica mucho más; pues para para que “sea efectiva tiene que ser también integral; por tanto, su objetivo debe ser restituir a la víctima, en la mayor medida posible, las condiciones de que disfrutaba antes de la violación e incluir ayuda legal y psicosocial, permitir el acceso a la verdad y la justicia y garantizar que la violación no volverá a repetirse” (Amnistía Internacional, 2008: 35). Esta definición es usada en diferentes latitudes y se consolida en referente para la legislación colombiana, que en la Ley 1448 de 2011 liga el retorno a la

la legislación colombiana, se busca una reparación a las víctimas adecuada y rápida cuya finalidad sea la justicia, y se reconoce el derecho de las víctimas a obtener reparación a todos los daños y perjuicios sufridos (CNRR y OIM, 2007: 17-18). Al procurar que la víctima pueda volver a su situación anterior a la ocurrencia del delito, la Comisión establece una serie de medidas que en suma definen la reparación integral esperada, a saber: medidas de restitución de lo perdido; “medidas de indemnización o de compensación de aquellas cosas que no puedan restituirse; medidas de rehabilitación que ayuden a recobrar la autonomía perdida; medidas de satisfacción para que las víctimas recobren su honor y dignidad; y medidas que garanticen la no repetición de los delitos” (Ibíd., 18).

A la par que se reconocen los derechos de las víctimas a la reparación, tanto internacional como nacionalmente se ha dejado en claro que no siempre es posible la reparación integral (*restitutio in integrum*), entre otros factores, porque en el caso de muerte o desaparición de la víctima no es posible volverla a la vida, en cuyo caso la vuelta a la situación anterior a la vejación es imposible.

También cabe señalar que la reparación integral no es alcanzable en la práctica del derecho y la justicia transicional. Es un hecho significativo el que “prácticamente ningún programa de reparación haya conseguido satisfacer el criterio de *restitutio in integrum*, pues ni la moralidad ni la ley deben generar obligaciones imposibles de cumplir” (De Greiff, 2006: 212); además de la imposibilidad de restituir la persona perdida, se debe tener en cuenta la capacidad financiera de los Estados⁶⁶, con lo que se llama la atención

situación anterior a las violaciones a la restitución (Artículo 71), pues se deriva de principios básicos para la reparación a víctimas, promulgado por la ONU.

⁶⁶ Sobre este aspecto, Pablo De Greiff argumenta que la posibilidad de reparación punitiva a las víctimas está mediada tanto por la capacidad adquisitiva de los Estados como por el orden de prioridades de inversión del presupuesto estatal que tengan los gobiernos en turno; así “los juicios acerca de la factibilidad de pagar ciertos costos son casi siempre del criterio *ceteris paribus* [...]”

sobre la pertinencia de revisar las disposiciones jurídicas existentes para reparaciones masivas⁶⁷. Del mismo modo, no se puede desconocer que en la mayoría de los casos:

Las reparaciones en lugar de verdaderamente reparar, más bien alivian el sufrimiento humano [...] El mal cometido [...] no desaparece: es tan solo combatido, y mitigado. Las reparaciones otorgadas tornan la vida de los familiares sobrevivientes quizás soportable, por el hecho de que, en el caso concreto, el silencio y la indiferencia y el olvido no han logrado sobreponerse a las atrocidades, y de que el mal perpetrado no ha prevalecido sobre la perenne búsqueda de la justicia (Cançado, 2001. Cit. en. Gómez, 2006: 9)

Ahora bien, un aspecto que sostiene la imposibilidad de pensar en una reparación plena es el desfase entre los tiempos de las víctimas y los de los Gobiernos. Mientras para las primeras se hace necesario un largo proceso en el que puedan “acostumbrarse” a sus pérdidas y asimilar las nuevas realidades tras la vejación, antes de entrar a debatir un programa de reparación, “los Gobiernos normalmente apuestan por un período de tiempo corto y limitado en el que dar por zanjada la cuestión de la reparación a las víctimas”. (Ibíd.)

Otro factor que afecta la posibilidad de la reparación integral, es el riesgo de “convertir un programa de reparación en un medio para solucionar problemas estructurales de pobreza y desigualdad. Estrictamente un programa de desarrollo no es

sólo en presencia de un superávit presupuestal sería posible comprometerse con las reparaciones a las víctimas sin tocar todos los demás gastos del Estado (De Greiff, 2006: 212).

⁶⁷ Desde su amplia experiencia de acompañamiento a víctimas de violaciones graves de los Derechos Humanos, Pablo De Greiff sostiene que, en el caso colombiano, “es prácticamente imposible indemnizar, pues se carece de recursos y el Estado tampoco se compromete en su consecución. Así las cosas, lo simbólico se convertirá en el centro de la reparación, la rehabilitación parece ser un tema de poca importancia para el Estado y la satisfacción o compensación moral encaminadas a restablecer la dignidad de las personas afectadas y la verdad sobre lo sucedido quedan sólo escritas en la ley, pues los paramilitares siguen acusándolas de subversivas, asesinandolas, amedrentándolas y ofendiendo su dignidad”.

un programa de reparaciones” (de Greiff, 2006: 236). Cuando la reparación es tomada como medio para solventar responsabilidades estatales de desarrollo, las víctimas no son realmente reparadas⁶⁸. El llamado es a reconocer la necesidad imperante de otorgar y diferenciar responsabilidades al desarrollo y a la reparación, buscando que ambos programas se gesten pese a la posibilidad de que la segunda sea desplazada por el primero –especialmente en países pobres– toda vez que en un programa de reparaciones existe la posibilidad de restaurar confianzas verticales y horizontales entre víctimas, Estado y sociedad, pero esto no implica que hayan desaparecido las exigencias de justicia que se han dado históricamente, incluyendo las reparaciones, “y, en algunas ocasiones surgen (de nuevo) en formas que dividen a la sociedad”. (Ibíd.: 237)

¿Quiere decir lo anterior que no hay que reparar en virtud de la evidencia de lo irreparable? No. Justamente no poder repararlo todo pone de manifiesto la carga moral latente que obliga a que, se ejerza reparación en aquello en lo que se puede ejercer. Al mismo tiempo, esta imposibilidad de repararlo todo, de retornar a la víctima a su estado anterior de modo cabal, dilucida la naturaleza simbólica de la reparación; “es esa misma naturaleza la que relanza la posibilidad de otras significaciones más allá de lo otorgado, la que posibilita atenuar algo del orden de la perdurabilidad de lo traumático”. (Guilis & Equipo de Salud Mental del CELS, 2001: 8)

Las diferentes instancias y organismos jurídicos y políticos de los derechos humanos han adoptado cinco aspectos que comportan la reparación: indemnización, restitución, rehabilitación, satisfacción y garantías de no repetición⁶⁹ (Procuraduría

⁶⁸ En este sentido, la legislación colombiana parece haber salvado este riesgo al endilgar que los programas de asistencia y de ayuda humanitaria no reemplazan a las medidas de reparación. Ver Artículo 25 de la Ley 1448 de 2011.

⁶⁹ Conforme a lo consignado los Principios y Directrices Básicos sobre el Derecho de las Víctimas de Violaciones Manifiestas de las Normas Internacionales de Derechos Humanos y de

General de la Nación, 2007: 24; ICJ, 2006: 119; Martín, 2008b: 12; entre otros). En esta búsqueda de resarcir lo posible, las experiencias de reparación a nivel internacional han sido variadas, al igual que lo son las formas en que los Estados buscan resolver sus asuntos con el pasado traumático y con las víctimas emanadas de este, así como son también variados los modos en que las víctimas mismas leen y releen sus vivencias. Estas formas suelen estar enmarcadas en contextos legales internacionales que demarcan pautas específicas de acción estatal en materia de reparación y que no son homogéneos entre sí.

Por ejemplo, la reparación en el marco de la legislación europea de derechos humanos ha estado enfocada, casi de manera exclusiva, a la indemnización, mientras que las legislaciones Interamericana y Africana han venido tomando otras formas de reparación; siendo la reparación no punitiva la más sobresaliente en el caso interamericano, por cuanto se diferencia entre el daño material y el moral⁷⁰.

La Corte Inter Americana de Derechos define que el daño inmaterial puede contener tanto “los sufrimientos y las aflicciones causados a las víctimas directas y a sus allegados, como el menoscabo de valores muy significativos para las personas, así como las alteraciones, de carácter no pecuniario, en las condiciones de existencia de las víctimas” (Corte Interamericana de Derechos Humanos –CID–, 2006, Inciso 254). Ya que no es posible asignarle un equivalente monetario a este tipo de daño, la compensación a

Violaciones Graves del Derecho Internacional Humanitario a Interponer Recursos y Obtener Reparaciones (Artículos 15-23).

⁷⁰ Sobre este particular el Derecho Interamericano ha incluido el daño moral en lo que denomina daño inmaterial, dejando esta última como la categoría de daño que acompaña al daño material. “El Daño Moral corresponde a aquel que se inflige al sujeto jurídico, en un sentido genérico, tiene un carácter más universal que singular. Mientras que el Daño Psíquico puede considerarse tomando en cuenta la dimensión subjetiva en tanto afecta el despliegue de potencialidades y recursos tanto afectivos, como emocionales, intelectuales, de relación, etc., únicos para cada sujeto ya que comprometen y están en relación a la historia singular de cada uno” (Guillis & Equipo de Salud Mental del CELS´. 2001: 29)

la que da lugar puede concretarse “mediante el pago de una cantidad de dinero que el Tribunal determine en aplicación razonable del arbitrio judicial y en términos de equidad o mediante formas de compensación tales como el otorgamiento o la prestación de determinados bienes o servicios” (Ibíd. Inciso 257).

Aun así, el pago monetario puede no compensar satisfactoriamente, por lo que la CID abrió el campo para una segunda forma de compensación que entra también en el orden de lo no material: “la realización de actos u obras de alcance o repercusión públicos, [...] que tengan como efecto la recuperación de la memoria de las víctimas, el reconocimiento de su dignidad y el consuelo de sus deudos” (Ibíd.). Es en esta segunda forma que se anora lo que se conoce como reparación simbólica. Se evidencia así, cómo ha sido trascendental la reparación simbólica de las víctimas de situaciones límite –a nivel interamericano particular, aunque no exclusivamente–. Importancia que se ve también en las instancias legislativas colombianas, así como en las prácticas de reparación ejercidas hasta ahora en el territorio nacional.

Así las cosas, la reparación integral requerida para las víctimas de los diferentes actores del conflicto empieza a quedar relegada a la reparación moral o simbólica, como medio más evidente, y al parecer más viable, de reparación y garantía de no repetición; con el agravante de estar buscando una reparación a las víctimas en un contexto de amenazas de violencias sistemáticas continuas, presentes aún hoy.

4.5 Especificidades de la reparación simbólica

Entendiendo que “la reparación no es un fenómeno exclusivamente económico o material, sino que necesita de todo un conjunto de medidas que tienden a modificar el imaginario político y social en el que se tienen que insertar las víctimas” (Gómez, 2006: 10), y que esto se desarrolla en el plano de lo simbólico, desde diferentes instancias, se han definido dimensiones y medidas de la reparación que orientan las prácticas y políticas

de desagravio en los procesos de reparación a víctimas de situaciones límite. Entre las dimensiones se encuentra la reparación simbólica, objeto de la presente investigación.

Gráfico 4-3. Medidas y dimensiones de la reparación a víctimas de violaciones a sus derechos fundamentales⁷¹



⁷¹ Es importante resaltar que en algunas definiciones la reparación moral es equiparada a la reparación simbólica. En otros casos ambas están comprendidas en lo que denominan la dimensión inmaterial de la reparación. En aquellas en donde se hace diferencia entre las dos, la dimensión moral de la reparación aparece, en cierto sentido, como una consecuencia de la eficacia de las otras dimensiones de la reparación, en las que las víctimas llegan a obtener la sensación de ser reparadas, como un lazo entre la víctima y la sociedad, entre su lugar frente al Estado y recuperación de la confianza de esta sobre las instituciones. “La reparación, en su dimensión moral y subjetiva supone que las víctimas pueden tramitar procesos de elaboración y discernimiento que permitan asumir lo vivido como parte de su propia historia, y, al mismo tiempo, moverse del lugar de víctimas, recuperando su autonomía personal”. (Lira, 2010c: 17). En este sentido, puede entenderse también la reparación moral como antecedente de la reparación simbólica por cuanto – como se mostrará en lo que sigue de este capítulo, así como en los capítulos de VI y VII– esta última ocurre con la antesala de un reconocimiento ético de la responsabilidad frente a las víctimas y se constituye en dinamizador de la cohesión de estas a la moral colectiva.

Así mismo es importante ver que en el ejercicio de las reparaciones a víctimas de diferentes crímenes, incluidos los crímenes contra los derechos humanos, aún en las reparaciones simbólicas, existe un costo asociado que conlleva a una relación continua entre la materialidad y la inmaterialidad de la reparación (Kutz, 2004). Relación que muestra como “cuando el daño no es monetario, la demanda por reparación monetaria funciona simbólicamente” (p. 279), a la vez que si bien el dinero no puede llegar a compensar el daño ocurrido, si “puede ayudar a reconstruir una vida” (Ibíd). Además, la compensación material está imbricada con la reparación simbólica, de tal suerte que estas sólo pueden ser separadas en un sentido típico ideal (Woolford & Wolejszo, 2006: 873), lo que es especialmente visible en las reparaciones colectivas en donde se asigna una suma que deberá ser repartida entre varias personas. (Ibíd.)

La relación entre las medidas de reparación y la dimensión simbólica se ancla también en la forma como las medidas (aún en lo material) se desarrollan y son percibidas por las víctimas, pues la forma “tiene gran importancia para que las víctimas le atribuyan capacidad reparadora a estas medidas” (Correa, 2011: 49), toda vez que las medidas de reparación en general, y en especial la simbólica, “tratan sobre el sentido y están mediatizadas por diferentes significados, según la familia, los casos o las instituciones involucradas” (Martín, 2008b: 115).

La transversalidad de la dimensión simbólica en las medidas de reparación se arraiga en el hecho de que estas “pueden contribuir también al empoderamiento de las víctimas como ciudadanas activas que exigen sus derechos”. (Guzmán, 2009: 196) Con lo que la situación de víctima pasa de un estado inerte, pasivo, consecuencia inmediata de la violación, a una condición de sujeto activo; dando lugar a las intencionalidades, implícitas y explícitas en la reparación, de retornar el manejo libre del proyecto de vida de las víctimas y su condición de ciudadanía, de forma incluyente, en igualdad de derechos.

Pero si bien la dimensión simbólica de la reparación es inherente a la reparación de las víctimas y tiene una funcionalidad concreta: entrar en escena cuando los daños son irreparables (Uprimny y Saffon, 2009: 46), se hace necesario diferenciar entre dicha dimensión y la reparación simbólica en cuanto tal. Aunque dicha necesidad no desconoce

la existencia de vertientes que sostienen que “toda medida de reparación es a la vez material y simbólica” (Correa, 2011: 469), esto en virtud de que conciben que la forma como se disponen las reparaciones para sus destinatarios influencia en el potencial reparador de estas.

Precisando, la dimensión simbólica “es una forma de reconocimiento del sufrimiento específico ocasionado a las víctimas, reconocimiento que debería rehabilitarlas en su condición de ciudadanos activos, de la cual fueron excluidas por los procesos de victimización”, al tiempo que visibiliza violaciones de derechos humanos que permanecieron invisibilizadas, reconciliando al Estado con las víctimas y sus familiares (Ibíd.). Mientras que “la reparación simbólica debe dirigirse a compensar los daños ocasionados a la identidad cultural de las personas, comunidades, organizaciones y grupos afectados por la violencia sociopolítica” (Grupo de Trabajo pro Reparación integral, 2006: 17), sabiendo que el ejercicio de construcción de infraestructura para el desarrollo integral (servicios públicos, servicios sociales, infraestructura para la movilidad, etc.) es responsabilidad del Estado hacia sus conciudadanos.

Cabe aquí concretar algunos aspectos de definición de la reparación simbólica adoptada por las instancias colombianas. Sobre la base de la legislación, en esta materia, la CNRR dispone que las medidas de rehabilitación bien pueden estar orientadas a contribuir a la recuperación física, moral y/o psicológica de las víctimas individuales o colectivas y que las medidas de satisfacción apuntan a “la recuperación de la memoria de la víctima, al reconocimiento de su dignidad, a la recuperación o reafirmación de su condición de ser humano, a la preservación de la memoria histórica y a la aceptación pública de los hechos” (CNRR y OIM, 2007: 18), estas estarían del lado de la reparación simbólica.

Expresamente, el Artículo 8 de la Ley 975 de 2005 y el Artículo 142 de la Ley 1448 de 2011 establecen que por reparación simbólica ha de entenderse “toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la

aceptación pública de los hechos, el perdón público⁷² y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas”.

A través de estas prestaciones, las víctimas “buscan alcanzar una especie de estado psicológico en el que sientan que se ha llevado a cabo una serie de acciones para enfrentar el daño cometido” (Martín, 2008b: 115). Esta reconstrucción es tanto psicológica como social y responde a la “reconstrucción material, física y psicológica de las poblaciones afectadas por la violencia y debe atenderse de manera especial a aquellas comunidades que han sufrido repetidamente por actos violentos” (CNRR y OIM, 2007: 19).

Teniendo en cuenta que la reparación puede ser tanto del orden individual como del colectivo, la mencionada Ley 975 dispuso que “la reparación colectiva debe orientarse a la reconstrucción sicosocial de las poblaciones afectadas por la violencia. Este mecanismo se prevé de manera especial para las comunidades afectadas por la ocurrencia de hechos de violencia sistemática”. De este modo, “las reparaciones simbólicas representan una serie de acciones orientadas a reconstruir la memoria colectiva, el patrimonio histórico y cultural, a fin de restablecer la dignidad de la víctima y de la comunidad afectada, recuperando los lazos de confianza y solidaridad” (Girón *et al*, 2006: 22). La siguiente tabla concreta algunas de las funciones de las medidas de reparación simbólica.

⁷² En la Ley 1448 se especifica “la solicitud de perdón público” mientras que la 975 de 2005 lo mencionaba como aparece en la citación expuesta.

Tabla 4-1. Funciones de las Medidas de Reparación Simbólica⁷³.

Funciones de las medidas simbólicas	
Para los familiares y víctimas y/o grupos afines	Para la sociedad
Puntos focales en relación con el duelo.	Reconocimiento de la sociedad hacia las víctimas.
Reconocimiento de la dignidad y el valor de las víctimas y sus familiares.	Memoria para las nuevas generaciones.
Marco social para la experiencia individual o familiar.	Crítica a los perpetradores o reconocimiento de responsabilidades.
En ocasiones, asociadas a rituales que reintegran al doliente al cuerpo social.	Espacio social simbólico.
Contribuyen al derecho a la verdad al estar asociadas a reconocimiento y conmemoración	Contribuyen al derecho a la verdad al facilitar lugares de memoria compartida
Expresar una crítica o sanción moral hacia los perpetradores	Señalar la importancia de la prevención
Permiten mantener un recuerdo de las víctimas, sus ideales y aspiraciones	Se pueden consolidar en íconos que mantienen para la sociedad las lecciones del pasado
Reivindican la memoria de las víctimas mortales, desaparecidas y sobrevivientes	Aportan a la construcción de la memoria colectiva
Marcan la superación del impacto simbólicamente y connota esperanza de futuro	Promueven la defensa de los derechos humanos y la garantía de no repetición de la vejación

Así, estas funciones ayudan a evidenciar una clara diferenciación entre las medidas de reparación simbólica y la dimensión simbólica de otras medidas adoptadas en los programas de reparación: la reparación simbólica no representa ingreso económico de ningún tipo para las víctimas, ni responde a medidas que representen aspectos de

⁷³ Tomadas De Martín, Carlos 2008b: 119

desarrollo que satisfagan necesidades de la población, pues estos son de índole estructural y corresponde al Estado promoverlos independientemente de la reparación en cualquiera de sus dimensiones y medidas; “busca perpetuar la memoria de la tragedia, como un mensaje a la sociedad para que se establezca el principio de no repetición” (GMH, 2008: 261).

Ahora bien, la reparación simbólica cuenta con una serie de características generales indispensables para su realización y promoción, que la diferencian también de otras medidas de reparación, así como de la dimensión simbólica de éstas:

- Cuenta con objetos cargados de significado y simbolismo que han de ser representativos de y para las víctimas. “Si las víctimas forman parte del proceso de creación de significado y simbolismo de un objeto, como un memorial, y el símbolo se relaciona personalmente con ellas y su sufrimiento, es mucho más probable que aumente su valor. (Martin, 2008b: 117)
- Llega a estar íntimamente relacionada con la cotidianidad de las víctimas.
- Tiene capacidad evocatoria del pasado doloso al tiempo que se constituye en puente para la elaboración del duelo individual y colectivo.
- La reparación simbólica supone “también, por extensión, un reconocimiento a otras personas” (Ibíd.: 120).
- En primera instancia tienen impacto local aunque “algunas acciones simbólicas constituyen hitos con gran trascendencia en el ámbito nacional” (Ibíd.: 123).
- Pueden tener un sentido, estar cargadas de significados positivos y en sí mismas “ser positivas, también movilizar la solidaridad y el apoyo, aunque podrían reactivar memorias traumáticas y afectividad negativa” para las víctimas y sus familiares (Ibíd.: 124), así como para el contexto social en el que desenvuelven sus cotidianidades.

- Aunque la reparación simbólica connota significados compartidos tiene también un valor diferente para los distintos involucrados, llegando a ser más o menos relevante en virtud de diversos factores.
- “Todas las medidas de reparación simbólica necesitan un proceso de diálogo en el que pueden aflorar diferentes percepciones y experiencias y también debates sobre su sentido, ya sea con intereses más centrados en la memoria de sus familiares, o en dar un sentido más amplio a la medida” (Ibíd.: 134).
- Existe una relación estrecha entre el lenguaje y la expresión simbólica en la reparación, así como entre expresión simbólica y formas de comunicación.
- Aunque está enfocada a las víctimas, la reparación simbólica aporta también a la memoria colectiva por lo que supone una contribución social más amplia en relación con el papel preventivo que dicha memoria tiene.

Estas características pueden estar presentes en dos enfoques de la reparación simbólica: el de las medidas individuales –como “cartas personales de disculpas, copias de informes de la comisión de la verdad, sepultura apropiada de las víctimas, etc.”– (de Greiff 2006: 232) y el de medidas colectivas –como “actos públicos de desagravio, días conmemorativos, construcción de museos, cambios de nombres de calle y otros lugares públicos, etc.” (Ibíd.).

Las medidas individuales tienen la ventaja de que “constituyen una manera de mostrar respeto por las personas, expresan reconocimiento del daño sufrido [y acarrear] bajos costos” (Ibíd.); como desventaja, las individuales “pueden dar la impresión de que estas medidas por sí solas constituyen una reparación suficiente para las víctimas” (Ibíd.). En relación con las medidas de reparación simbólica colectiva presentan la ventaja de promover “el desarrollo de [la] memoria colectiva, [la] solidaridad social; y una posición de supervisión crítica sobre las instituciones del Estado” (Ibíd.: 233); pero tienen como desventaja el que “pueden crear divisiones dentro de la sociedad, en sociedades o sectores sociales proclives a sentirse victimizados, esta sensación puede intensificarse” (Ibíd.).

Ligado a esto, se vislumbra un riesgo para la reparación simbólica: quedar inmersa en la instantaneidad de su potencial. Es necesario entender que la reparación es un proceso (Gómez, 2006; Lira, 2010c). Si se quiere, puede verse a las reparaciones en sus distintas dimensiones y medidas, como un proceso cargado de momentos, y tal vez también de procesos. Específicamente, la reparación simbólica está enmarcada en el objeto símbolo y sus representaciones y significados compartidos; esta capacidad de aunar coincidencias, diversidades y diferencias, hace que la reparación simbólica pueda quedar encuadrada en los momentos y en el objeto mismo olvidando que “lo importante no son los objetos que pretenden la reparación de las víctimas sino “los procesos que tienen lugar alrededor de esos objetos”” (Gómez, 2006: 53).

Así, la reparación simbólica habrá de buscar “que las víctimas no se queden solas y haya un reconocimiento por parte del Estado de su responsabilidad como garante del ejercicio de los derechos y libertades” (Menéndez, 2008 En: Colprensa 2008). Este reconocimiento se encuentra imbricado con las demandas de justicia y verdad.

4.6 Del lazo entre reparación simbólica y verdad

Como se ha visto, tanto en el plano individual como en el colectivo, la reparación simbólica –y de hecho la reparación en general– a víctimas de violaciones a sus derechos fundamentales se anora en el reconocimiento de los hechos ocurridos, de la existencia de un vejamen, en la misma medida en que promulga y reclama la verdad y el otorgamiento de responsabilidades. Esta relación entre verdad y reparación simbólica no se ha abordado de manera homogénea en las diferentes experiencias que han retomado el pasado reciente tras situaciones límite en contextos de violaciones a los derechos humanos.

Se puede encontrar, por ejemplo, el establecimiento de comisiones de verdad como una variable de gran relevancia en los procesos de reparación emprendidos en diversos casos (Sudáfrica, Perú y Guatemala son algunas de ellas).

Entendiendo que por sí solas no son mecanismos de reparación, las comisiones de verdad son trascendentales en los procesos de reparación por cuanto “contribuyen a la búsqueda de la verdad y a la reconstrucción de la memoria histórica” (Bolívar, 2009: 78); permiten la caracterización de un perfil de la población víctima y su cuantificación (Ibíd.), “así como la identificación de las violaciones ocurridas y los daños ocasionados; [...] promueven que los victimarios asuman su responsabilidad; [...] y algunas veces formulan recomendaciones en materia de justicia, reparación y reconciliación” (Ibíd.).

La implementación o no de las recomendaciones surgidas de comisiones de verdad está limitada tanto por factores presupuestales reales como por voluntades políticas y prioridades de gasto, entre otros (Ibíd.: pp. 79-91). Así las cosas, las recomendaciones en materia de reparación simbólica, que provengan de comisiones de verdad, estarán enfrentadas a diferentes condicionantes.

En otras experiencias se puede encontrar la implementación de cuerpos en la institucionalidad oficial encargados de procesos sobre el pasado traumático, la atención a las víctimas y políticas gubernamentales ligadas en modos variados con las consignas de verdad, justicia y reparación. En estos casos, dichas instituciones no tienen la pretensión de ser una comisión de verdad sino que se consolidan en ejercicios de conocimiento y reconocimiento de los hechos, sin que esto implique la presunción de responsabilidad del Estado por acción u omisión. Este es el caso colombiano.

Pese a que legislativamente se reconocen la verdad, la justicia y la reparación como derechos de las víctimas, al tiempo que insta en la difusión de la verdad de los hechos que violaron derechos fundamentales de las personas individual o colectivamente (Ley 975 de 2005, Ley 1448 de 2011), Colombia no ha establecido una política de verdad mediante una comisión garante para las víctimas. Aunque se ha creado el Centro Nacional de Memoria Histórica, que es el “encargado de las actividades de reconstrucción

de la memoria sobre el conflicto y mantenimiento de un archivo de derechos humanos”, este no cuenta con las disposiciones legales para ejercer como comisión de verdad.

Ya desde su antecedente –el Grupo de Memoria Histórica de la CNRR– se aclaraba que los procesos de memoria histórica en Colombia –en cabeza de los organismos del Estado para tal fin– tenía pretensiones investigativas, que contribuyeran a “propiciar el ejercicio efectivo de los derechos a la verdad, la justicia, la reparación y fortalecer las garantías de no repetición” (GMH, 2008: 2), sin ser una comisión de verdad como las de otras latitudes, que han contado con facultades para adelantar tareas de reparación, funciones ejecutivas y competencias judiciales.

Si bien las comisiones de verdad pueden tener funciones más encaminadas a examinar el pasado en torno a las violaciones ocurridas que a la imputación de responsabilidades y poca o ninguna injerencia en el otorgamiento de penas, es claro que en el proceso individual y colectivo de elaboración del dolor y comprensión de los hechos violentos, así como en la reconfiguración de la vida personal y el tejido social afectados, estas comisiones juegan un papel fortalecedor por cuanto las cotidianidades post situación límite de las subjetividades, y los colectivos, están íntimamente ligadas a expectativas de conocimiento y reconocimiento de las violaciones, es decir a expectativas de verdad.

Sin duda alguna, el trabajo del entonces Grupo de Memoria Histórica, sin ser una comisión de verdad, el del actual Centro Nacional de Memoria Histórica, el de diversas Organizaciones No Gubernamentales, y por supuesto, la gestión de las víctimas y comunidades de base, ha sido trascendental en los procesos de construcción y reconstrucción de los hechos violentos del pasado reciente colombiano, inscritos en el marco del conflicto armado. El asunto es que, como se verá, la demanda por la verdad suele estar anclado a la espera de acción –de voluntad manifiesta– de actores políticos de influencia en el conflicto y de la jerarquía gubernamental, como evidencia de la responsabilidad que le atañe.

En el caso colombiano, las denuncias de la ausencia o escasez de la acción estatal se orientan a dos aspectos específicos: α) como ya se mencionó, la no aceptación de la responsabilidad de los hechos como garante fallido y como perpetrador activo; β) la existencia de múltiples aspectos del Estado (ejemplo, el denominado para-Estado) que muestran negligencia, negación y desconocimiento (entre otras trabas) de los procesos jurídicos y penales de los perpetradores. Ya con estos dos aspectos, se observa una falta de voluntad que “puede ser demostrada por hechos que atentan contra la independencia de los procesos, por ejemplo, mediante indicadores que demuestren, casos de acoso o persecución de víctimas, testigos o personal judicial” (Reed: 2012, 17). Promover una reparación a víctimas, así como una reparación social, tiene fundamento en aceptar la ocurrencia efectiva de los hechos y, más aún, que estos “constituyeron una injusticia y un abuso (...) La reparación opera mediante un cambio en la actitud social y cívica de las autoridades al asumir la responsabilidad por lo sucedido y sus consecuencias” (Lira, 2010c: 17)

Ahora bien, aunque “la verdad es una construcción multidimensional que implica consideraciones históricas, filosóficas, éticas, políticas, jurídicas y psicológicas (...) [en la que] por definición es posible que existan ciertos ámbitos de diferencia” (Martin, 2008a: 75), para los diferentes involucrados en la reparación, la búsqueda de la verdad se consolida en un principio ético que articula la reparación integral en sus diferentes dimensiones, medidas, políticas y prácticas, toda vez que ayuda a “convertir la convicción personal o comunitaria en una verdad social que debe ser reconocida por todos, empezando por el Estado y los perpetradores” (Ibíd.: 75).

Este reconocimiento de las vejaciones vividas refiere a una demanda continua por la verdad, entendida esta “no en el sentido de descubrimiento absoluto de los hechos como exactamente ocurrieron sino en el sentido de conocer, en el mayor grado de precisión posible, el desarrollo de los mismos” (Serra, 2011:188), desde el supuesto básico que los hechos traumáticos ocurridos en el pasado reciente se consolidan en “un gran rompecabezas en el cual aún faltan muchas piezas” (Ibíd.) en el que confluyen las versiones oficiales con las vivencias y herencias colectivas e individuales del pasado vejatorio. Una confluencia no necesariamente tranquila, pues “las versiones de la historia,

manifiestas en sus perspectivas personales y en la participación social, se pueden presentar polarizadas” (Kaufman, 2006: 67).

He aquí un elemento central de la búsqueda de la verdad: la verdad sobre hechos del pasado, en los que se ven comprometidas las subjetividades habría de ser leída, más pertinentemente como “verdades”. La relatividad de la verdad se revela, aún más, cuando en la reconstrucción de los sucesos se encuentran y desencuentran los relatos de los sobrevivientes directos de los hechos, sus familiares, sus herederos (aun cuando no les hayan conocido), o de personas involucradas de manera indirecta por identificación. Es decir, la verdad sobre situaciones límite está atravesada por el testimonio de sus protagonistas.

Se pueden identificar con Lira (2010c) tres dimensiones de la verdad al tratar sobre la reparación (en especial la simbólica): α) La verdad histórica, que es de carácter general y busca la ratificación y reconocimiento de la ocurrencia de los hechos; β) la verdad judicial que permite la identificación de las circunstancias, víctimas y responsables, y es de carácter particular; y χ) la verdad de los sufrimientos, temores y sueños de las víctimas, de los significados que dan a la experiencia, de su lugar en relación con la violencia (p. 16). A esta tercera podemos darle el nombre de verdad de la experiencia.

Así, es claro que el proceso individual y colectivo de elaboración del dolor y comprensión de los hechos, así como la reconfiguración de la vida personal y el tejido social afectados negativamente, están íntimamente ligados a expectativas de conocimiento y reconocimiento de las violaciones, es decir a expectativas de verdad. Del mismo modo que llega a parecer “obvio que la reparación no se agota en la verdad ni en la sanción judicial de los responsables, pero ambos elementos forman parte del proceso que conduce a la percepción de las víctimas de *sentirse reparadas*” (Lira, 2010c:17).

El asunto de la verdad de los hechos violentos pasa también por la necesidad de reconocer que además de la violación de los derechos básicos de las víctimas, ellas tienen una particularidad y un dolor de los que también hay que dar cuenta en el proceso de reparación pues “los prejuicios, los estereotipos y el desconocimiento de la víctima

hacen que no se respete su pluralismo, sino que se tenga una visión uniforme, fortalecida por el manejo que de ellas hacen los medios de comunicación” (Roldán, 2007: 43).

De tal suerte que la no construcción y reconstrucción de la verdad de los hechos ocurridos llega a percibirse como una estrategia del gobierno para tratar de cerrar el pasado de manera prematura (Marín, 2008a: 107), como caldo de cultivo para la impunidad y un escenario conveniente para intereses de amnesia colectiva y promoción de diversas modalidades de olvido, sobre la base de un Estado que: “ha utilizado una estrategia sistemática de mentira y olvido en connivencia con los medios de comunicación, (...) logrando mantener una legitimidad y respetabilidad en el ámbito de la sociedad civil responsabilizando a las víctimas de la agresión a la que fueron sometidas” (Movice, 2008-2010: 88-89) y en donde “ha habido ausencia de investigación y sanción a los responsables” (Ibíd.: 92).

La construcción y reconstrucción de la verdad se consolida, además, como puente para la posibilidad de reconciliación y piso para inclusión y la garantía de no repetición. El pasado doloroso es un impacto obviamente negativo para las víctimas directas e indirectas, pero también para la sociedad presente y futura, por lo que con miras a la reconciliación se tejen relaciones entre verdad y convivencia a partir de visiones en las que las heridas abiertas del pasado doloso cerrarán, únicamente, “cuando el mundo conozca la verdad de lo ocurrido allí, y cuando cara a cara los herederos de los victimarios y las víctimas nos reconozcamos (...) Solo así los espíritus de las víctimas descansarán en paz y los vivos podremos vivir en paz”. (Teteye & Kuiru, SF: 84).

La expresión de la verdad, especialmente cuando da cuenta/surge de las vivencias de las víctimas, es percibida como una fuente de inclusión de quienes se encontraron en una situación de olvido estatal que ayudó a la ocurrencia de los hechos, y cuya participación en la reconstrucción de los mismos les integra a una red de reconocimiento que trascienda los lazos, tejidos por la cotidianidad del dolor (Martin, 2010a, Jelin, 2002, Trigos, SF; Movice, 2009, IPM, 2009; entre otros.). Esta demanda por la inclusión de las víctimas en las construcciones y reconstrucciones de las violaciones acaecen también por el riesgo latente de una verdad que conspira con la violencia jugando en el plano del

ocultamiento, de la invisibilización de lo ocurrido y de su crueldad. Es indispensable “explorar la verdad que vive en la víctima, lo cual resulta ser el único modo de renunciar tanto a la violencia como a la no-verdad” (Ortega, 2008:50).

Como garantía de no repetición, son múltiples las reiteraciones que aparecen en la literatura tanto de autoría institucional, como académica, de las organizaciones de víctimas, de actores independientes y medios de comunicación. Esto en virtud de que la aceptación de la verdad, tal como es, resulta un elemento de gran importancia individual, colectiva y socialmente en una activación del pasado que frecuentemente se ha dormido con intenciones de punto final pero al que las generaciones posteriores suelen volver, reivindicando los temas de la vejación, haciendo de la culpa y la responsabilidad temas de urgencia en el que cualquier política de punto final quede desacreditada y generando el escozor necesario para el rechazo social de las atrocidades del pasado, en espera de una verdad que lleve a la justicia.

4.7 De las demandas de justicia y la reparación simbólica

La ley es, para las sociedades, el elemento activador de la acción de defensa y promoción de las libertades humanas socialmente acordadas, define la conducta punible, regula, ordena, sanciona y “castiga” conforme a la gravedad del daño ocasionado. Al establecer las salvedades desde las cuales un individuo, o un grupo de ellos, incurrirían en una violación a las formas sagradas de la sociedad en la que se instala, la ley delinea también las pautas de acción posible, aceptable y deseable para dicha sociedad. La ley habla de la moral social, pero no puede desconocerse que soterra un entramado de moralidades personales –de quienes legislan, sus tendencias políticas y creencias religiosas, así como las de los partidos y poderes económicos a los que se adhieren–. La experiencia colombiana no es ajena a esto.

En 2009 se archivó la propuesta de ley conocida como “Estatuto de víctimas”, generando desconciertos en sus proponentes así como en las organizaciones de víctimas que veían en la propuesta una vía importante de legitimación de sus demandas de reparación. Entre las múltiples razones otorgadas al hundimiento de la propuesta, la frustración consecuente se adjudica al “hecho de que fuera el propio Gobierno, a través de sus mayorías en el Parlamento, el que promoviera el archivo del proyecto cuando era inminente que el texto a ser aprobado difería del articulado propuesto por éste” (Sánchez, 2010: 623).

Dos visiones contrapuestas sobre el qué y el cómo reparar se encontraron –y lo hacen aún– en la esfera política colombiana: las propuestas de las víctimas, y la postura del Gobierno de turno. Las tensiones en torno a la legislación o no de la reparación, así como sobre su contenido, suelen emerger especialmente cuando quienes ostentan el poder se encuentran, en diversos modos, relacionados con las vejaciones y por ende se verán afectados con las reparaciones a las que haya lugar. Dependiendo de quién legisle, la ley puede abrir oportunidades para los afectados por las actuaciones de otros –en este caso las víctimas– y también ser un manto de impunidad.

En la práctica de la reparación hay, por lo menos, dos asuntos importantes en relación con la ley: 1. La historia evidencia que las políticas de reparación que los Estados han ejercido desde la *Shoah* han sido respuesta a exigencias de la jurisprudencia internacional, no voluntaria y autónomamente iniciadas; 2. La incorporación legislativa de la reparación, así como el mismo reconocimiento de las violaciones a los derechos fundamentales, no ha implicado logros significativos en materia de prevención, e investigación de los hechos y sus consecuencias para las víctimas, y menos aún en cuestión de lucha contra la impunidad.

La Ley de víctimas de 2011 se consolida en un avance significativo para las víctimas de conflicto armado colombiano, especialmente por el reconocimiento de la necesidad de reparar que ella connota, así como por las precisiones que contiene sobre la restitución de tierras: siendo el tema de la tierra, y la inequidad en su administración y tenencia, un elemento importante en la historia del conflicto, entre otros aspectos. Pero

desconoce grupos importantes de víctimas también generadas en el marco del conflicto, como lo son las víctimas de violaciones a los Derechos humanos por parte de actores estatales.

Ya en el 2009 diversos estudiosos de las implicaciones jurídicas de la reparación a víctimas mostraban cómo, pese a los avances, subsistían “intensos debates sobre su alcance [de la reparación], contenido específico y sobre los mecanismos a través de los cuales se deben satisfacer esos derechos” (Díaz, Sánchez y Uprimny, 2009:18)

Entonces, la ley, la justicia y el derecho se entranan, y en ocasiones se enredan, en procesos en los que una sociedad pretende dejar un estado de violencia para pasar a uno de paz. A estos procesos se les enmarca en lo que se ha denominado “justicia transicional” y son evidentes en diferentes experiencias límites a lo largo del globo terráqueo. Son muchas sus similitudes y diferencias. Un lugar común entre los tratamientos iniciales dados a los daños ocasionados a personas en las diferentes experiencias de situaciones límite es el establecimiento de leyes que –explícita o implícitamente– cubrían a los perpetradores de vejaciones bajo un manto de impunidad, dejando a la víctimas fuera de toda posibilidad de reparación, y más aún fuera del alcance de la esperada verdad.

Pero, ¿por qué se demanda justicia? ¿Por qué se acude al plano jurídico para posicionar la reparación como derecho? ¿Cuál es el lugar de la reparación simbólica en el marco de la justicia? Partamos de la existencia de la impunidad, la garantía social, política y jurídica de que no pasará nada a quienes han hecho daño, como la principal política, y ley, de los gobiernos que históricamente se han enfrentado a responder o llamar a responder a sus miembros (civiles o no) por violaciones graves a los Derechos humanos.

Chile, Argentina, Uruguay, Sierra Leona, Sri Lanka, Guatemala, entre otros, se enfrentaron a procesos de transición en los que el mayor beneficio inicial fue para los victimarios, y que en algunos casos lo ha sido hasta hace poco: tal es el caso de Brasil.

La ley de amnistía brasileña, que data de 1979 y estaba vigente aún en el momento de la entrega de los resultados de la comisión de verdad (2010), conllevó a que

el trabajo de dos años, realizado por la comisión, no derivara en sanciones penales para los violadores de los derechos fundamentales durante la dictadura cívico-militar (Serra, et. al. 2011: 39). En la práctica, lo que pretendió ser una “amnistía bilateral” se constituyó en una auto-amnistía que sólo hasta el 2008 fue tratada formalmente por el gobierno brasileño: es decir, por primera vez se vio la intención de “interpretar la ley de brasilera de amnistía de modo compatible con la Carta Magna y el Derecho Internacional Humanitario” (Abrão & Torelly, 2010: 36). El tema aún es asunto de debate en la agenda pública.

Otros países en su momento vivenciaron situaciones similares. Argentina tuvo la Ley de Punto Final y la Ley de Obediencia Debida (llamadas leyes de impunidad) vigentes por cerca de dos décadas luego de la dictadura, que obstaculizaron los procesos judiciales para una sociedad que buscaba la verdad y la justicia. La primera “tuvo por objeto detener las investigaciones y lograr la impunidad de quien no fuera citado en el plazo que allí se estipulaba” (Fundación para el Debido Proceso Legal –FPDPL– 2010: 44), garantizando la impunidad al establecer un plazo límite para llamar a responsabilidad. La segunda, garantizó la impunidad por la vía de imponer a los jueces que investigaban los hechos de la dictadura “la obligación de entender que los imputados actuaron bajo coerción y en virtud de órdenes superiores respecto de las que no tuvieron posibilidad de inspección, oposición ni resistencia en cuanto a su oportunidad ni legitimidad” (Ibíd.).

Pese a que la ley de obediencia debida fue legislada en 1986, y no contemplaba los crímenes de violaciones, secuestro de menores y ocultamiento o sustitución de la identidad de estos, ni el robo de bienes en forma extorsiva, fue sólo hasta 1994 que la justicia argentina actuó para acusar y condenar a miles prominentes por la sustracción de niños nacidos en cautiverio (Romero, 2007: 111), y en el 2003, el gobierno de turno promovió que esta Ley sea invalidada permitiendo que no se diera más el amparo a los represores bajo la presunción de que el personal policial y militar actuaba en obediencia a órdenes superiores (Serra, et. al., 2011; Vezzetti, 2007, entre otros).

En Chile se restauró la democracia luego de la caída de la dictadura de Pinochet pero no por ello se entró en el proceso de verdad y justicia esperado. “Las expectativas de

“verdad y justicia” fueron frustradas por lo que Katherine Roberts Hite ha llamado “pacto de silencio” dentro de la clase política chilena, un silencio consentido incluso por algunos dirigentes que fueron víctimas de la represión” (Winn, 2007: 9) y la instauración de la comisión de verdad de la época –Comisión Rettig– “sólo reveló verdades a medias y no reconcilió demasiado, como un reflejo de la política subyacente a su creación” (Ibíd.), y de la clase dominante que la acuñó.

En Colombia, resulta motivo de álgido debate el hablar de procesos de transición, especialmente por cuanto el conflicto no cesa aún, aunque desde hace varios años se anuncia su terminación. Sin embargo, jurídicamente sí se han gestado desarrollos que datan de la existencia de una transición: la Ley 975 de 2005 es uno de ellos. Esta ley, denominada Ley de Justicia y Paz, se erige en el marco del desarme paramilitar promovido por el Gobierno en turno –un proceso cada vez menos creíble debido a las evidencias de los últimos tiempos– llevando a la idea de una paz más cercana con la entrega de las armas por parte de uno de los principales bandos en pugna. Este desarme fue lo que generó la idea de una transición política al tiempo que llegó a opacar las realidades del conflicto aún presente.

Además de la idea de justicia transicional, aparecen otras posturas en las que se cambia al concepto de justicia restaurativa, que trae consigo un enfoque en el daño ejercido que el castigo trae en sí (Reyes, 2009a: 18); pues la restitución implica un aleccionamiento moral en el que castigar importa en tanto forma de sanción social. Lo que es positivo por cuanto orienta el foco a las víctimas (Ibíd.), a su padecimiento ya que se da cuenta del hecho de que el victimario sí transgredió sus derechos fundamentales directa o indirectamente.

En el caso de Trujillo, el documental hace notoria la afectación dañina que la muerte o la desaparición causa en los sobrevivientes, al punto de fragmentar la identidad personal y colectiva, pero también se denuncian las revictimizaciones a las que quedan expuestas las personas frente a estrategias de dilación de la justicia esperada: «como si los hijos de uno no valieran nada, como que todo lo que pasó no hubiera valido nada, como que uno no es nada» «no hay esperanzas, no hay nada». De esta manera, el video

busca instalar en lo macro lo que a diario se vive en lo micro; es decir, las pugnas por la memoria son bien conocidas por los gestores y actores de ésta, pero poco se sabe de ellas en otros ámbitos, con lo que el material logra ser una forma de llevar a otros las diferentes situaciones de dolor que se ligan al pasado traumático, pero que se dan en el día a día de la lucha por la verdad y la justicia, sin las cuales no hay reparación posible.

En este sentido se comprende el concepto de justicia como aquél en el que se entraña la preocupación por la desigualdad, o –mejor dicho– por las desigualdades (Ibíd.). Concepto que además puede verse como virtud, desde lo que se denomina una visión antigua, o, como el fundamento moral de la política, desde una visión moderna. Fundamento que permitirá pasar del interés en el “otro” a un “nosotros” (Ibíd.: 19), “de suerte que nadie pueda hablar de injusticia hasta que hayamos definido lo que es justo” (Ibíd.), y sin embargo este nosotros es desconocedor.

La justicia centrada en el nosotros suele ancorar su perspectiva también en la desigualdad, pero no por ello en la injusticia: la diferencia entre justicia administrada en virtud de la desigualdad no es lo mismo que justicia administrada en virtud de la injusticia. La justicia o la injusticia nos hablan de un acto cargado de moralidad, de un alguien que actúa y de un alguien a quién tal acto puede beneficiarle o dañarle. Esto es un universal insoslayable, universal al que –desde su perspectiva– han renunciado las teorías modernas de la justicia (Ibíd.: 20).

Si a la justicia centrada en el nosotros se le adiciona lo antes expuesto, sobre la justicia como la forma de alivianar el peso que el reconocimiento del otro podría significarle al yo⁷⁴, la justicia se entenderá tanto en la relación entre personas en su cotidianidad ética, como en la relación que el Estado construye con sus conciudadanos; siendo el Estado ético aquel que concibe la ética como filosofía primera y que encuadra sus leyes en la moral, en lo aceptado para beneficio del Otro; donde todo conciudadano –

⁷⁴ Ver Capítulo 2, apartado El rostro del otro como responsabilidad ética.

nacional o extranjero— es siempre otro que amerita la práctica estatal de la justicia cuando este ha sido dañado; pues –en cierto sentido– también se asume como un mí mismo con responsabilidad frente al Otro dolido, siendo este el eje de su lugar en la reparación a víctimas de sus actos, o de los actos de otros, en los que su acción u omisión ha tenido parte, trayendo consecuencias de daño por la vulneración de los derechos fundamentales de las personas.

Entonces, la justicia requerida en la reparación simbólica es la que se basa en la injusticia cometida contra el otro, que entraña siempre una responsabilidad necesaria, sin la cual la inclusión de la sociedad en tal responsabilidad no sería posible. “la justicia sólo puede ser una respuesta a la injusticia, la respuesta inacabable e inacabada a algo exterior al “nosotros” (Reyes, S.F.: 103). En este orden de ideas, lo justo deberá ser siempre contemplado con la primacía de la mirada de las víctimas, de su experiencia. Esta relación entre justicia, experiencia y acontecimiento será muy importante para la comprensión de los sentidos y significados que los distintos actores de la reparación simbólica construyen desde y con las prácticas usadas por ellos para reparar.

Así, en “Trujillo una gota de esperanza en un mar de impunidad” el discurso que más se evidencia es el de la lucha contra la impunidad, ya presente desde el mismo título dado al documental y que retoma una de las arengas usadas por AFAVIT en los diferentes procesos de rememoración que se observan allí. Este discurso está fuertemente reforzado con el mencionado uso de imágenes de archivo, especialmente en aquellas donde un gestor legitimado socialmente denuncia, por ejemplo, la situación desastrosa de la justicia colombiana toda vez que el Informe de Trujillo –del cual hace parte el documental en cuestión– «revela lo que es la administración de justicia en Colombia, este caso había sido investigado por la justicia de orden público, por la procuraduría general de la nación, habían absuelto a todos los que fueron acusados de estos crímenes y, sin embargo, la Comisión llegó a la conclusión de que eran culpables» (Javier Giraldo, capítulo 3, minuto 9:36).

Como se ha evidenciado, el porqué de la reparación simbólica refiere tanto a criterios éticos responsables, como a las potencialidades de esta para la significación y

resignificación de la violencia vivida y la continuidad del proyecto de vida personal y colectivo de quienes fueron dañados. Adicionalmente, el por qué se afianza en la existencia de un entramado relacional entre reparación simbólica, derechos humanos, verdad, justicia y memoria, que denuncia la presencia del pasado doloso en el presente, el apremio y exigencia de retomarlo por sus consecuencias en el hoy y para el devenir.

Otro de los discursos que se busca posicionar con el documental, como recurso de reparación simbólica, es el de la capacidad de reconstrucción de sus vidas, aún en medio del dolor, que tienen las personas víctimas. Así la idea de la esperanza es frecuentemente usada en el video; el nombre del documental incluye la palabra y hay escenas en las que la frase “una gota de esperanza en un mar de impunidad” se acompaña de imágenes simbólicas que evocan esa esperanza, como la gota que cae sobre el pueblo.

Si bien en la primera parte del video se hacen referencias a la esperanza frustrada, en los capítulos tres y cuatro se reivindicará la esperanza lograda, o por lo menos su promesa, como puente para un futuro mejor «este árbol lo sembró ahí la hermana, pequeñito, y él se fue creciendo se fue creciendo y se fue abrazando como queriendo decir que así tenemos que abrazarnos las víctimas de Trujillo». Escenas como las de la conformación de una nueva pareja entre dos víctimas hablan de la esperanza pero también de la complejidad de consolidar un nuevo proyecto de vida luego de la pérdida sufrida «Yo sé que ella tuvo un esposo, yo sé que ella aún después de 10 años conmigo juntos, yo sé que ella lo sigue queriendo».

También como refuerzo de esa esperanza de un futuro distinto aparecen vetos a la guerra, al porte de armas, «yo nunca me veré con un arma en las manos, hasta ahora no, yo sé que no», de modo que la guerra y la esperanza se contraponen, pero esta última está al lado de la paz: « la esperanza misma es una dicha, y sus fracasos –por frecuentes que sean– son menos horribles que su extinción, la guerra es la obra de arte de los malvados, es la coronación de su formación, el broche dorado de su profesión, ellos no han sido creados para brillar en la paz». El discurso de la esperanza se articula con otro de los discursos más usados en el video: la no repetición, que es otra de las finalidades

que se le otorga a la memoria del pasado reciente, «pienso que para eso es el monumento, para recordar qué fue lo que sucedió y que esto no vuelva a suceder».

Imagen 4-4. Escenas en las que se evoca la esperanza como parte de los discursos.



Ahora bien, la reconstrucción de los proyectos de vida no están solamente referidos a lo personal, pues las prácticas que los actores y agentes ejercen también suelen estar orientadas, en múltiples formas, a otras personas, «la ambición mía es ver el parque monumento limpio, ir sembrando jardín, jardín hasta arriba y heliconias, ya las encargué, con lo que yo de pronto me vaya ganando voy comprando jardín en los viveros para sembrarle a los osarios ... que se vea todo bonito, que cuando la gente venga vea admirada todo lo que uno ha hecho». «Y entonces en eso es que uno se anima, pues en bregar acá con esto, porque no solamente uno ha luchado con ellos sino que también, las demás personas vienen a... entonces como va a dejar uno acabar lo que la gente ha querido ayudar».

Son proyectos de vida que para cumplirse requieren de la solidaridad –hacia ellos y de ellos hacia otros–, como anclaje para la necesaria resignificación de un presente: «es un grito que estamos haciéndole a la comunidad de Colombia y del mundo para que pongan los ojos en Trujillo, para que miren que Trujillo es una comunidad golpeada que tiene la necesidad en este momento de que el país y el mundo lo miren con ojos de amor y no lo miren con ojos de violencia como está siendo ahora mirada».

Ahora, cuando se tiene una decisión inconsulta sobre la definición o destinación de recursos a monumentos, videos, y otras formas de visibilización de la reparación, dichos recursos se consolidan en una especie de *plotach* para las víctimas, que connota un don que ellas están obligadas a retornar mediante el reconocimiento de la actuación a su favor. El agradecimiento de dicho don obliga a quienes son considerados susceptibles de reparación a no dejar en el anonimato a sus benefactores. En la práctica, esto podría no ser un problema real si la autonomía de las personas, constituidas en personas morales, no se viera en juego, pues lo que se evidencia es que sus discursos y prácticas de reparación simbólica quedan selladas por la presencia de los otros agentes que entraron a aportar a la reparación.

Con lo que la reparación simbólica puede llegar a perder su potencial y resultar siendo insuficiente por cuanto no tomó a las víctimas como gestores sino sólo como receptores de un don que alguno de los agentes definió era el adecuado para ellas. El video de Trujillo es un ejemplo de ello. Aunque el video juega un papel importante en el proceso de reparación al ser puente entre lo privado y lo público, entre lo local y lo nacional, evidencia una reparación simbólica limitada por varios factores: por un lado, el reconocimiento de la otredad está también asociado al nombre, a la identidad, al cómo la persona es presentada y reconocida en la cotidianidad de las víctimas sobrevivientes, pero en el video no se ponen los nombres de las víctimas que tejen el relato.

Por otro lado, las víctimas no tuvieron la posibilidad de prepararse previamente sobre lo que se les iba a preguntar para filmar las escenas, con lo que algunas víctimas sintieron que perdieron la oportunidad de aportar esas memorias de las cuales se sienten albaceas, como lo expone Orlando Naranjo (2015) –actual presidente de AFAVIT– “en muchos casos mucha gente no habló lo que tenía, la entrevista como tal no fue preparada, haber preparado con anterioridad las preguntas, mire se va a hacer la entrevista prepare todo para que no se quede fuera nada; en algunos casos no se preguntaron cosas muy importantes que sí tenía la persona a la que se estaba preguntando” (Naranjo, 2015); otras personas sintieron que su relato no fue tomado en el contexto en que lo dijeron o que fue cortado arbitrariamente (Ibíd.). Quedó también la sensación entre las víctimas de que el trabajo de entrevistas no fue el apropiado por

cuanto quedaron memorias específicas que no fueron registradas cuando se pudo, y algunos de sus portadores ya han muerto. (Ibíd.)

Si bien el documental se constituye en una gota de esperanza en un mar de impunidad –como es titulado– y retoma personas que expresan sus vivencias, realidades y expectativas en tanto víctimas, su capacidad simbólica –esa facultad de evocar entorno de sí multiplicidad de posturas generando lugares de memoria compartida– parece ser reducida. Al dialogar con cuatro mujeres víctimas de AFAVIT, asistentes durante la presentación del video a un grupo de estudiantes en el salón del Parque Monumento, afloró un desconocimiento –o más bien olvido– sobre la existencia de dicho material: “¿eso es de nosotros?” –preguntó una de ellas– ¿quién es ella? –indagó otra mujer haciendo referencia a una de las personas víctimas que aparecía en el video.

Estos vacíos de la memoria narran un uso escaso o casi nulo del video por parte de las víctimas, y de paso exponen un grado de identificación bajo con su contenido, con lo que su potencial simbólico se ve exiguo pues no representa una estructura de sentidos y significados de importancia para las víctimas, al menos para las cuatro mujeres mencionadas. Lo que se corrobora cuando se le pregunta al presidente de la asociación sobre si han usado el video en sus procesos de formación y difusión de su relato frente a otras audiencias, su respuesta es que el video lo usamos cuando salió, pero la verdad hacemos más uso de otros materiales como el de “Magdalenas por el Cauca” (Naranjo, 2015).

De la indagación con audiencias se pudo notar cómo el espectador no logra conocer y reconocer a las víctimas más allá de su dolor, y en esto puede ser que el tiempo juegue un papel trascendental, tanto por la duración del video como por la cantidad de tiempo que se usa en la denuncia de los hechos en relación con la que se usa para la exposición de la reconstrucción de las vidas de las personas. Si bien a partir del minuto 6:14 del capítulo 4 se empieza a hacer uso de efectos visuales y sonoros que evocan la esperanza, tras 38:80 minutos de exposición de relatos de dolor, las escenas a partir de allí no son suficientemente representativas como para que las audiencias recuerden a las víctimas como personas con proyectos de vida y expectativas de futuro.

Por supuesto no se trata de evadir u ocultar lo vivido por las víctimas, pero parte de la reparación es lograr restituir a la víctima, en lo posible, a la situación anterior a la ocurrencia de lo siniestro. Sin duda la condición de víctima no desaparece, pues el daño fue tan profundo que la persona siempre seguirá siendo víctima de ese daño, “porque los hechos ocurridos en Trujillo fueron tan graves, a tal punto de acabar con la dignidad humana, entonces cuando se pretendió acabar con la dignidad humana difícilmente habrá una acción que permita restituir esa dignidad, los mecanismos usados ocasionan unas heridas tan graves que difícilmente un trabajo específico pueda reparar efectivamente esa afectación” (Ibíd.) pero ello no implica que la identidad de la víctima quede reducida a esto, pues el pasado violento no es el único referente de vida de las personas.

De esta manera, en la reparación simbólica es importante que la otredad de las víctimas no quede reducida a la otredad del sufriente –llegando a desconocerlo en todo su potencial de acción– pues esto puede datar de herencias de la política de la caridad, en la que se requiere mantener al otro necesitado para arraigar y legitimar la presencia de quien ayuda, y que puede –además– llevar al receptor a quedar eternamente endeudado con el dador. Una reparación simbólica que se entrama con la caridad pierde su connotación de derecho y deber, pasando a ser vista un favor hacia quien fue víctima de la violencia.

Del lado de las víctimas la satisfacción con esta medida de reparación (el informe, y por ende el video) no fue plena, y esto se dio también porque la construcción y edición del documental no fue consultada con quienes habían participado como testigos: “muchos dicen que se dijo mucho, pero no aparece en el video de lo que ellos expresaron; hay que ser también conscientes: nosotros no éramos los que decíamos qué se quedaba o qué se quitaba. Hasta allá no llegaba la participación de nosotros” (Naranjo, 2015).

Con todo lo anterior, se hace evidente que en procesos de reparación simbólica el riesgo de la instrumentalización de las víctimas, de su otredad, es mayor cuando el contenido de lo simbólico no se hace con la participación continua y permanente de ese otro de quien se habla. Así, al enfocar la atención sobre la reparación simbólica y los lazos que se tejen entre esta y los demás nodos, irrumpe un cuestionamiento necesario

de abordar: reparación ¿simbólica? Algunas cuestiones sobre este concepto interrogado se tratan en el capítulo siguiente.

5. Cuestiones sobre lo simbólico

*Trasladamos los restos a la iglesia, ahí los dejamos, hasta el día de la peregrinación,
que ya ella con los restos de Germán, yo con los restos de mi mamá,
el hermano mío con un cofre simbólico de los restos de mi hermano,
los trasladamos al parque cementerio, el monumento...
y la verdad uno los ve ahí, en un cemento uno ve la persona que uno quiere ver.*

Hombre víctima de Trujillo (2007)⁷⁵

La cultura de la violencia trae consigo una suerte de “naturaleza”: el daño al otro, la generación de víctimas, el poder de la imposición sobre otras personas en virtud de la tenencia de las armas. La naturaleza de la violencia es entonces transgredir, impactar negativamente y se lleva a su máxima expresión en dicha cultura. Esta es la realidad a la que se enfrenta la reparación simbólica, quedándole al objeto simbólico la tarea de resignificar el impacto, expresar lo incomprensible de la violencia, comunicar los sentidos y significados dados por las personas que la han vivido y generar marcos de referencia para la continuidad de una cotidianidad personal y colectiva trastocada, al tiempo que se

⁷⁵ Narrativa retomada del video “Trujillo una gota de esperanza en un mar de impunidad”. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación.

constituye en referente social de la ocurrencia de hechos que dañaron a alguien más de quien, probablemente, socialmente no se tiene conocimiento de su existencia, y cuya vivencia puede –a veces intencionalmente– no ser reconocida como una experiencia social⁷⁶.

Las reiteraciones sobre lo “simbólico” aparecen al hablar de las violencias, mediante las cuales personas individuales o colectivas sufren daños consecuentes de situaciones límite, así como en el contexto de la reparación a víctimas de conflicto armado. Expresiones referentes a aspectos como “violencias simbólicas”, “actos simbólicos de vejación”, “daño moral (que se encuentra en el plano de lo simbólico)”, “dimensión simbólica de la reparación”, “reparación simbólica”, etc., se enuncian continuamente en los diferentes discursos y prácticas.

Tales enunciaciones exponen un plano no material en el que las relaciones del pasado marcado por dichas situaciones, sus influencias en el presente y los lazos con el futuro, se tejen de manera específica; sin embargo no se aborda con claridad lo concerniente a las características de aquello que se entiende como simbólico, sus formas de expresión y demás aspectos relacionados con la producción simbólica. De tal manera, la pregunta sobre ¿qué es lo simbólico? asalta los análisis e interpretaciones sobre realidades en los que esto sea tema de interés. En el caso que aquí atañe, precisar sobre el concepto de “lo simbólico” brinda elementos enriquecedores para el abordaje de la reparación simbólica.

⁷⁶ Al igual que en capítulos anteriores, se encontrará en este capítulo referencias lo personal, lo colectivo y lo social de la experiencia dolosa, como niveles diferenciados, siendo que el segundo data de la comunidad/colectivo que tiene como lugar común la vivencia de la situación límite mientras que el tercero refiere a la sociedad en su conjunto, que bien puede tener también espectros distintos sobre la ocurrencia misma (local, regional, nacional e internacional) y que podrían llegar ser vistos –tanto por la víctimas sobrevivientes como por sí mismos– como observadores.

5.1 ¿Qué es lo simbólico?

Cuando se habla de lo simbólico se está haciendo referencia al uso de símbolos (lingüísticos, gestuales, icónicos, plásticos, etc.) que entran a asociarse a representaciones de profundo significado para las personas –bien al producirlas, bien al recibirlas–. Pero ¿qué es un símbolo? En primer lugar hay que entender que el símbolo no es estático, ni prefijado, ni definitivo; en su esencia dinámica, el símbolo “es un concepto en vía de formación, una determinación de significado todavía inmerso en la concreción fluyente de la experiencia de vida” (Babolin, 2005: 52). El símbolo puede “cambiar con el tiempo, aunque raras veces sin cierta continuidad, en relación con cambios en las experiencias y en la suerte del grupo” (Elías, 1994 [1989]: 92), y simultáneamente responde a contextos y circunstancias específicas.

Como fruto de la actividad humana⁷⁷, el símbolo entra a estructurar la realidad en la que viven las personas (Babolin, 2005: 52) siendo tanto el conocimiento como las normas de conducta y los sentimientos desde donde los individuos se articulan mediante la comunicación que el símbolo mismo hace posible (Elías, 1994 [1989]: 60). El símbolo pone en juego tanto las facultades imaginativas de las personas como “todo su cuerpo y toda su alma” (Mauss, 1979: 284); y, sin embargo, aunque el símbolo es trascendental, lo

⁷⁷ El estudio de Norbert Elías, *Teoría del símbolo*, profundiza en las razones por las cuales la producción simbólica se asocia a una facultad meramente humana, consecuencia de la capacidad de síntesis y la percepción del espacio y el tiempo, como categorías de estructuración del mundo social y personal. Si bien en dicho texto el autor centra su trabajo en las pautas sonoras del lenguaje como símbolos, podrá notarse, en la lectura del mismo, que se hace posible una extrapolación de lo allí expuesto con otras formas simbólicas de expresión del mundo social; con lo que aquí se retomará aquello que es alusivo al objeto simbólico usado multiformemente en la reparación simbólica a víctimas del conflicto armado. Para ahondar en el lenguaje como símbolo ver Elías, Norbert, 1994 [1989], *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*. Ediciones Península. Barcelona.

que debe importar en realidad no es éste en sí, sino lo que vela y traduce (Durkheim, 1991 [1912]: 352).

Así, estando en el marco de las múltiples formas del lenguaje, al igual que éste, el símbolo, “constituye un canon unificado al que tienen que atenerse todo un grupo de individuos para que se conserve su función comunicativa” (Elías, 1994 [1989]: 60), un canon de significación que permite a las personas generar relaciones diversas con dicho símbolo. Sin embargo, el símbolo no es por naturaleza simbólico.

Lo simbólico sobreviene a partir de la significación profunda asociada al símbolo, así como en la comprensión de las significaciones posibles del mismo para las personas involucradas. Lo simbólico sólo acontece si todos los involucrados en la producción simbólica comprenden, aprenden, producen y reproducen significados compartidos sobre el símbolo; pues tanto el lenguaje simbólico, como cualquier otro lenguaje, “sólo puede funcionar como tal si individuos de una unidad de supervivencia anterior o actual utilizan o entienden las mismas pautas sonoras como representaciones simbólicas de los mismos temas de comunicación. Esto se logra uniformemente a través de la educación” (Elías, 1994 [1989], 97).

Lo simbólico es, entonces, la capacidad de relacionar símbolos con conocimientos personales y sociales, con experiencias, sentimientos y acontecimientos pasados en aras de significar y estructurar, dotar de sentido, el presente y el futuro. De esta manera, lo simbólico refiere, en primera instancia, a la existencia de un objeto símbolo cargado de cualidades específicas que no le son propias, pero de las cuales se apropia mediante sentidos y significados que le son asociados en la cotidianidad, al tiempo que contiene el carácter de ser lo que evoca sin serlo; siendo antecedente y consecuente de una construcción personal, colectiva o social. He aquí los primeros elementos específicos de la producción simbólica: *objeto(s) símbolo, persona(s)* –individuales o colectivas– para quien(es) el objeto representa, *estructura de sentidos y significados, cotidianidad y construcción*; sobre estos se volverá a lo largo del capítulo.

Así, lo simbólico “refleja el mundo en general y al mismo tiempo al grupo de individuos, las sociedades, que utilizan los símbolos como medio de comunicación” (Ibíd.: 196). En una interacción entre actores individuales y colectivos, atravesada por las dinámicas temporales de lo que fue, lo que es y lo que será, “los símbolos entran relaciones. Indican cómo la gente que utiliza un estrato de símbolos concreto conecta entre sí el mundo y sus diversos aspectos y elementos (...) no están absolutamente desconectados ni son absolutamente independientes [y se sitúan] en un marco específico”. (Ibíd.)

5.2 ¿Cómo se produce y circula lo simbólico?

Ante la pregunta de ¿para qué lo simbólico?, habría que decir que lo simbólico tiene las funciones de orientar, comunicar e investigar (Elías, 1994 [1989]: 122) y además está asociado a la función social de integrar a las personas desde un marco común de referencia que permite la expresión de las formas como se percibe y construye la realidad individual y colectivamente. (Elías, 1994 [1989], Elías, 2013 [1984], Rivera, 2005)

Tras una situación límite, el evento doloso llega a adquirir la categoría de un hito que se enarbola traumático, disgregador y desintegrador personal y social, desarticulando los proyectos de futuro a partir de la violencia vivida; y es allí cuando el objeto símbolo se levanta como posibilidad de organización y articulación que da lugar a la continuidad de la existencia más allá de la violencia vivida, aunque en relación con esta. Sin embargo, su carácter integrador se ve aminorado, e inclusive anulado, en contextos donde el objeto no logra ser conocido en virtud de estar dotado de un halo de ininteligibilidad; esto es, estar cargado de figuraciones cuyo contenido no responde a sentidos y significados compartidos, posibles de ser leídos por las diferentes comunidades de interpretación.

Para que cumpla con su función social de articulador e integrador, tanto el lenguaje, como el símbolo, “sólo puede entenderse si se tiene en cuenta tanto a los

emisores de los mensajes como a los receptores [...] Lo que no se puede representar a través de una red de símbolos de un grupo humano específico, no lo conocen sus miembros” (Elías, 1994 [1989]: 103-104). Con lo que la producción simbólica ha de tener en cuenta tanto las intenciones y contextos de quienes producen el mensaje como de quienes se constituyen en su audiencia, toda vez que “para analizar el simbolismo de un objeto o una conducta determinada debemos estudiarlo dentro del contexto sociocultural al que pertenece y no aplicar conclusiones correspondientes a periodos diferentes”. (Rivera, 2005: 32)

En cuanto al objeto símbolo, este refiere a “un algo” (que puede ser persona, cosa o suceso ocurrido) que data de la relación de profunda significación personal con el mundo exterior y que es externo a la persona para quien simboliza. Valga aclarar que la mencionada *externalidad* del objeto símbolo es relativa, por cuanto este está ligado al pensamiento, pues la posibilidad de asociarle características de similitud o disimilitud con otros objetos y realidades a los que representa responde al hecho que “los elementos sensibles se dejan disponer entre sí, según el punto de vista desde el cual se consideren, de muy diversas maneras en círculos de semejanza”. (Cassirer, 1989 [1922]: 17)

Es decir, a la manera de lo que el concepto (nombre) dado a un objeto cuenta de este aquello que le es sin serlo, el algo recrea y crea aquello que llama, que nombra en relación con las formas en que el pensamiento le hacen símil o disímil y por ende, le definen o no como símbolo. (Ibíd.) De esta manera, su contenido de significación, da cuenta de las representaciones que éste es capaz de evocar en la experiencia de quien le carga de sentidos en el contexto de su cotidianidad; por ende, las significaciones de ese algo, y en diversos modos el objeto mismo, son también parte del ser, de quien emite y recibe la representación.

Para el pensamiento, la posibilidad de similitud está íntimamente ligada a la experiencia, la cual ha de ser comprendida en tres dimensiones a saber, individual, colectiva y social. Esto se debe a que “es más fácil sentir y emocionarse con la representación que con la cosa misma. La idea de la cosa es siempre más compleja que la idea de su símbolo: este es más fácilmente representable (...) por eso (...) a él se

refieren de modo más inmediato los sentimientos que la cosa suscita". (Múgica, 2006: 102) La experiencia individual responde a la *interacción* que cada quien tiene con el mundo que le circunda; en esta entra en juego el acervo de conocimiento que el individuo colecciona a lo largo de su vida y está mediada por percepciones propias, tanto por su personalidad como por sus motivaciones e intereses de futuro.

Esa experiencia no es ajena al grupo de personas de interacción cotidiana, en donde desde los diferentes planos se llega a consolidar la experiencia colectiva. En esta última aparecen marcos de referencia de la acción que orientarán al individuo en la relación social y retroalimentarán al mismo tiempo las percepciones personales del mundo, del mismo modo que las acciones personales pueden llegar a tener alguna influencia sobre aquellos con quienes se interactúa. Entonces es justamente en la interacción de la persona con otras personas y con el objeto donde acontece lo simbólico, siendo esta –la *interacción*– otro de los elementos de la producción simbólica.

En este punto, hay que entender que la experiencia colectiva está cargada de las múltiples experiencias personales, pero también del contenido histórico de estas. Es aquí donde entra en escena la experiencia social, como aquella construcción histórica que se hereda de generación en generación y que la sociedad misma está interesada en conservar, modificar e inclusive refutar.

Así, la experiencia de lo simbólico ocurre en un entramado de interacciones entre predecesores, contemporáneos y sucesores –esos últimos como parte de las motivaciones de la finalidad de la acción de los contemporáneos– y entre sus construcciones de mundo; partiendo del principio de intersubjetividad asociada al espacio-tiempo, es decir del hecho de que “existe el mundo de los predecesores, o sea, un mundo de Otros de quienes puedo tener conocimiento, y cuyas acciones pueden influir sobre mi vida, pero sobre los que no puedo actuar de ninguna manera” (Schütz, 1974 [1964]: 34), influencia que se da en momentos y entornos concretos. En la experiencia cotidiana, la relación con los sucesores, por su parte, se consolida desde una mirada de futuro y está constituida por aquellos “Otros de quienes sólo tengo un conocimiento vago e

inadecuado, pero sobre los que puedo ejercer alguna influencia desde mis acciones”. (Ibíd.)

Entre tanto, la relación con los contemporáneos es una referencia tanto a la construcción del “nosotros” y un “ellos” de la experiencia que confluye con la personal –es decir, a la posibilidad de encontrar lugares comunes sobre una misma experiencia, de un yo y un otro que “comparte experiencias conmigo en la continua comunidad de espacio y tiempo” (Ibíd.: 35)– como al precepto de complementariedad que el sentido de la acción de una persona o colectivo puede llegar a encontrar en el de otra(s) personas(s). (Schütz, 1977 [1973]: 96) Verbigracia, en la presentación de un objeto simbólico existe la probabilidad de complementar la intención de mostrar con la intención de observar, de saber lo que el otro quiere “narrar”.

Entonces, mientras que el primer mundo (el de los predecesores) afecta a la persona desde lo que fue, en el segundo y el tercero (el de los contemporáneos y el de los sucesores) se abre la puerta para la mutua afectación desde lo que es y lo que puede ser. Aunque no se da del mismo modo, la afectación de los sucesores hacia quien(es) actúa(n) es menos evidente que su recíproca; de darse, esta afectación se origina desde lo que podría llamarse una ética especulativa, es decir desde la responsabilidad que la persona asume en el hoy con sus sucesores a partir de lo que considera sería lo que querrían se les heredara. Es precisamente en estas formas de relación con los otros que lo simbólico logra poner significados de diversas realidades de un mundo en los otros mundos y de unas subjetividades a otras.

La relación entre antecesores y sucesores se pone en evidencia en el video como producción simbólica. Entre los actores de la memoria que allí se retoman aparecen las nuevas generaciones, protagonistas herederos de la memoria, quienes pueden llegar también a fungir de agentes. En el documental se rememoran los hechos que dan lugar a la masacre de Trujillo a partir del relato de dos víctimas, apoyadas con imágenes de archivo de noticias de la época, una de ellas es una joven, quien era niña en el momento de la violencia y recuerda el tiempo en que su padre fue víctima directa.

El relato heredado se hace evidente en su libreto: «...luego dicen que a raíz de esa marcha empezaron ya a incrementarse los asesinatos selectivos (...) eso es lo que aparece en el informe de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos». Otra escena presenta a una mujer adulta, víctima por el asesinato de su marido, quien le relata lo ocurrido a sus hijas y haciendo uso de sus fotografías rememora a varios de los muertos y su dolor: «...a ella le desaparecieron un hijo, murió de pena moral».

Así mismo, se presentan escenas de niños y niñas portando fotografías de los rostros de sus seres queridos en actos de proclama por la memoria, aunque no expresan palabras en el video, estos menores representan la gestión que a las nuevas generaciones se les asigna en la transmisión de la memoria y la extensión del relato en lo público. La presentación del testimonio de un joven que pierde a su padre y quien sostiene hablarle a sus amigos sobre lo que ocurrió y llevarlos al Parque Monumento para que conozcan, evidencia además que esas nuevas generaciones llegan a ser portadores voluntarios del relato, guardianes por compromiso propio, como una forma de honrar a quienes la violencia les arrancó: «es como hacer un recuento de cómo era él y por lo menos tener aquí una imagen de él para recordarle para siempre».

Imagen 5-1. Escenas de las nuevas generaciones como protagonistas y agentes de la memoria.



Así, “la actividad simbólica pone a la luz la dimensión típicamente humana de la percepción del espacio y el tiempo” (Babolin, 2005: 53); del cómo una persona, colectivo o sociedad ve y expresa su lugar en el mundo y su relación con éste, y del cómo procura dar a conocer a sus contemporáneos dicha percepción y la transmite a las generaciones posteriores, en espera de lograr instalar su producción de sentido en el tiempo socialmente construido. Pues el tiempo es una institución social, propio de lo humano, es una categoría que expresa un tiempo común a un grupo de personas, el tiempo social (Durkheim, 1991 [1912]: 16). Al ser diferente de la duración, que se consolida en un resumen de experiencias individuales (Ibíd.), la construcción social del tiempo da un marco de referencia para la evocación en la producción simbólica.

En ese sentido, en el caso de Trujillo, la escena de la reparación tiene una característica temporal que se da desde un aquí y un ahora, que no solo habla del espacio en sí (donde ocurrieron los hechos o donde se rememoran) sino que también data de un antes y un después de la violencia, y que circunscribe la cotidianidad de las víctimas sobrevivientes.

Imagen 5-2. Escenarios que evocan el antes y el después.



Así, al analizar el documental “Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad”, se nota cómo la puesta en escena retoma el lugar de los hechos como escenario privilegiado: en el video se presentan continuamente imágenes del pueblo como “testimonio” de la violencia, en cuanto escenario de los hechos y evidencia del “aquí fue”, referidos a un antes; también el pueblo aparece como el escenario del “ahora”, un ahora que refiere a una realidad después de los hechos. Así el pueblo se constituye en el

marco físico y relacional usado tanto para exponer situaciones de la vida cotidiana como para enfocar a los actores y agentes de la memoria de la violencia en Trujillo.

Imagen 5-3. El pueblo de Trujillo como escenario.



Al lograr escenificar la relación espacio-tiempo Trujillo se constituye en un referente simbólico tanto para las víctimas y sus demás pobladores como para otras experiencias similares, debido a que permite compartir visiones y expresiones de las personas sobre su lugar en el mundo, su relación con este y su experiencia antes y después de la vejación. Siendo un escenario que abre posibilidades para dotar de algún sentido y significado la experiencia traumática y sus consecuencias. Esto se evidenció cuando se presentó el video a las audiencias, quienes al ver imágenes del pueblo tejieron el lazo con las experiencias (individuales y colectivas) de violencias vividas directamente o conocidas por referencia.

Entonces el pueblo simboliza el conflicto armado en general y la experiencia traumática de las víctimas, logrando traspasar la barrera de lo local, para convertirse en un referente traslocal, pues las imágenes evocan otros escenarios conocidos de múltiples formas por las audiencias. Por ejemplo, en las escenas donde se muestran calles del pueblo y en particular la iglesia, se despiertan referencias en las personas sobre otros pueblos -en ocasiones el propio- en donde también ocurrieron hechos violentos en el marco del conflicto.

De este modo aflora otro elemento de la producción simbólica: la capacidad de *evocación*. Esta consiste en la probabilidad de que ese algo traiga a la experiencia aquello

a lo que busca representar y presente la esencia de lo que simboliza; lo que se da porque la experiencia está siempre mediada por la herencia de una serie de prácticas sociales aprendidas que, en su interacción con el entorno, los individuos, colectivos y sociedades van adoptando para sí. En la medida en que su experiencia de vida les enfrente a tener que resolver situaciones en las que requieran marcos de interpretación y comprensión específicos, acudirán a aquello que consideran de gran valía en virtud de su utilidad, los cuales están cargados de motivos e intereses que refieren al porqué y al para qué de la acción y a los que la persona puede o no prestar atención en las otras personas. (Schütz, 1974 [1964]: 35 y ss.)

Ahora bien, al cargar de sentidos y significados al objeto símbolo, siempre en el marco de su cotidianidad, las personas hacen de dicho objeto una suerte de extensión de sí; de tal forma, el objeto símbolo es también concepto, por cuanto tiene asociados puntos de vista determinantes y expresiones establecidas que acontecen en los sentidos y significados que las personas adjudican a la cosa; al tiempo que es portador de posibles definiciones que le son propias.

Cuando el objeto símbolo es llevado a ser también concepto, se torna susceptible de comprensión para la experiencia sensible, tanto de quien le otorga los significados y significantes iniciales como de quien, por semejanza o diferencia, le apropian para sí, conservando o negando el significado anterior o resignificándole variando sus características iniciales. Pero es de aclarar aquí que este tipo de concepto no está solamente en la lógica científica, la racionalidad y la interpretación. Este concepto se refiere a lógicas y expresiones propias de la experiencia individual y colectiva, a la vez histórica y espontánea.

De tal suerte, el lenguaje en general y el simbólico en particular, tienen una función dual significativa que ha de ser tenida en cuenta por los actores de la reparación simbólica, ya que “une y desune, integra y desintegra” (Elías, 1994 [1989]: 54), pues aquello que pretenda evocarse como reparador puede o no significar y puede o no comprenderse en la significación y sentido con que se emitió. En el contexto de la reparación, la capacidad de evocación del objeto simbólico no es la misma para todas las

personas, pues dependerá de las múltiples experiencias, procesos y acontecimientos que se le asocian al objeto, así como de la posibilidad de este para representar significativamente aquello que busca ser reparado. Pese a la diversidad posible en la evocación, si el objeto es realmente simbólico, comunica, representa, permitiendo significar el mundo subjetivo y colectivo en un intento de organización y reorganización de lo que la situación límite trastocó o generó como nueva situación.

Así, lo simbólico es al mismo tiempo un lenguaje que media la producción de sentido del mundo social que circunda a las personas y un ejercicio de reproducción de dicho sentido. De modo que el *lenguaje* es un elemento de la producción simbólica, se consolida en constructor y es también fruto de la misma; produce sentidos y significados y es producto de estos. La imposibilidad de disociación entre lenguaje y símbolo que parece evidenciarse radica en lo que desde tiempo atrás se sostiene: “los hombres sólo pueden comunicarse por medio de símbolos, por signos comunes, permanentes y exteriores a los estados mentales individuales, que son simplemente sucesivos, por signos de grupos de estados que se toman a continuación como realidades” (Mauss, 1979:277) siendo así como todo hecho social tiene un carácter simbólico. (Ibíd.) Lo simbólico es entonces “algo que cohesiona y que tiene sentido”. (Girón, 2011)

Esta producción se da en una interacción constante entre lo personal y lo social, al punto que se hace cada vez menos fácil diferenciar el conocimiento de uno y otro tipo, siendo lo simbólico, su producción y reproducción, un hecho social que “presupone la existencia no sólo de un agente sino de un grupo de dos o más personas coactuando”. (Elías, 1994 [1989]: 57) La producción simbólica es, entonces, tanto personal como social, ya que la significación que la persona dé al objeto simbólico se inscribe en un lenguaje común a la comunidad de hablantes en la que ha de estar inmerso.

Es así como, por ejemplo, el objeto simbólico llega a representar para el colectivo de víctimas, a partir de la experiencia subjetiva⁷⁸, ahora expresada exteriormente en la figura de dicho objeto, y puede llegar a extender dicha experiencia más allá de la comunidad de sentido inicialmente impactada, produciendo, reproduciendo y siendo producto de la interacción entre personas y objeto símbolo en la construcción de la estructura de significados y sentidos en, y de, la cotidianidad.

He aquí una cualidad indispensable de un objeto susceptible de ser reconocido en el marco de la reparación simbólica: el objeto mismo ha de constituirse en puente entre lo personal y lo compartido, entre la experiencia particular y la experiencia general, con lo que ha de estar cargado de sentidos y significados que permitan la estructuración individual y colectiva del mundo posterior a la ocurrencia de la violencia; sucediendo así el necesario y “natural” “tránsito de lo particular a lo general, el paso de las percepciones y las representaciones particulares al concepto genérico”. (Cassirer, 1989 [1956]: 96)

Lo que es especialmente importante en procesos de estructuración o reestructuración de la vida cotidiana tras situaciones límite, pues es cuando la capacidad de síntesis para asimilar, explicar y representar los cambios abruptos se hace más necesaria. Y es aquí en donde el reino de los símbolos, su significación y su resignificación, se consolida en “medio de orientar y encauzar la conducta” (Ibíd.: 101), a la vez que con el paso del tiempo, los símbolos que se instalan como articuladores

⁷⁸ Sea el momento para aclarar que la experiencia subjetiva no es inaccesible a la comprensión sociológica, pues no data de la imposibilidad de tener vivencias exactamente iguales, del no poder comprender la experiencia del otro; más bien “la cuestión reside en que el significado que doy a las vivencias de otro no puede ser exactamente el mismo que el significado que les da el otro cuando procede a interpretarlas” (Schütz, 1993: 129). En el contexto de lo simbólico, lo subjetivo se entenderá entonces como las interpretaciones de sentido y significado particulares que las personas dan –individual pero también colectivamente- a acontecimientos concretos -para el caso de interés, interpretaciones de lo violento, de la pérdida, del dolor, sus resignificaciones y posibilidades de futuro que son representadas en la vida cotidiana de las víctimas y los demás actores de la reparación simbólica-.

sociales, “se objetivan en el lenguaje ordinario y adquieren vida propia” (Elías, 2013 [1984]: 89). Pues “el símbolo –genio evocado– tiene su propia vida, actúa y se reproduce indefinidamente”. (Mauss, 1979: 281)

Pero esta vida propia responde a un marco de significación discernible, tanto para una persona, y su grupo de interacción cotidiana, como para terceros que puedan llegar a recibir el mensaje que el código simbólico emite, y que no están relacionados continuamente con este. A la vez, dicha vida propia presenta una suerte de fugacidad derivada de la ya mencionada característica del símbolo de ser versátil. Esta fugacidad implica variaciones en la significación y sentido que se otorga a los objetos simbólicos de acuerdo con quienes se lo representen, a su tiempo, a su contexto; del mismo modo que varían las interpretaciones posibles dadas a los espacios en los que estos objetos se instalan.

Igualmente, es en la cotidianidad en donde se enarbolan los objetos que cobran suprema importancia para el ser individual o colectivo, siendo la experiencia la que dota de significado, pues sólo en el día a día el objeto puede representar profundamente, llegando a adquirir la categoría de símbolo. Teniendo en cuenta que tal importancia es susceptible también de variar a lo largo de la experiencia misma, especialmente ante situaciones límite que pueden tener diferentes formas de elaboración a nivel individual, colectivo y social.

En la vida cotidiana, la determinación de un objeto como simbólico está ligada a clasificaciones que se acercan cada vez más a “una ordenación y una articulación de los contenidos de la intuición totalmente distintas de las que imperan en nuestro pensar empírico y abstracto” (Cassirer, 1989 [1922]: 24). Esta relación objeto símbolo-concepto data de la indisociabilidad del lenguaje y lo simbólico. Lo simbólico está ligado al lenguaje con el que se acompaña; al tiempo que el objeto es asociado a un círculo de significaciones posibles mediante el lenguaje con el que se busque representar. Tales representaciones “no proceden de un mundo hecho y derecho del ser ni son meras formaciones de la fantasía (...) [pueden llegar a representar] la totalidad del ser”. (Ibíd., 85)

Así, tanto el individuo como los colectivos se relacionan con los objetos en la medida en que estos se anclan en las figuras, en la capacidad de representar, de evocar algo o a alguien. Y en esa evocación se dibuja también, especialmente en situaciones límite, la posibilidad de plasmar interpretaciones –explicaciones del sinsentido del horror– asignadas a los sucesos que han causado daño y que trastocaron la vida de quienes les sobrevivieron. Es en este sentido que lo simbólico expresa lo ocurrido en un ir y venir entre el pasado que fue, el presente que es, el futuro que será y lo que habría podido ser ante la no ocurrencia de la vejación.

Por otro lado, “las expresiones vitales de la personalidad, individual y colectiva, se suceden, más o menos ligadas, generando un proceso complejo, y tal complejidad deviene del hecho que la producción de sentido se vuelve una reproducción de un sentido nuevo con el paso de la temporalidad” (Babolin, 2005: 200). En consecuencia, no todo lo simbólico permanece en el tiempo, con lo que se enuncia una relación con el tiempo como categoría de la cual la reparación simbólica habrá de dar cuenta, pues la realización de una conducta simbólica es un proceso que requiere de unos condicionantes biológicos, socioculturales, demográficos y medioambientales, cuyo desarrollo ausente o limitado “es condición suficiente para impedir, limitar o alterar la aparición del simbolismo o su pervivencia en las sucesivas generaciones” (Rivera, 2005: 31).

Ahora bien, al permitir estructurar un mundo de significados en torno a un evento funesto e indeseado, externo a la persona y a su cotidianidad, el objeto simbólico llega a cobrar una función social como integrador, constituyéndose en “un marco de referencia que sirve a los miembros de un cierto grupo, y en última instancia a toda la humanidad, para erigir hitos reconocibles, dentro de una serie continua de transformaciones del respectivo grupo de referencia” (Elías, 2013 [1984]: 93).

Por supuesto, esta función social del tiempo, que se apropia aquí también para el objeto simbólico, data de la cotidianidad sin alteraciones, con los cambios propios de lo que Elías llamó el *continuum* devenir, es decir la transformación consecuente del acontecer diario en un proceso de larga duración que logra trascender generaciones

enteras. Sin embargo, es justamente por su función de articulador de la vida social que lo simbólico halla realización como referente aún en situaciones de vejación.

La facticidad de lo simbólico entraña una dualidad profunda: pretende “no ser un mero signo convencional de la cosa sino parte real de ella (...) no sólo representa al todo sino que lo “es” verdaderamente (Cassirer, 1989 [1922]: 83); y al mismo tiempo se enfrenta a su imposibilidad de ser completamente. El objeto simbólico no es aquello que representa, no logra serlo ni lo logrará; es siempre un modo de fijar lo real mismo, de representarlo (Ibíd.). Entonces, lo simbólico, el objeto, la cosa en la que se plasma, es y no es lo real. Lo es en tanto evoca, nombra, llena; pero no lo es, aunque lo pretenda representar cabalmente. La función del símbolo es pues referir y por tanto llegar a hacer visible; pero simultáneamente recubre y en ese sentido dificulta la visión. El símbolo es una representación deformada de la realidad, y por tanto que la traduce de un modo imperfecto, velado (Múgica, 2006: 98).

Entonces, a la usanza de la fotografía, lo simbólico “no es sólo una imagen (...) una interpretación de lo real; también es un vestigio, un rastro directo de lo real, como una huella”⁷⁹ (Sontang, 2005: 216). Y al igual que la imagen pictórica –que “es verdadera en cuanto se asemeja a algo real, [pero] falsa pues no es más que una semejanza” (Ibíd.: 217)– y que la imagen fotográfica –la cual “forma parte y es una extensión de ese tema y un medio poderoso para adquirirlo y ejercer un dominio sobre él” (Ibíd.: 218)– lo simbólico representa, presenta, es no es, simultáneamente. En la presentación de este último entran significaciones y configuraciones de y desde la(s) subjetividad(es) que requieren de atención pues son parte de la base de la presencia y ausencia de lo simbólico en las

⁷⁹ El estudio de Susan Sontang retomado aquí se enfoca no en lo simbólico sino en la fotografía, sin embargo, siendo esta última una de las formas de expresión de la reparación simbólica, viene a lugar resaltar algunos aspectos que la autora ve en este arte al ser y no ser una expresión de lo real, y que guardan similitud con lo simbólico permitiendo su mejor comprensión. Sobre las formas de expresión de lo simbólico se volverá más adelante en el presente capítulo.

construcciones colectivas, las cuales pueden llegar a ser parte del anclaje cultural de las sociedades.

5.3 Presencia y ausencia de lo simbólico

De lo visto hasta aquí, se puede decir que, en cierto sentido, lo simbólico es un esquema, o un conjunto de estos, “forjado para ver articular y compendiar el ser, la realidad de los fenómenos (...) no manifiesta la naturaleza de las cosas sino su propia particularidad”. (Casirrer, 1989 [1922]) Esta particularidad “se vuelve una especie de ficción recomendable, en vista de su utilidad práctica”. (Ibíd.) Es así como lo simbólico entra en escena ante la imposibilidad de comprensión y presentación de la totalidad del ser –o de la cosa o persona que se espera representar– y sin embargo, lo simbólico no es una mera copia de lo real, pues aunque busca dar cuenta de este y visibilizarlo tiene “su regla espontánea de originalidad (...) [siendo así] más que un mero alias de algo que nos fuera dado de antemano”. (Ibíd., 84)

En consecuencia, las formas que toma lo simbólico ya no son imitaciones solamente, aunque en un principio hubiesen podido ser concebidas como tal. Más allá de designar lo real, de ofrecer una imagen, una alegoría explicativa e indicativa, lo simbólico crea y despliega de sí un mundo propio de sentido (Ibíd.); sus expresiones están cargadas de contenido, sentido, significados y verdades que le pertenecen en su peculiaridad. Las representaciones simbólicas “por muy variadas, múltiples y heterogéneas que aparezcan a primera vista, poseen con todo una ley interna, no surgen del arbitrio desbocado de la imaginación, sino que se mueven por vías determinadas del sentimiento y de la conformación por el pensamiento”. (Ibíd.: 89)

Es en este no capricho como se presenta lo simbólico en forma de evocación de un objeto, persona o experiencia. Evocación que representa, más no es exactamente aquello que evoca. Así, la presencia de lo simbólico se manifiesta por lo menos en dos

elementos específicos, a saber: la *percepción* y la *expresión*. El primero se consolida también desde dos talantes por lo menos: las intencionalidades de quien muestra y los códigos de interpretación de quien observa. Por su parte, el segundo, la expresión, resulta del acto de mostrar “artefactos” como construcciones de sentido que datan de algo que es, a la par que no es, ese algo en sentido pleno.

En una relación indisociable, ambas –expresión y percepción– acuden a la configuración y reconfiguración de lo simbólico, siendo también permeadas por este mediante la experiencia del mostrar y el observar; justamente ese acto de mostrar (y por ende el de ver) es el escenario de la confluencia e interacción de ambas. Lo simbólico, la cosa, encarna entonces la experiencia posible de por lo menos dos actores, quien muestra y quien ve. Al mostrar se está “contando” la experiencia, la evocación, en espera de transmitir los sentidos y significados de la experiencia misma, e inclusive la ausencia de estos. Sin embargo no necesariamente las intencionalidades del mostrar se logran, pues ambos actores pueden o no converger en la dación de significados a lo simbólico. Surge así la pregunta de ¿qué media en la configuración, construcción y enunciación de lo simbólico?

Específicamente en el marco de la reparación simbólica, la relación objeto simbólico–espacio-tiempo media la capacidad del primero de evocar hechos violentos, sus significaciones y resignificaciones posibles e implica necesariamente a personas que lo doten de significados y sentidos en un espacio y un tiempo dados, individual o colectivamente, toda vez que la producción de sentido que permite al ser humano la expresión de la propia vida se realiza en ambas dimensiones –espacio y tiempo–. (Babolin, 2005: 200)

De modo que, al estar entramado con el espacio y el tiempo, el objeto simbólico responde también a la función social que estos tienen: erigirse como referentes de significado e interpretación de las nuevas situaciones a partir de las construcciones culturales que las personas usan desde la experiencia propia y heredada, siendo estos tres –el espacio, el tiempo y la experiencia personal o colectiva– “los elementos sobre los que siempre se intentará describir y ubicar la realidad que podamos apreciar a través de

nuestros sentidos, en nuestros intentos de comunicación” (Rivera, 2005: 31), en la búsqueda de resolver las necesidades elementales de sobrevivencia que demarcan también el uso que dan las personas al espacio y al tiempo (Elías, 2013 [1984]: 85). Entonces, lo simbólico está íntimamente imbricado con el lenguaje y la experiencia personal y colectiva, pero también con el espacio y el tiempo⁸⁰, siendo estos cuatro elementos mediadores de y en la producción simbólica.

Desde los aspectos temporales, en tanto construcción cultural, lo simbólico responde a un entramado de relaciones históricamente erigidas que se configuran a partir las percepciones del ayer, el hoy y el mañana, de un “lo que fue” y un “lo que es posteriormente”, desde una referencia a los conceptos de pasado, presente y futuro marcados por un acontecimiento concreto. De este modo, la percepción temporal (así como la del espacio) implica “la dimensión de la vivencia, de la conciencia, de la experiencia o como quiera llamársela” (Elías, 2013 [1984]: 101)⁸¹; esto es, que la experiencia del tiempo no es unívoca y uniforme para todas las personas a lo largo de la historia, pues varía tanto por el momento histórico de la sociedad en la que se desarrollan

⁸⁰ Si bien no se hará un desarrollo profundo de los aspectos espacio y tiempo –tarea que la filosofía ha abordado desde diferentes perspectivas y pensadores- sí es necesario precisar algunos aspectos de los mismos que atraviesan la producción simbólica, al ser estos elementos insoslayables para su abordaje y comprensión. En este capítulo se retomaran aquellos que tienen que ver con el tiempo mientras que en el capítulo VI se estará abordando los aspectos de interés sobre el espacio y su diferencia con el lugar, toda vez que las prácticas y políticas de la memoria se circunscriben, aunque no exclusivamente, en dicha diferencia.

⁸¹ En la teoría eliesiana sobre el tiempo, existen otras cuatro dimensiones que son: la física, la biológica, la social y la personal. El estudio de este autor profundiza en las formas como el concepto del tiempo, y el de espacio pero especialmente del primero, se configura y varía conforme a las formaciones dadas en el “*continuum* en devenir”, es decir en las transformaciones propias del paso de las generaciones, las herencias de una a otra y los cambios que la experiencia particular de la generación sucesora causa desde y sobre los conocimientos aprendidos por las generaciones anteriores. Para profundizar ver ELÍAS, Norbert (2013 [1984]). *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México.

como por las experiencias concretas que demarcan las referencias de organización temporal personal, colectiva y social.

Para el caso de las personas o colectivos que han sido víctimas de vejación, las necesidades elementales están además ligadas a la comprensión del dolor causado y al menester de tener que continuar pese a, y con, la pérdida. Si bien necesidades como alimento, refugio, salud, y demás relacionadas con una vida digna, siguen presentes en quienes han vivido un evento de violación de sus derechos fundamentales, aparecen nuevas necesidades relacionadas con construir y reconstruir la relación con el tiempo y el espacio; pues el daño padecido se consolidó en un punto de inflexión que demarcó el antes y el después de.

Como se muestra en “Trujillo una gota de esperanza en una mar de impunidad”, los diferentes discursos están atravesados por la referencia continua al tiempo, como categoría trascendental desde la que se configura la cotidianidad. En primer lugar, las referencias temporales usadas por los actores y agentes de la reparación evidencian cómo el evento traumático llegó a trastocar sus vidas personales y colectivas, introduciendo una traslape entre el pasado y el presente y llevando a que el último quede circunscrito en el primero, a la vez que puede inclusive opacar el futuro, verbigracia: «me sentaba en la cama y me ponía a llorar, ¡es cierto, es cierto! ¡Y todavía, todavía! [llanto] y la imagen de él». En segundo lugar, se evoca el tiempo de espera de la necesaria y anhelada verdad que se constituye en eje de las prácticas y las políticas de la memoria y cimiento de la reparación: «llevo 18 años esperando la verdad».

Imagen 5-4. Escenas en las que se presenta a una víctima en el antes y el después de los hechos.



En tercer lugar, los libretos recurren al tiempo para mostrar la duración del padecimiento desde la ocurrencia de los hechos: « ¿ustedes qué creen?, en 18 años todavía tienen que existir los huesitos, ¿cierto?». En el mismo sentido se evidencia el tiempo de la ocurrencia, la fecha, como marca de un antes y un después en la vida de las víctimas, lo que se reitera continuamente en el video con el uso de imágenes que presentan un guion que trasiega entre el pasado y el presente.

Al evocar las percepciones que se tienen del hecho particular y del entorno resultante, el objeto simbólico se inscribe en la necesidad de comprensión de lo ocurrido en un momento y un espacio concretos. Así, la evocación se ve atravesada por la expectativa frustrada que emana de “si no hubiera ocurrido”, “si hubiera sido de otra forma” o del interrogante “¿por qué? Se dibuja entonces una relación de lo vivido con un tiempo deseado, imaginado o soñado si se quiere, inscrito en el anhelo de un resultado diferente de lo que fue, con lo que la relación con el pasado y el futuro se entrecruza con una suerte de fantasía que acompaña el presente de múltiples modos.

Los discursos, especialmente los de las víctimas sobrevivientes, también son alimentados por una continua alusión a lo que pudo ser y no fue, en una remembranza de aquellas cosas que habrían sido si la violencia no hubiera causado los estragos padecidos, y evidencian tanto el anhelo de la no ocurrencia del pasado doloso, «hay veces que me despierto y me acuerdo: ¡Ay Señor bendito!, que esto hubiera sido una

pesadilla», como la necesidad de enfrentar lo imperioso de la ausencia (por desaparición o muerte) del familiar, lo que se ve a la hora de relatar la horrenda muerte o desaparición de las víctimas, pues si bien las imágenes no rayan en la estética del horror, las descripciones del testimonio oral sí resultan bastantes descriptivas «encontraron los restos de él todo cortado, con motosierra, las manitos, los piecitos, la nuca...». De este modo, los relatos de lo siniestro son un recurso recurrente, y necesario como denuncia, en la elaboración del documental.

De tal forma, la relación con el tiempo designa la dación de sentido y significado que comporta el objeto símbolo, el cual queda inscrito en un marco de referencia del ahora que resulta de la experiencia de la violencia y que ha marcado las posturas de mundo de quien(es) ha(n) sobrevivido a esta; es decir, el objeto símbolo significa también una marca del tiempo y en el tiempo que dibuja el presente desde el pasado vivido y demarca pautas para el futuro.

En consecuencia, la presencia de lo simbólico –y también su ausencia– se torna particular aún en lo colectivo a la vez que, en la confluencia de la experiencia límite, su representación toma diversas formas. Las formas de lo simbólico están íntimamente relacionadas con el arte, pues es este un medio para la producción simbólica. Así, lo simbólico puede estar plasmado en una escultura o aparecer como una obra teatral, presentarse fluidamente como analogías de lo real poéticamente construidas o congelarse en la imagen fotográfica, por ejemplo. A la expresión de lo simbólico acuden como medio todas las artes: plásticas, escénicas, lingüísticas, sonoras, arquitectónicas, visuales; las de antaño, que trascienden a las generaciones (como la pintura) y las más innovadoras y propias de una generación concreta (como el grafiti).

Como como se ha podido ver en varias de las escenas del documental usadas para ejemplificar hasta acá, el arte fotográfico, por ejemplo, tiene un lugar preponderante en las formas de expresión de lo que se busca evocar del pasado doloso. Las imágenes fotográficas caracterizaban las sociedades “modernas”, pues estas últimas se llegan a definir como tal cuando una de sus actividades principales es la producción y el consumo de imágenes que “ejercen poderes extraordinarios en la determinación de lo que exigimos

a la realidad y son en sí mismas ansiados sustitutos de experiencias de primera mano” (Sontang, 2005: 216). Las imágenes fotográficas “son de hecho capaces de usurpar la realidad porque ante todo una fotografía no es sólo una imagen (...) una interpretación o de lo real, también es un vestigio, un rastro directo de lo real (...) un vestigio material del tema imposible para todo cuadro” (Ibíd.: 218). Es tal vez esta “evidencia” de la realidad que a la fotografía se le adjudica lo que demarca su uso constante e importancia como medio y forma de expresión.

Análogamente, lo simbólico cobra lugar central en las sociedades actuales, máxime cuando se trata de expresar lo que no se puede decir con facilidad –o en ocasiones es imposible nombrarlo– en virtud del daño que causó. Sin embargo, aunque pudiera pensarse que –al no ser la cosa misma– lo simbólico es en cierto modo escaso en relación con lo que evoca, hay que tener en cuenta que puede llegar a ser más que la cosa misma pues se configura y reconfigura en una interrelación continua entre personas, experiencias, intencionalidades, interpretaciones, significados, sentidos, objetos y lenguajes que pueden llegar a trascender a una generación y que al mismo tiempo afianzan la constitución de lo que se representa. Lo simbólico es entonces resultado de la construcción social y construye también los diferentes niveles de las sociedades.

Las formas de expresión de lo simbólico se constituyen así en experiencia de explicación, comprensión o simple asentimiento del suceso, especialmente cuando lo que se quiere denunciar es la ocurrencia del horror y lo que se quiere evocar es lo que con este se ha perdido. Las diferentes expresiones se erigen como articuladoras del pasado y el futuro en tanto herramientas de asimilación, como puente para la sobrevivencia emocional de quienes no murieron con la violencia, al menos no físicamente; pues en la expresión de lo simbólico sobre situaciones límite se hace evidente que sobrevivir a la violencia es una realidad variopinta y multiforme que genera una diferencia marcada entre no haber muerto físicamente y “vivir realmente” luego de los hechos violentos. Como se ha podido notar hasta acá, la relación entre lenguaje-tiempo-espacio-experiencia que atraviesa la interacción entre las personas y el objeto símbolo se construye en y desde la cotidianidad en correspondencia con la estructura de significados y sentidos que resulta y es puente de dicha interacción.

De esta manera, lo simbólico –en tanto resultado de una construcción cultural– responde a un marco moral desde el cual se erige como orientador de acción, significación y resignificación; es decir, que los elementos de la producción simbólica se enmarcan en la relación categórica de aceptación o rechazo. Así, evocar y expresar lo que se considera de tal importancia que amerita procurar su instalación al nivel de representación compartida de orden superior (lo simbólico), entraña la encarnación de lo “bueno” y lo “malo”, de lo que se consiente en virtud de que enarbola lo que desea defenderse y lo que se repudia por constituir una transgresión. Es así como la acción colectiva, y la individual, se mueve en la dicotomía de lo sagrado y lo profano⁸².

De tal suerte que, la noción de lo sagrado “no es más que, en última instancia, una especie de categoría de pensamiento colectivo que fundamenta sus juicios, que impone una clasificación de las cosas separando a unas y uniendo a otras, estableciendo líneas de influencia o límites al aislamiento” (Mauss, 1979: 133). Es decir que lo sagrado define códigos desde los cuales se orienta la acción individual o colectiva hacia lo que se valora en gran manera, a la vez que estipula lo que no se ve con buenos ojos, lo profano.

Al igual que lo simbólico, lo sagrado implica lo individual, pero se valida como sagrado en lo colectivo, pues “la noción de sagrado es una noción social, es decir, producto de la actividad colectiva. De hecho, muchas prescripciones y prohibiciones aparecen como resultado de una especie de acuerdo” (Ibíd.:152), resultado de una

⁸² Si bien esta dicotomía cobra gran importancia en el análisis cultural, a partir del trabajo de la sociología durkheimniana en su estudio sobre las religiones primitivas, uno de los mayores aportes de dicha dicotomía a la comprensión de las representaciones sociales es la posibilidad de extenderlo a nivel secular, en tanto que la estructuración psicológica y social de la vida cultural –al igual que las religiones– funcionan mediante sistemas semióticos, elaboraciones discursivas (Alexander & Guadarrama, 1991: 290), en las que los acuerdos sobre “lo bueno” y “lo malo” (entendido como lo que se acepta socialmente o se rechaza) entran a definir en anclaje de la moral colectiva como factor integrador de las sociedades. La sociología funcionalista, y especialmente la neofuncionalista, retomará estas categorías para comprender cómo las sociedades se articulan en la cotidianidad desde y en referencia a lo que sobresale en virtud a que es la representación de lo que no se está dispuesto a negociar y lo que se busca proteger.

solidaridad basada en la estimación valorativa de carácter social que expone la importancia moral dada a un objeto, una persona, una acción, etc.

Lo sagrado, entonces, está ligado “a cosas que tienen una posición perfectamente definida en la sociedad, hasta el punto de que, con frecuencia, se consideran fuera del dominio de uso común” (Mauss, 1979: 131) y “debe estar totalmente separado del mundo cotidiano” (Alexander & Guadarrama, 1991: 299). Esta diferenciación de lo que es común y lo que está en el plano extraordinario de la sacralidad, reposa sobre el hecho de que “lo sagrado proporciona una imagen del bien con la cual los actores sociales buscan comunidad y a la cual luchan por proteger, [mientras que] lo profano define una imagen del mal de la cual los seres humanos deben salvarse” (Ibíd.: 298), salvación que se garantiza en la medida que lo sagrado (y para el caso lo simbólico) esté totalmente separado del mundo cotidiano.

Ahora bien, al erigir un mundo de lo sagrado, las sociedades establecen, al igual que en la religión, la existencia de una “casta” legitimada para tener acceso a dicho mundo, personas con conocimientos y habilidades específicas –también de carácter extraordinario–, afines con el perfil sagrado, de modo que sean ellas y no otras quienes entren a garantizar la prolongación de la sacralidad.

Similarmente ocurre con lo simbólico, por cuanto es en aquellas personas que tienen la capacidad de emitir el mensaje en quienes recae la posibilidad de transferir las representaciones que se buscan mediante el objeto símbolo a quienes fungen en calidad de receptores, ya que tener acceso a los poderes de lo sagrado –como a lo simbólico– “se vuelve un problema en sí mismo. Los sacerdotes surgen como intermediarios entre lo laico y lo divino” (Ibíd., 301), entre lo que se quiere expresar simbólicamente y que es de dominio de la comunidad de producción de la representación y los que en su vida cotidiana no tienen acceso a tales representaciones.

Así por ejemplo, en el caso de Trujillo, como se muestra en el documental, la sacralidad del sacerdote católico asesinado en la masacre, es retomada también simbólicamente tanto para la tortura como para la reivindicación: en el video una víctima

da testimonio de cómo lo decapitaron, le cortaron las manos, los pies y lo castraron, cada una de estas torturas tienen una intencionalidad simbólica del horror como estrategia de imposición e intimidación, lo que se resalta en el video con efectos visuales y sonoros. Del lado de la reivindicación el material presenta escenas sobre una obra de arte evocatoria del martirio al que el sacerdote fue sometido y en la que se evidencia la relación que la comunidad hace con el referente simbólico más fuerte del cristianismo católico: Jesús crucificado.

Entonces, Tiberio Fernández, como cabeza de la iglesia de Trujillo, fue decapitado, “como quien dice que se prohíbe pensar” (Trigos, 2011); le fueron cortadas sus manos “con las que abrazaba a su pueblo” (Ibíd.); le cercenaron sus pies “con los que llevaba la esperanza y caminaba las veredas” (Ibíd.); “le castraron como símbolo de humillación a su intimidad” (Ibíd.). El cuadro además muestra su costado ensangrentado por los siete tiros con los que fue impactado –como relata la testigo en el video–, en una evocación al Jesús a quien una lanza le atravesó el costado. Esta representación elogia aún más la sacralidad de la vida y el repudio a la muerte violenta encarnada en “el padre Tiberio”, como lo evocan las víctimas.

Imagen 5-5. Escenas en la que se enfoca la obra de arte evocatoria de la tortura de Tiberio Fernández, párroco del pueblo.



Por otro lado, es importante enfatizar en que, en sociedades complejas –en las que la sociedad civil actúa desde “el papel significativo que juega la solidaridad social en

la sociedad democrática” (Alexander, 1994: 75)– “es el ‹nosotros› [...] el sentimiento de conexión hacia ‹cada miembro› de la comunidad, lo que trasciende los compromisos particulares, las lealtades estrechas y los intereses sectarios” (Ibíd.), siendo así que las definiciones sobre lo sacro y lo profano se basan en la solidaridad, en el encuentro de ideales y valores como lugares comunes entre individuos que pueden “ser percibidos por sí mismos como responsables de sus ‹ derechos naturales›” (Ibíd.); a diferencia de lo sagrado y lo profano de las religiones, en donde la separación responde más a la tradición y a la imposición autoritaria de los sacerdotes. Lo sagrado en términos seculares, responde a “los más altos valores generalizados como los derechos y la humanidad” (Ibíd.: 80).

Lo sagrado da cuenta entonces de los universalismos morales desde los cuales se orienta la acción cotidiana –individual o colectivamente, y se consolidan en derroteros de inclusión y exclusión en ese mundo cotidiano del “nosotros”. Evidentemente, la inclusión de unos –quienes se acogen a lo sagrado– y la exclusión de otros –quienes representan lo profano– habla de una fragmentación inherente a este marco de referencia universal que ha de ser abordada con los matices propios de la cotidianidad de las comunidades de sentido y significación que encauzan sus acciones sobre bases universales de lo moral. Lejos del plano de la abstracción, tales universalismos apelan a lenguajes concretos, “a las imágenes, a las metáforas, a los mitos, los códigos, enraizando estas categorías simbólicas a los mundos de la vida cotidiana en los cuales viven los ciudadanos” (Ibíd.), y es allí en donde lo simbólico toma forma.

Estos universalismos no se constituyen como absolutos inamovibles de la moral de una sociedad, en primera instancia porque los valores –lo sagrado– como se ha dicho ya son cambiantes, se modifican conforme a los discursos de lo que se acepta o rechaza en cada generación, y, en segundo lugar, porque la moral no es un continuo homogéneo que cubre a todos sus actores. Es posible encontrar que, fruto de la fragmentación propia de la dinámica inclusión-exclusión se tengan moralidades cohabitando en la esfera pública, unas veces en disputa otras veces convergiendo.

Con lo que lo simbólico se inscribe en un plano moral complejo y dinámico, en el que se imbrican tanto visiones locales, regionales, nacionales e internacionales –y en ocasiones universales, como al hacer uso del discurso de derechos humanos y derecho internacional humanitario– como perspectivas de mundo particulares –propias de las comunidades de víctimas, por ejemplo– y otras más generales –como el anhelo de la paz en Colombia luego de más de una década de conflicto.

La relación entre lo simbólico y lo moral se anuncia ineludible en la producción simbólica, por cuanto la moral –en tanto hecho social– es un constructo simbólico a la vez que construye lo simbólico. Dicha relación expone la forma como las sociedades alcanzan conciencia de sí mismas, se reconocen, integran y diferencian entre sí y se auto-reconocen aun cuando el colectivo no se encuentre congregado, pues al establecer una cosa como emblema de un colectivo la moral del grupo de personas se perpetúa más allá de ellas mismas, las representa (Durkheim, 1991 [1912]: 334 y ss.) De esta forma, el símbolo “no tiene como fin representar y recordar un objeto determinado [o una persona o hecho social], sino testimoniar que un cierto número de individuos participan de una misma vida moral” (Ibíd.: 336), es la representación de la moral colectiva y resultante de la misma.

En el marco de lo sagrado y lo profano, lo simbólico puede estar acompañado de una serie de acciones que no significan nada, como artilugios más orientados a la recreación o el entretenimiento, son formas estéticas que entrañan las prácticas simbólicas –a la manera de cultos que necesariamente se adornan bajo la premisa de que “el arte no es simplemente un ornamento exterior con el que se adornaría el culto para disimular lo que puede tener de demasiado austero y demasiado rudo: sino que, en sí mismo, el culto tiene algo estético” (Ibíd.: 547)– y que generan un cierto descanso que facilita la comprensión de lo que se busca representar.

Así se hace necesario que, al indagar sobre las formas de lo simbólico, se procure la diferenciación entre lo que realmente tiene códigos de representación compartida, sentidos y significados, y lo que entra a servir de “utilería” para reforzar el discurso de lo sagrado y lo profano que la producción simbólica contiene y que la contiene a ella misma.

Y es también una certeza que lo sagrado no es perenne. Justamente por ser susceptible de mutar puede llegar a experimentar un desgaste en su capacidad de representar lo moral en virtud del espacio y tiempo en el que se erige, dando lugar a nuevas representaciones que se contraponen a las primeras, o en ocasiones las complementan. La complementariedad y la sustitución son aspectos que entran a formar parte de las representaciones de lo simbólico, así como de la moral que las permea.

De otra parte, hay dos aspectos sustanciales de la cotidianidad moral y que, por ende son parte también de los mundos sagrado y profano así como de la relación de estos con la producción simbólica. La moral colectiva, y sus representaciones, está cargada de realidades y fantasías, de hechos sociales y mitos que “traducen alguna necesidad humana, algún aspecto de la vida individual o social” (Durkheim, 1991 [1912]: 4). Así, lo simbólico esconde y devela verdades y ficciones sobre la cosa que se representa.

Pero las ficciones/fantasías no han de entenderse como meros engaños, pues ellas mismas entrañan algo de verdad, la verdad de la experiencia subjetiva⁸³, de la vivencia que no puede en modo alguno homogenizarse con otras experiencias, y al mismo tiempo data de las verdades de lo ocurrido evidenciadas en las experiencias compartidas. Realidad y ficción, o si se quiere verdad y error o evidencia y fantasía, es una dicotomía ingénita de la producción simbólica, hay que saber entonces alcanzar la realidad que el símbolo representa y que le da su significación verdadera (Ibíd.: 4).

⁸³ Acudiendo a la fenomenología de Schütz, hay que recordar que se usa el término "experiencia" "no en el estrecho sentido empirista de estas palabras, sino en el sentido fenomenológico. La fenomenología concede a la fantasía un papel en la constitución de la configuración de experiencia del yo en el Aquí, Ahora y Así, además del que desempeña el encuentro con objetos externos" (Schütz, 1993: 108-109).

Más que una verdad o un engaño, la producción simbólica connota una distancia o cercanía entre la fantasía y la realidad, una congruencia entre una y otra. De facto, “el equilibrio entre contenido de sentimiento o fantasía y congruencia con la realidad de un símbolo puede variar” (Elías, 1994 [1989]: 102), especialmente porque la capacidad que tienen los humanos de elaborar fantasías como respuesta a interrogantes que se plantean por sí solos no tiene menos valor de supervivencia que su capacidad para descubrir lo que solía llamarse la verdad. (Ibíd.: 127).

Con lo que, al abordar la relación realidad-fantasía, resulta más pertinente tomar “la dirección de mayor congruencia con la realidad o de menor contenido de fantasía de los símbolos a diversos niveles” (Ibíd.: 171). Dicha congruencia permite entender qué tanto coinciden el objeto símbolo y el conocimiento que se tiene de este en tanto medio de orientación o transportador de un mensaje de un individuo a otro (Ibíd.: 173).

Ya que lo simbólico se relaciona íntimamente con la “capacidad humana enormemente ampliada para evocar (...) objetos o hechos que no están presentes cuando se produce la evocación (...) pueden evocar esa imagen independientemente de si el tema de comunicación representado por ella sucede o no aquí y ahora” (Ibíd.: 102), la fantasía que acompaña a lo simbólico se consolida en un medio para conocer el mundo y llenar “los huecos de su conocimiento congruente con la realidad” (Elías, 123); de modo que ante la ausencia de conocimiento “el conocimiento de la fantasía, la magia y el mito, [tiene también] (...) un elevado valor de supervivencia” (125). Dicho valor de supervivencia de la capacidad humana de elaborar fantasías está en el mismo rango valorativo que la capacidad para descubrir la verdad (Ibíd. 127), pues al llenar los vacíos de conocimiento realista, la fantasía protege del horror de tener que saber cuánto no se sabe (Ibíd.: 200).

Así, la verdad -frecuentemente ligada a la racionalidad- y la fantasía -más puesta por la tradición del lado de lo irracional- se complementan en el ejercicio cotidiano de comprensión del mundo, así como en su representación simbólica. “De hecho, la fantasía es la hermana gemela de la razón. Ambas son ramas específicamente humanas del mismo tronco. El tronco es la capacidad que tienen los humanos de formar pautas

sonoras que representan simbólicamente para todos los miembros de un grupo lingüístico el mismo objeto de comunicación” (Ibíd.: 127). Como “las fantasías pueden ser hitos indicadores. La investigación de los hechos indica que hay muchas mezclas y grados de racionalidad e irracionalidad, de congruencia con la realidad y contenido fantástico en los símbolos” (Ibíd.: 128), con lo que realidad y fantasía no pueden ser vistas como polos en tensión sino como nodos que se interconectan en la intención humana de dotar de sentido y significado al mundo que se busca simbolizar.

De otro lado, entre más tiempo logre mantenerse la producción simbólica en el espacio-tiempo de una comunidad de significación, tiene más posibilidad de obtener una menor carga de fantasía y acercarse más a la realidad; pues “es raro que una representación simbólica nueva sea en su primera concepción un éxito absoluto, plenamente congruente con la realidad” (Ibíd.) y puede ser que al ponerla a prueba se la derribe, o se confirme o rechace parcialmente (Ibíd.)

En suma, tanto lo simbólico, como lo sagrado y la moral, no son absolutos categóricos que oscilen entre verdad y mentira, pues el contenido simbólico es variable intra e intergeneracionalmente, no porque unos sean portadores de la verdad y otros no sino porque “los hechos demuestran que los fallos del conocimiento pueden corregirse a lo largo de las generaciones. (...) Si en un período determinado elementos de un lenguaje deforman la realidad, y no hay duda de que pueden hacerlo, el defecto puede enmendarse (Ibíd.: 155). La gran variabilidad de lo simbólico “permite que grupos enteros de símbolos cambien a lo largo del tiempo pasando de menor a mayor congruencia con la realidad o también de menor a mayor contenido fantástico” (Ibíd.: 177), lo que se entrama con el conocimiento que se logra del mundo circundante.

Ahora bien, la expresión y percepción de lo simbólico se consolidan en acciones, en prácticas de enunciación y evocación que conectan el objeto símbolo con lo que representa. Abundante en la mezcla entre fantasía y realidad, la producción simbólica contiene motivos por los cuales los actores erigen una u otra representación: estos motivos son el motivo-porque y el motivo-para de la acción. El motivo-porque está referido a una acción de facto, “es siempre una explicación posterior al hecho” (Schütz, 1993:

122); mientras que el motivo-para de una acción alude a la intencionalidad de una acción que puede o no haberse realizado. En su posibilidad de no realización, el motivo-para llega a estar cargado de visos de fantasía, expectativas de los actores sobre lo que pudiera –o habría podido– o no ocurrir, al referirse a un futuro perfecto, a un proyecto; pues el motivo-para “es el acto proyectado en el tiempo (...) y en función del cual la acción recibe su orientación” (Ibíd.: 117); entendiendo que todo proyecto de la acción es a la vez una fantasía de la acción, por cuanto no se conoce con certeza el resultado de la misma, solo se proyecta (Ibíd.: 89).

En tanto que el actor puede conocer sus motivos-para, aunque no siempre, es menos frecuente que conozca los motivos-porque de su acción, pues estos se enuncian solo en la reflexión de lo ya ocurrido, en un ejercicio retrospectivo independiente de la acción misma y desligado de ella (Ibíd. 159). En situaciones límite, donde la experiencia traumática suele estar marcada por la imposibilidad inmediata de explicación, la fantasía entra a ser una herramienta emocional de sobrevivencia que permite dotar de sentido el sin sentido de lo violento. De tal suerte que, lo simbólico, lo que evoca el pasado doloso, aparece entremezclado, en un cruce continuo entre la fantasía y la realidad, de hilos de interpretación subjetiva y compartida desde los que se teje la acción individual y colectiva.

La comprensión de los motivos porque y para de la acción habla de actores que, a la manera del teatro, son observados y pueden también llegar a estar en la posición de espectadores que interactúan en un mismo tiempo y espacio o mediante la observación que el espectador hace de las acciones pasadas del otro a quien observa. Dicha comprensión también es traspasada por la cercanía o distancia entre realidad y fantasía, puesto que el observar a otro refiere a un ejercicio de interpretación de los motivos porque y para, y cambia dependiendo de si la acción es observada directamente o se aborda reflexivamente, como acto cumplido (Ibíd.: 144).

La interpretación de la acción del otro, de sus motivos, pone en evidencia la existencia de un “nosotros” a partir de la posibilidad de ver la experiencia del otro desde la propia experiencia, pero también, y más aún, refiere a la posibilidad de vivenciar a un congénere humano (Ibíd.: 144); es decir, anuncia algo de empatía pero también la

presencia de la diferencia. Así, si lo que se observa es el acto completado de la otra persona, sabemos con certeza que la vivencia que la otra persona tiene de su propia acción es en principio diferente de nuestra propia representación imaginada de lo que haríamos en la misma situación (...) proyectamos imaginativamente el motivo-para de la otra persona como si fuera nuestro, y luego utilizamos la realización fantaseada de tal acción como un esquema que nos permite interpretar sus vivencias. (Ibíd.)

Cuando se observa la vivencia del otro en el tiempo en que ocurre, la situación del observador es diferente, pues tiene que seguir paso a paso la acción del actuante, obteniendo información que permita interpretar sus motivos sin necesidad de acudir a la propia experiencia como esquema de interpretación (Ibíd.), puesto que “la auténtica simultaneidad es más frecuente, aunque constituye un caso especial del proceso. Está vinculada con el mundo de la realidad social directamente vivenciada y presupone que el intérprete es testigo de la creación real del producto” (Ibíd.: 163), para el caso, del producto simbólico

5.4 Sobre el lazo entre reparación y producción simbólica

Ya habiendo abordado los aspectos de la reparación y las formas en que se produce lo simbólico resulta pertinente realizar algunas precisiones sobre la especificidad de la reparación simbólica. Como se mostró en el capítulo anterior, los procesos de reparación están cargados de productos simbólicos que buscan restituir, en lo posible, a quienes padecieron situaciones que les dañaron y por las cuales tienen derecho a ser reconocidos como víctimas y como sobrevivientes; pero ¿cuál es el lazo entre reparación y producción simbólica que hace que una medida de reparación sea entendida específicamente como simbólica? Dar respuesta a este interrogante obliga a retomar algunos aspectos tratados hasta aquí.

Hay que recordar que las medidas de reparación tienen unas funciones concretas tanto para las víctimas como para la sociedad, es justamente en la relación entre esas medidas y los componentes de producción simbólica en donde la reparación se torna específicamente simbólica. Es decir, cuando un proceso de reparación está cargado de cosas, personas o sucesos que se constituyen en medios de expresión de las vivencias, realidades, experiencias y expectativas de las víctimas, es portador de una estructura de significados y sentidos que puede llegar a instalarse en la cotidianidad personal, colectiva, social y cultural, evocando el horror vivido por personas y colectivos, de modo que aquello que evoca empieza a ser parte de construcciones de sentidos y significados más amplios, con una mayor posibilidad de mantenerse en el tiempo.

Pero para que una producción tendiente a la reparación sea simbólica requiere entonces de lenguajes que daten del tiempo y del espacio de los hechos y de las víctimas, y que tengan la capacidad de transmitir y recordar su experiencia, de modo que el mensaje que emiten de lugar a que las audiencias receptoras perciban lo que las víctimas quisieran transmitir. Es decir, para que la reparación sea simbólica hay que entender que lo simbólico tiene que ver con “lo que para la persona tiene significado y ese significado tiene que ser reparador, para que lo simbólico no sea un fin en sí mismo sino un medio para que la persona sienta que ha sido reconocida en el daño que sufrió, desde la perspectiva moral, con el componente cultural que eso implica” (Girón, 2011⁸⁴).

En consecuencia, en la reparación, una producción no podrá ser simbólica si no entraña detonantes de evocación que expresen a las víctimas, que les permita sentirse identificadas en su singularidad (Ibíd.); y una producción simbólica no podrá ser reparadora si no se constituye en un depositario de elaboraciones posibles de duelo para las víctimas y sus familiares, si no se constituye en un marco social para la experiencia

⁸⁴ Entrevista a Claudia Girón, Psicóloga y Magister en Derechos Humanos, defensora de derechos Humanos, realizada en Bogotá, 2011.

personal y colectiva, si no potencia la posibilidad de reintegración del doliente al cuerpo social, del cual ha quedado excluido en virtud al dolor mismo y a diversas formas de mistificación del daño padecido.

En un escenario de reparación, la escena que se presente debe contribuir al derecho a la verdad mientras que reconoce y conmemora las fechas nefastas; pues en estas conmemoraciones las víctimas, sus familiares y la comunidad afectada hallan la posibilidad de extender su relato y encontrar anclaje de solidaridad en un marco social ampliado, fuera de los límites del dolor propio, a partir de objetos, personas y sucesos que les representan; es decir, en la medida en que el relato de las víctimas llegue a más audiencias se espera un potencial resarcimiento para quienes han vivido la violencia, en virtud a que los lenguajes de la producción simbólica abren espacio para denunciar a los perpetradores y se constituyen en una crítica a los hechos mismos y a quienes los ejercieron o avalaron de diversas maneras.

En el documental también se hace uso de efectos visuales y de sonido que buscan enfatizar en los impactos del daño consecuente de la violencia vivida, para lo que se utilizan, entre otros, referentes míticos del pueblo (como la Iglesia que aparece varias veces –algunas como fondo de la escena, otras en el centro de la misma–) que ponen los relatos de lo siniestro más cerca de ser irrefutables. Entre las audiencias se evidenciaron múltiples momentos en los que afloraban, manifestaciones de rechazo a la continuidad del conflicto enunciándose así un deseo de que estos relatos fuesen realmente parte del pasado:

Yo vivo acá⁸⁵, viví el conflicto, no porque me mataran a alguien cercano sino porque al lado de la casa donde viví, en el pueblo donde crecí, uno escuchaba como

⁸⁵ Esta referencia de lugar data de una ciudad intermedia del oriente colombiano en la que reside la mujer llamada con el seudónimo Dana.

sacaban a las personas... nadie decía nada, qué podían hacer los adultos, yo era una niña de por ahí unos ocho o nueve años... pero pese a eso, cuando uno ve esto, sigue sin poder creer que esto pase, que siga pasando (Persona de grupo, 2015a).

Así, la contextualización del relato de la violencia en la imagen de lugares físicos existentes, que además tienen características de referentes compartidos por las audiencias, acompañado de los mencionados efectos, introduce la innegabilidad del horror en los discursos de lo ocurrido y pone en disputa las diversas memorias que entran a darle sentido al pasado. Verbigracia, frente a la escena del pueblo que es cubierto por una nube gris al tiempo que se escuchan truenos –como anunciando el miedo que llegaría con la violencia sobre sus pobladores– fue frecuente encontrar personas entre las diferentes audiencias que expresaban gestos de estremecimiento⁸⁶. Así, el contexto es también parte de ese escenario que se pone como tablas para la interpretación de la reparación simbólica.

⁸⁶ A raíz de la primera ocasión de evidencia de gesto frente a la escena en los siguientes grupos se realizó una observación a los rostros y expresiones corporales de las personas en ese momento, solo se evidenciaron tres casos: en el primer grupo en que se identificó esta situación frente a la escena en mención (min. 3:46 del capítulo 2) una mujer pasa su mano por el rostro, suspira y pasa saliva; en el segundo grupo un hombre no logra contener sus lágrimas (él también había sido víctima del conflicto en una región del norte colombiano); en el tercer grupo se identificó a un hombre que pasaba saliva y expresó en voz baja “que dolor”; si bien no se puede inferir que es justamente esa escena la que causó dichas expresiones, pues ya venía un relato de dolor en el que se exponía la tortura a Tiberio Fernández, la reacción –al menos para estos casos- se presenta ante el efecto visual y de sonido.

Imagen 5-6. Escenas con efectos visuales y de sonido.



Entonces, al contextualizar el relato de la violencia en el pueblo como escenario y al hacer uso de los efectos visuales y sonoros mencionados, el video logra extender el relato de las víctimas reafirmando la ocurrencia de los hechos y transmitiendo el sentimiento de dolor y angustia que la violencia trajo para las personas de Trujillo. Con ello en tanto recurso de reparación simbólica este material es un marco social para la experiencia individual o familiar de las víctimas, contribuye al derecho a la verdad e insta a la sociedad a reconocer la existencia de víctimas por la masacre de Trujillo.

Adicionalmente, una medida de reparación es simbólica en tanto que tenga la facultad de enunciar las demandas de resarcimiento de las víctimas, no sólo como un derecho suyo, sino también como un deber de una sociedad en la que se han profanado las máximas de convivencia, al permitir que la violencia sea un medio continuo para el logro de fines que benefician a unos y subordinan a otros, violando así lo que ella misma –la sociedad– ha definido como valores generalizados de gran valía. Si la medida de reparación logra difundir esa esencia de la vida de las víctimas que ha sido menguada –y hasta eliminada–, si logra representar lo sagrado de lo humano y las profanaciones que la perpetración violenta ha causado, la reparación entra a ser simbólica pues logra acercar tanto a la sociedad como a las víctimas entorno a un conjunto de categorías que simbolizan la vida y abre posibilidades para la superación simbólica del impacto lacerante y connota la esperanza de un futuro en el que las violaciones no se repitan.

Cuando una medida de reparación es simbólica entrafia elementos de una producción que expresa y evoca además el pasado con miras a un aprendizaje social, a una construcción de memoria colectiva por cuanto facilita el erigir lugares de memoria que promueven la defensa de los derechos humanos y se posiciona como un espacio social simbólico, que busca heredar a las nuevas generaciones las lecciones del permitir a la violencia instalarse en el núcleo de las relaciones sociales, con lo que el reconocimiento social de las víctimas se consolida en el eje articulador del potencial de un futuro incluyente.

Por ejemplo, el documental analizado, “Trujillo, una gota de esperanza en un mar de impunidad”, también presenta otros escenarios, ligados a la reparación simbólica como tal. Cuenta con varias escenas que se desenvuelven en el Parque Monumento – construido como parte de las medidas de satisfacción, que en el año de 1994 la Corte Interamericana de Derechos Humanos recomendó al Estado colombiano en su fallo–. El Parque y la Galería de la memoria que está allí se erigen como lugares de la memoria⁸⁷ de gran valía al ser estos albaceas de los sentidos y significados que les han sido asignados por los actores, agentes y audiencias de la reparación simbólica. Su uso, también reiterativo en el video, es una evocación continua de la importancia de la memoria del pasado reciente, así como de la sacralidad que estos escenarios ostentan y desde la cual se busca legitimar el material como proceso de reparación simbólica.

Estos lugares de memoria son antecedentes y consecuentes de la interacción de las víctimas de Trujillo en torno a la experiencia traumática. Antecedentes por cuanto son fruto de relaciones de experiencia compartida entre las víctimas en virtud a la necesidad

⁸⁷ Como se verá en el capítulo ¿Para qué reparar? Memorias como libreto para la expresión de la otredad, hay una diferencia entre espacio y lugares “de” y “para” la memoria. El “de” refiere a la vinculación de significación y sentido que caracterizan los lugares y los espacios, y están más asociados a la permanencia de la memoria, mientras que el “para” está más relacionado con la transitoriedad, con el prestarse para la memoria.

de tener espacios y medios de expresión y elaboración de duelo que permitan dotar de significado el horror de la situación límite. Consecuentes, por cuanto entrañan experiencias cotidianas que hacen que las víctimas generen identidad, arraigo y tradición, consolidándose en una experiencia compartida entre ellas.

Sin embargo dicha interacción es posible reconocerla si se tiene conocimiento de las dinámicas y relaciones de las víctimas con el Parque, pero no es evidente en el video, pasando desapercibida para las audiencias. De este modo, el Parque y la Galería que aparecen en algunas escenas quedan como un elemento más de utilería en el marco del video pero no se logra llevar a la audiencia el sentido profundo que estos tienen como escenario para sus albaceas: las víctimas.



Imagen 5-7. Lugares de la memoria como escenario: El Parque Monumento (izq.) y la Galería de la Memoria (der.)

Lo que es consecuente con una realidad colombiana, pues

...en este país (...) el símbolo se convierte en un gesto vacío, o en un objeto vacío, o en una expresión vacía de contenido, porque aquí como que nosotros no hacemos procesos sino que pensamos ya en resultados y en efectos. Somos un país como muy dado a la catarsis emocional y al abrazo fácil, y a pasar la página de la historia sin haber leído, en toda su complejidad, lo que tiene esa otredad que decir frente a una visión que es homogenizadora de la diferencia (Girón, 2011)

5.5 De la percepción de la otredad mediante el documental como recurso de reparación simbólica.

La producción simbólica es entonces el resultado de un entramado de elementos que se interconectan y que datan de la interacción cotidiana entre personas. Un entramado que expone relaciones entre el “yo” y el “otro”, en donde abordar y comprender la Otredad, las formas en que esta se expresa y es o no reconocida, emana como necesidad.

Uno de los aspectos que más queda en las audiencias es la imposibilidad de negar los hechos de violencia de los que fueron víctimas las personas en Trujillo. El “esto sí pasó, no se puede negar”, es directamente proporcional al uso de imágenes de noticias de la época y al hecho de que “los medios de comunicación juegan un papel importante en lo que uno sabe de lo que pasa, también pueden ocultar mucho”, y “por las noticias que se muestran quienes quieren negar lo que pasa en Colombia, no pueden hacerlo”. También hubo quienes valoraron el material como un aporte a las víctimas que se extendía a otras personas, a la audiencia misma, por cuanto “pese a que uno es estudiante de sociología, uno lee y conoce del conflicto, lo estudia, se olvida de las víctimas, de ver el conflicto desde lo que viven las otras personas y no sólo desde el análisis de los actores armados”.

Imagen 5-8. Imágenes de archivo usadas en el video que fueron especialmente recordadas por las audiencias.



Aunque no se puede desconocer que los medios de comunicación pueden entrar a la escena como gestores de las memorias y son una plataforma importante para posicionar una u otra visión sobre lo ocurrido, estos también son audiencias de las actuaciones de los gestores y actores (protagónicos o antagónicos) de la construcción y reconstrucción del pasado. Resulta interesante el que las imágenes de archivo televisivo usadas en el video sean todas de medios de comunicación locales, lo que permite explicar –al menos en parte- el por qué “yo no recuerdo nada de eso en la época en que ocurrió, no recuerdo noticias de eso”.

En este sentido, las personas que estuvieron en calidad de audiencias ven que recursos como el documental sí se constituyen en elementos de reparación (93% así lo piensan), por cuanto las víctimas “tienen poco acceso a los medios y a la información”, con lo que el documental es un material importante que ayuda “al reconocimiento de los hechos para la no repetición”, “a la divulgación de la verdad”, “anima a dar a conocer los hechos, no callar” y “permite el duelo de las personas y familiares de víctimas” al poder “compartir el dolor y aliviarlo momentáneamente”.

Entre las escenas que más quedan en las audiencias están las relacionadas con el llanto, especialmente aquellas en las que quienes sufren son mujeres de avanzada edad. Estas imágenes parecen cautivar la atención de las audiencias porque “en esos rostros se ve más el sufrimiento” y es menos comprensible que esas mujeres tengan “que sufrir siendo personas inocentes”, porque son “madres que lloran”. Así, al parecer no es la condición de mujer en sí la que media en el impacto causado, sino que estas imágenes evidencian una situación de indefensión ligada al dolor de la maternidad truncada por la violencia y a la edad de quien da testimonio: “yo convivo la vejez, para mí y para los otros, como una etapa de la vida de la felicidad; lo viejos ya han hecho todo lo que han tenido que hacer, no es justo que sufran así”. Entonces, la empatía no sólo se genera por el llanto, sino también por la expresión de la vulnerabilidad que este entraña.

En tres de los grupos estos relatos de dolor, de las madres que lloran a sus hijos, generaron tal empatía que algunos de los participantes también lloraron y otros expresaron el dolor que les era transmitido con gestualidades como pasar saliva, suspirar

profundamente, exclamar “¡Dios mío!” o salirse “porque eso le toca a uno mucho el alma, porque acá también se ha vivido”. De esta manera, se hace evidente que la propia historia de vida de quien ve el video, así como los demás aspectos que constituyen su subjetividad, median en la percepción de los discursos que los recursos de reparación simbólica buscan posicionar y que no siempre es posible ver y asimilar con tranquilidad el dolor del otro.

Imagen 5-9. Dos de las escenas que más impactaron a las audiencias.



Pese a las múltiples manifestaciones de empatía frente a quien expresa su padecimiento, hay que decir que entre las 134 personas que vieron el video hubo quienes no manifestaron nada frente al mismo (ni gestual, ni oralmente), y se pudo identificar un 14% de la audiencia que orientó su atención a otras actividades como leer, chatear o hablar por teléfono. Aunque no se puede inferir al respecto, estas situaciones permiten recordar que no todos los receptores de los recursos de reparación simbólica van a tener el mismo interés y disponibilidad ante la rememoración del pasado violento y la denuncia de sus consecuencias.

Así como hubo escenas que generaron empatía hubo otras que dieron lugar a marcadas reacciones de repudio e indignación. Tal es el caso de las escenas en las que se recuerda petición de perdón por parte del Estado Colombiano en el gobierno de Ernesto Samper, pues su intervención no es leída como una petición real de perdón sino como “un ironía, por llenar un requisito, por cumplir”. El rechazo a estas escenas es manifestado especialmente en la parte en que Samper termina su discurso y empieza a

ser aplaudido, lo que para las audiencias “es una ofensa más a las víctimas”; “¿Aplaudían con sonrisas? Es indigno, ¡era una masacre!, ¿qué aplaudían?”.

Imagen 5-10. Una de las escenas que causo mayor indignación en las audiencias (Capítulo 4, minuto 1:23).



No queda claro la intencionalidad de los realizadores del video al retomar el discurso en mención para la construcción del documental, pues –pese a que le siguen escenas donde se enfatizan rostros de las víctimas en escala de grises, como evocando su dolor– no es evidente si lo que se quería, al recordar que el Estado ya había pedido perdón, era reivindicar este acto o cuestionarlo. Sin embargo, al menos para las personas que participaron en los grupos de indagación, al no ser una petición pública sincera del Estado, esta acción no había sido reparadora.

La escena en la que Henry Loaiza, alias “El Alacrán” es entrevistado es también un motivo de reticencia entre los espectadores, tanto por el personaje en sí como por su discurso: “Yo llevo 13 años sindicado”. De igual manera, cuando el abogado defensor de Loaiza habla sobre lo que están reclamando, las personas reaccionan con desdén, especialmente en la parte en que sostiene que “él [Loaiza] no sale libre, la libertad sería simbólica”. Las razones que las personas dan sobre sus reacciones evidencia el rechazo a la posibilidad de la impunidad –“esa es la justicia”-, pero también exponen cómo este personaje es percibido como la encarnación del mal pues “a ese tipo se le ve lo malo en los ojos”.

Estas escenas son evidencia de una forma de mistificación del daño, a la que recurren los antagonistas para ocultar sus atrocidades tras el “sufrimiento” de quien reclama porque le han sido “vulnerados” sus derechos legales, procurando desplazar la atención del padecimiento de las víctimas a la situación del victimario como “víctima” de la administración de la justicia; así lo leen las audiencias para quienes “este tipo es mucho descarado”. La indignación también se expresa en frases cargadas de ironía como “¡Ay no!, pobrecito” “como sufre el peladito”.

Imagen 5-11. Una de las escenas que más acusa indignación en las audiencias. (Capítulo 1, minuto: 9:63)



El impacto del documental como recurso de reparación simbólica también puede ser indagado al explorar los sentimientos que este causa en las audiencias, pues permite identificar qué mensaje es el que les está quedando a los espectadores sobre ese otro, víctimas, que se busca reparar. En este sentido, resulta esclarecedor el que, tras ver el video, al preguntarles sobre las escenas que recordaban más, sólo cinco de las 134 personas hicieran referencia a las escenas en las que se hace alusión a la esperanza y los proyectos de vida de las víctimas.

Pero en lo que tiene que ver con la percepción de las víctimas como tal, el video refuerza sentimientos sombríos. Entre las 71 personas que valoraron los sentimientos que el documental les generaba se pudo identificar que este recurso evoca emociones más cercanas a sentimientos “negativos”⁸⁸, y solo dos de ellas hicieron uso de sentimientos positivos para elaborar sus explicaciones escritas sobre lo que veían, instalándose así una representación que deja a las víctimas ancladas en el dolor y atoradas en el evento traumático, como se evidencia en la tendencia de las respuestas.

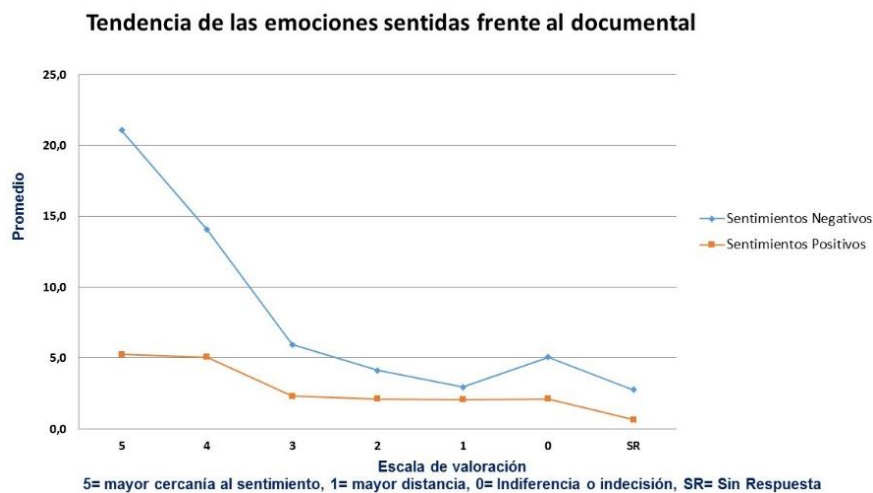


Gráfico 5-1. Tendencia de las emociones sentidas frente al documental.

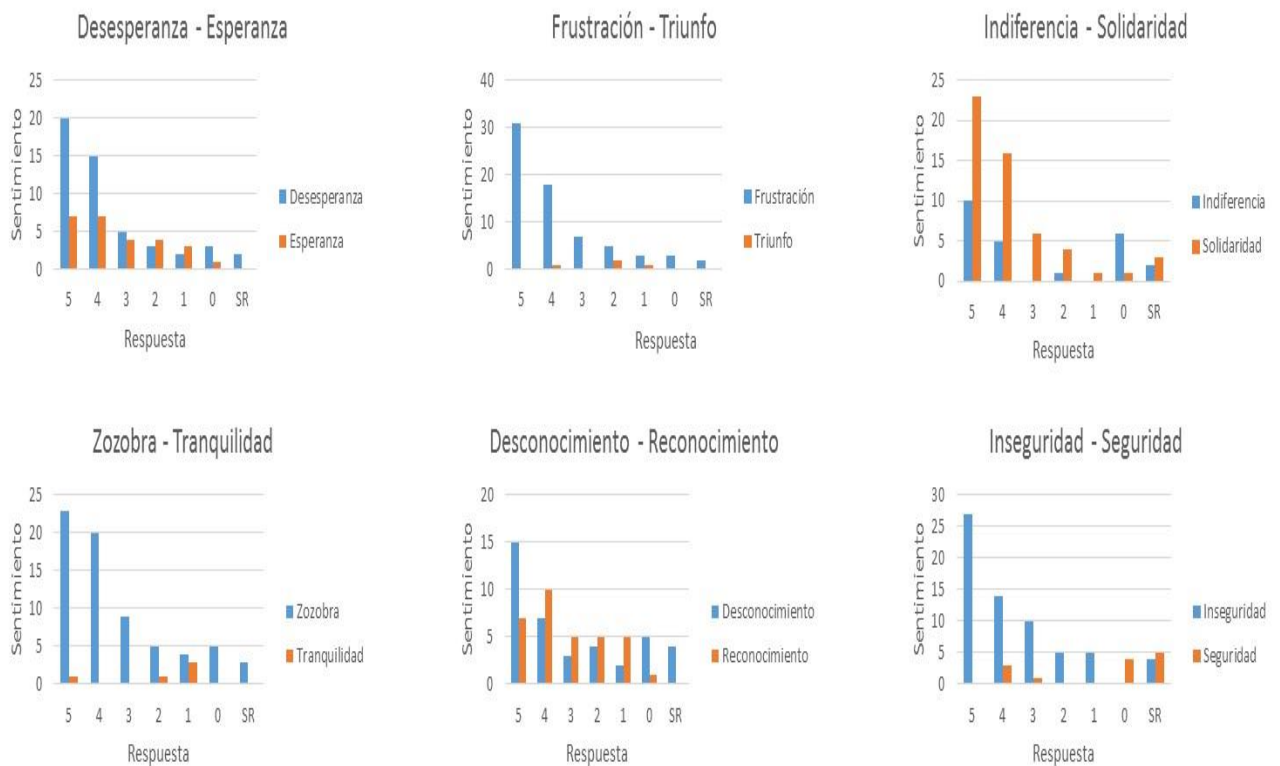
Para quien ve el video, es imposible no relacionar a las víctimas con un fuerte impacto doloroso, aunque el material en su conjunto permita que su complejidad no sea

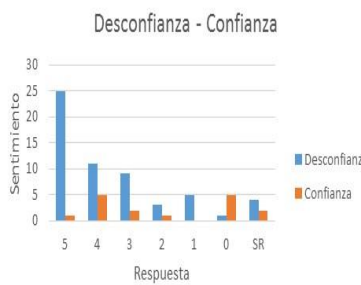
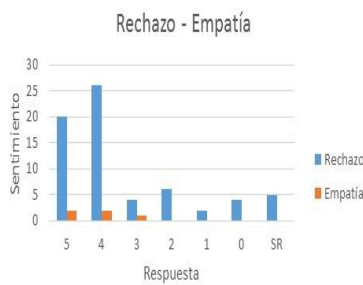
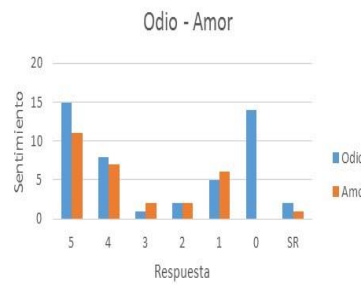
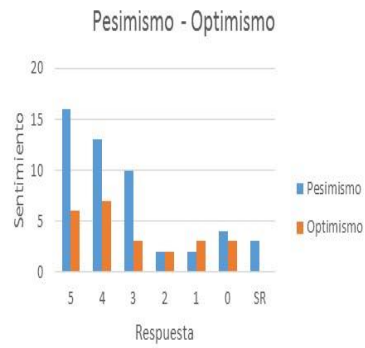
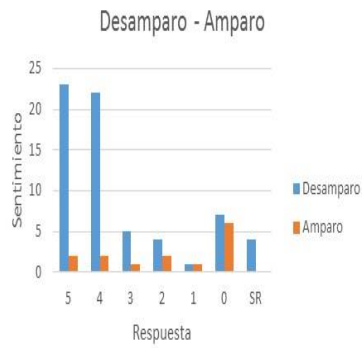
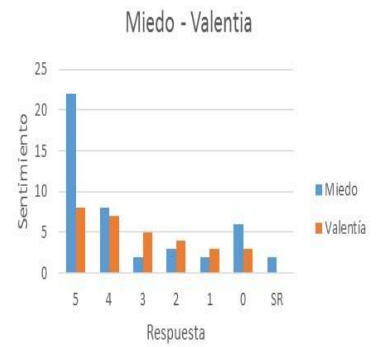
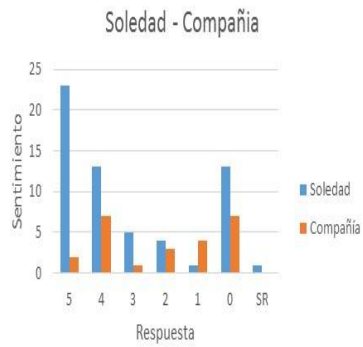
⁸⁸ El uso de las comillas en esta palabra es intencional, por cuanto asignarle una categoría de valor a los sentimientos –como buenos o malos- puede resultar impreciso, ya que es un valor subjetivo y contextual que modifica la interpretación de los mismos. Al no encontrar otra palabra con la que se pueda expresar convenientemente la dualidad de los sentimientos (tal como la existente entre alegría y tristeza) se opta aquí por las convenciones “negativo” y “positivo”.

comprendida cabalmente por una audiencia no muy atenta o que tenga la capacidad cognitiva y emocional para leer lo simbólico en el nivel del común de las personas.

Y al indagar específicamente por lo que sienten al ver el video se tuvieron los resultados que se presentan en los siguientes gráficos.

Gráfico 5-2. Emociones sentidas por las audiencias frente al documental.





Aunque la pregunta orientadora fue ¿qué sentimientos les despierta el video en relación con las víctimas?, en general los sentimientos negativos fueron asociados al contexto, mientras que los positivos a las víctimas. Cuando se les preguntaba sobre el porqué sus sentimientos estaban más del lado negativo, las explicaciones se hacen en referencia a los hechos como tal, a las consecuencias de los mismos y al papel del estado como responsable de violencias y de reparación; por ejemplo, en la dualidad rechazo-empatía las explicaciones mencionadas no dieron cuenta de la empatía que podían sentir con el dolor de las víctimas y se enfatizó en había que repudiar lo ocurrido “pues el daño a las personas es algo que hay que rechazar siempre”.

Lo mismo pasó cuando se indagó sobre la dualidad desconocimiento-reconocimiento donde se preguntó sobre el porqué había una tendencia mayor hacia el primero si el video mismo podía entenderse como un reconocimiento a las víctimas; las respuestas privilegiaron el hecho de que si bien ahora se les reconoce “la violencia que se muestra, y los actos que el Estado ha hecho aún en la reparación durante todo este tiempo, sólo muestran que ellas han sido desconocidas”.

Las dualidades odio-amor, desesperación-esperanza y miedo-valentía, tuvieron un comportamiento distinto en cuanto a las explicaciones de las respuestas. En la primera, los espectadores hacen hincapié en que el odio lo ven en los victimarios –específicamente en “el Alacran” y el amor lo ven en las prácticas y políticas de la memoria y “los reclamos de justicia”, en los discursos de las víctimas y “en el llanto que se derrama por sus familiares perdidos”. Quienes optaron por marcar odio sostienen su elección en el hecho de que les impactó más, esto porque “eso es lo que debe tener una persona en el alma para hacer tanto daño” y es “contra eso que se debe luchar si se quiere la supuesta reconciliación y posconflicto que el gobierno dice que tendremos”.

En la dualidad desesperación-esperanza hubo quienes dijeron que aunque se veía la esperanza que tenían de poder seguir adelante, “en el contexto actual no hay muchas esperanzas para la verdad y la justicia”, para lo que se hace referencia a las imágenes de la audiencia aplazada y a la frase de una de las víctimas “no hay esperanza”. Al interpelarles con el hecho de que “El Alacrán” ya estaba preso las reacciones siguieron

reforzando la desesperanza que ligan a la injusticia: “¿y cuántos siguen libres y no han sido castigados?” “¿ahí no está la guerrilla queriendo pedir impunidad sobre lo que hicieron?”⁸⁹

Mientras que en la relación miedo-valentía las explicaciones permitieron ver que ambos sentimientos fueron asociados a las víctimas y relacionados con un antes y un después. Quienes explicaron que se orientaron por el miedo privilegiaron lo que se vivió en la experiencia límite y cómo eso puede mantenerse en el tiempo “porque el conflicto sigue y en muchas zonas las víctimas siguen teniendo miedo aunque se hayan desplazado, uno lo ve”. Quienes se sintieron más cerca de la valentía sustentan su elección en que “uno no entiende como logran continuar habiendo sufrido tanto”, “el duelo requiere de valentía”, y también cobró importancia el que “para denunciar, para salir a decir las cosas como fueron, se necesita tener de eso [valentía]”.

Tras realizar la indagación con cada dualidad se pudo notar que, en la recordación de las audiencias, el video deja la imagen de las víctimas como personas que padecen de tristeza, rechazo indiferencia, frustración, soledad, desamparo, desconfianza, inseguridad, zozobra, disgusto, desamparo y pesimismo marcada más fuertemente. Pero no es esta la única representación que las audiencias se hicieron, pues cómo se expuso también son vistas como personas que “son admirables por su resiliencia”, lo que se asocia a sentimientos como el amor, la esperanza, la solidaridad, la valentía y el optimismo. Pero en ningún caso hubo mención a los proyectos de vida de las víctimas ni a cómo ellas se representan el futuro, con lo que la representación que de ellas se transmite queda corta al circunscribirlas en el dolor.

⁸⁹ Se aclara que quien hace esta mención se refiere ya no al video sino al conflicto armado en general, como marco de lo que el video expone.

Para complementar las observaciones anteriores, en un ejercicio de prueba, con un grupo se presentó además el documental “Que los perdone Dios”, otro de los materiales de reparación simbólica del Centro de Memoria Histórica (2011); y en un segundo grupo se trabajó con el video “Salón del nunca más”, una experiencia audiovisual de autoría de las víctimas de Granada, Antioquia. De estos ejercicios se logró identificar una mayor aceptación al video de Granada en relación con los otros dos (“Trujillo una gota de esperanza...” y “Que los perdone Dios”), pues este se percibió como más esperanzador, “como que las víctimas lograron sobrevivir a pesar de su dolor” (Dairo, 2015), las personas que guiaban en el recorrido al Salón fueron relacionadas con expresiones como “tienen mayor conocimiento de lo que pasó”. Hay que decir que el video de Granada tiene una duración de 13 minutos mientras que los otros dos superan ese tiempo ostensiblemente, lo que puede ser un factor que influyó en la percepción.

Finalmente, desde el trabajo con las audiencias se vio que si bien el Centro Nacional de Memoria Histórica realizó el video y lo ha puesto a disposición para los usuarios de la red de internet, no es evidente una gestión de la memoria luego de su lanzamiento. Es decir, el video parece haber quedado como un documento más que evidencia que el Estado sí cumple con sus funciones de reparación. De las 159 personas a las que se les presentó el video en los grupos, 121 eran funcionarios del Estado relacionados con la gestión social, y sólo cinco de estas personas manifestaron conocer el documental con anterioridad; en los grupos salieron cuestionamientos al respecto como “no entiendo cómo es que nosotros siendo funcionarios del gobierno no conocemos esto, ¿cómo es que no nos han hecho una capacitación para conocer lo que el mismo estado produce?”.

6. ¿Para qué reparar? Memorias como libreto para la expresión de la otredad

“Yo cuento mi historia que yo viví, lo que yo conozco”.

Orlando Naranjo

El paso del siglo XX al XXI trajo consigo múltiples especulaciones y temores. Los rumores difundían entonces que habría una gran pérdida de información a nivel mundial que se generaría por el cambio de la hora. Las visiones apocalípticas pasaron de las profecías del fin de la humanidad al miedo al olvido: si las máquinas perdían la información, de algún modo, la amnesia llegaría a las empresas, a los hogares y a toda forma de conocimiento. Tal amnesia informática no llegó, al menos no en el impacto especulado. Y sin embargo, desde antes del cambio de siglo las sociedades ya experimentaban una especie de amnesia que generó, en diferentes sectores sociales y de modos diversos, la necesidad de pelearle al olvido. Ya no en el plano informacional tecnológico, sino en el histórico, en el de las transgresiones, vividas por algunos y perpetradas por otros, de las que no se había dado cuenta.

Para quienes han padecido situaciones límite, esta mirada al pasado convoca también el dolor y el recuerdo de la vejación y puede aparecer una suerte de necesidad, y por qué no de anhelo, de olvidar; pero al mismo tiempo hacer memoria se consolida en una forma de elaboración y comprensión del sin sentido de la violencia, un proceso de duelo que permite dotar de significado el presente y dar sentido al futuro en medio de una cotidianidad que ha sido trastocada por un pasado vejatorio.

Para la sociedad en general, hacer memoria ayuda en la consolidación de las redes de solidaridad rotas por la violencia, y permite la generación de nuevos lazos desde el reconocimiento de la otredad de las víctimas, de sus vivencias, resistencias y expectativas así como en el conocimiento lo ocurrido, de las dinámicas sociales que le dieron lugar y de sus consecuencias. La escena de la reparación simbólica se erige como potencial para la extensión cultural del relato de las víctimas y de la ocurrencia de la violencia en la búsqueda de garantizar, en conjunto, la no repetición de las atrocidades vividas.

Es así como en las últimas décadas se ha venido presentando una urgencia de trabajar por y para la memoria, especialmente en sociedades como la colombiana que, como ya se ha expuesto, ha experimentado vejaciones sociopolíticas en el marco del conflicto armado. Si bien es cierto que son generalmente ellas –las víctimas- quienes se constituyen en los principales gestores de la memoria, esta urgencia “de mirar al pasado no es una inquietud aislada de un contexto político y cultural específico. Aunque intentemos reflexiones de carácter general, lo hacemos desde un lugar particular”. (Jelin, 2002: 3) Ese lugar particular va a estar ligado también a los intereses e intencionalidades de los diferentes actores y gestores de la memoria, así como de quienes la analizan y de quienes la observan.

Es justamente en ese encuentro y desencuentro de intereses e intencionalidades en donde aparecen las luchas por la memoria y en donde se disputan los contenidos de lo que se recuerda y se olvida, así como de lo que se enuncia y se calla; luchas que involucran a actores individuales o colectivos y discursos institucionalizados que conviven con prácticas cotidianas, tanto de defensores de derechos humanos como de aquellos que, de múltiples formas, buscan contrarrestar el impacto del conocimiento y reconocimiento de los daños experimentados directamente por las víctimas e indirectamente por el conjunto de la sociedad.

Ya que ni la memoria ni el papel del pasado “son los mismos en las diferentes esferas que componen nuestra vida social, sino que participan en configuraciones diferentes” (Todorov, 2000: 19), y toda vez que “las memorias con las que la gente

interpreta el presente y planea el futuro son también sociales en tanto se inscriben en un marco social de recordación y se vinculan a experiencias vividas como miembros de un grupo social” (Schwarzstein, 2002: 478), el escenario de la memoria, la enunciación, el silencio y el olvido es un escenario de pugnas.

De modo que “en cualquier momento y lugar, es imposible encontrar *una* memoria, una visión y una interpretación únicas del pasado, compartidas por toda una sociedad (...), y no pocas veces esta lucha es concebida en términos de la lucha “contra el olvido”: *recordar para no repetir*” (Jelin, 2002: 6), puesto que el pasado que se rememora ostenta también acuerdos y desacuerdos sobre la reconstrucción de los hechos, sobre la carga moral asignada al porqué de la no repetición y a las expectativas sobre los resultados esperados en el uso de la memoria.

En el documental, junto con los discursos contra la impunidad, se advierte la relación de tensión entre la memoria -ligada a la denuncia- y el olvido -ligado al silencio-, con lo que se exponen visiones en las que memoria y olvido son contrapuestos, y este último es visto como garantía de la impunidad; lo que evidencia que –aunque la lucha sea contra el olvido- si lo que los actores y agentes reclaman es la justicia entonces tal vez lo contrario de la memoria sí sea la injusticia y no el olvido (retomando a Yerushalmi).

Adicionalmente, la reivindicación al no olvido se imbrica con el discurso que busca compartir el sufrimiento padecido por la víctima sobreviviente al tener que lidiar con el recuerdo de un pasado tormentoso que sigue actuando en el presente. Frases usadas por las víctimas, como «pero el vacío de mis hijos nunca se olvida, aquí lo tengo en mi corazón», hacen notar la imposibilidad de olvidar la pérdida, pero también expone la necesidad de ponerla en palabras, en la espera de ser escuchadas por quienes pueden llegar a representar un bálsamo sobre la herida.

Imagen 6-1. Escena en la que se retoma una noticia impresa con relación a la política de no olvido ejercida por los actores y agentes de la memoria.



Cabe recordar que al igual que con lo simbólico tras situaciones límite, volver la mirada al pasado es un ejercicio íntimamente relacionado con la perspectiva de futuro; se constituye en un puente entre lo que ha sido y lo que se quiere que sea, desde una relación que hila la experiencia personal y colectiva con el transcurrir temporal, es decir lo vivido en el pasado con el futuro por vivir. Esto porque “el pasado lejano puede entonces volverse promesa de futuro y, a veces, desafío lanzado al orden establecido” (Pollak, 1992: 204). Es aquí donde aparecen consignas híticas como el “Nunca Más” que, buscándolo o no, llegan a posicionar al Otro dolido (las víctimas) como estandarte de por lo menos tres aspectos: de los horrores del pasado que no deben repetirse (Jelin, 2002: 11-12), de la existencia de responsables que dañaron (Huysen, 2004: 6) y que podrían seguir dañando y, de la necesidad de justicia, verdad (Guglielmucci, 2013: 84) y reparación.

Entonces, la memoria se compone de acontecimientos, personas y lugares que tienen anclaje en el pasado concreto, pero del cual no se puede lograr total fidelidad pues “parte de la experiencia, de lo vivido, de la marca inscripta de manera directa sobre el cuerpo individual o colectivo” (Calveiro, 2006: 378). No se trata pues de desconfiar de la memoria, sino más bien de reconocer las subjetividades e intereses que atraviesan su construcción y reconstrucción y que están en continua interacción con lo que se puede entender como “lo objetivo” de los acontecimientos –con la historia–. Pero hay que reconocer también que la historia no puede ser plenamente objetiva pues construye el

pasado con base en “documentos y fuentes una versión que, aunque recoja distintas voces es, finalmente, una construcción cuya estructura y cuya lógica son únicas y corresponden al historiador en su diálogo con los hechos y con los procesos que estudia”. (Ibíd.)

Es aquí en donde se requiere retomar algunas especificaciones sobre los marcos discursivos y de acción de la memoria en la reparación simbólica (lo que se estará trabajando desde la memoria, la enunciación, el silencio y el olvido), las finalidades y funcionalidades de la memoria y los actores y agentes de ésta mediante las prácticas y políticas⁹⁰ que pueden poner en escena.

6.1 Entre la memoria, la enunciación, el silencio, y el olvido

Entre las múltiples luchas por la memoria se encuentra la pugna entre recordar u olvidar, vistos inicialmente como antagónicos; el recuerdo y el olvido han demarcado la presencia de discursos, prácticas y políticas tendientes a visitar o no el pasado; especialmente con referencia a visiones que se tienen sobre las posibilidades de reconciliación; como mostrará Lira, “desde hace siglos la “memoria” se vincula a la vida

⁹⁰ Por prácticas se entenderá aquí el ejercicio llevado a cabo por quienes construyen y reconstruyen la memoria en el uso esporádico o ritualizado de recursos de expresión del pasado en el presente, que pueden variar o mantenerse en el tiempo en virtud a su “éxito” en la transmisión de la memoria; mientras que las políticas responden al ejercicio sistemático, metódico y estratégico que es institucionalizado para entrar en el escenario de pugnas por los discursos, sentidos y hechos que se buscan rememorar. En cierto sentido, las políticas son de mayor envergadura que las prácticas; pero aunque en general las políticas sean las orientadoras de las prácticas puede ocurrir que existan prácticas que no den cuenta de alguna política definida (a manera de prácticas independientes).

social y política señalando la necesidad social de olvidar o recordar, en beneficio de la convivencia y la reconciliación” (Lira, 2010:23) . Aparecen entonces posturas desde las cuales se promueve el olvido como puente a la paz, como el precio a pagar para poder continuar como una sociedad que avanza hacia el futuro; a las que se les contraponen la mirada de aquellos para quienes “no es posible una paz sobre el olvido” (Reyes Mate, 2014).

De esta manera, la vuelta al pasado se entrama con interpretaciones que justifican o sancionan los hechos ocurridos y que suelen enarbolar a la memoria como la denuncia de los mismos, y al olvido como su ocultamiento y puente de impunidad. Pese a que no existe un abismo irreconciliable entre una y otro (Huysen, 2004: 2), en la práctica cotidiana se usan como polos de una misma tensión, y como se verá, son inseparables. Sin embargo, memoria y olvido no son contrapuestos pues tanto la una como el otro “se tornan cruciales cuando se vinculan a acontecimientos traumáticos de carácter político y a situaciones de represión y aniquilación, o cuando se trata de profundas catástrofes sociales y situaciones de sufrimiento colectivo” (Jelin, 2002: 10-11). En una especie de simbiosis, la memoria y el olvido se retroalimentan, son indisolubles; como Freud mostró la memoria es una forma de olvido y este último es una forma de memoria oculta, cada vez más evidentes en las sociedades contemporáneas, donde lo público toma un lugar preponderante (Huysen, 2000: 8).

Al no ser imperativos categóricos absolutos, no es posible pensar un olvido completo ni una memoria completa, “sino más bien diversas formaciones que suponen un compromiso de la memoria y el olvido; y es preciso reconocer que la memoria social también produce clichés y lugares comunes, es decir, sus propias formas de olvido” (Vezzetti, 2002, p. 33. En: Makowski, 2002: 147). Pues, como se ha mostrado suficientemente en la literatura al respecto, la memoria es subjetiva a la vez que colectiva, es engañosa e incapaz de ser plenamente fiel a los hechos, por cuanto está matizada tanto por sentimientos, experiencias e interpretaciones, como por la imposibilidad de reconstrucción cabal de lo ocurrido (Jelin, 2002; Huysen, 2004; Makowski, 2002; Ricoeur, 2013 [2000]; Halbwachs, 2004 [1994]). Así, “los *estados de memoria* están densamente poblados de silencios estratégicos y de políticas del recuerdo,

inestablemente conformados por usos del olvido y por luchas de reconocimiento y legitimación” (Makowski, 2002: 147).

Si se entiende la memoria como la facultad psíquica por medio de la cual se retiene y recuerda el pasado, facultad que se presenta individual y colectivamente, y el olvido como el cese de esta, se atiza la mencionada polaridad. Pero la memoria, en el contexto de violencias sociopolíticas, es más que el acto de recordar, pues se constituye en un ejercicio de dotar de significado(s) al pasado traumático, permitiendo reconocer lo ocurrido y reforzar la necesidad de garantía de no repetición. “El trabajo de rememoración es un camino para recuperar las raíces históricas, económicas y políticas de los hechos (...) y para defender la dignidad de las víctimas, reconociendo su diversidad cultural” (Girón *et al*, 2006: 20). “Acordarse es no solo acoger, recibir una imagen del pasado; es también buscarla, “hacer” algo (...) la memoria es “ejercida””. (Ricoeur, 2013 [2000]: 81)

Toda vez que la remembranza de un hecho no es concreta, la memoria es un ejercicio en el que confluyen múltiples sucesos y realidades espacio temporales, al buscar el lugar de un recuerdo en el pasado acontecen ciertos recuerdos cercanos que lo rodean y permiten localizarlo (Halbwachs, 2004: 169). Razón por la cual la memoria pareciera divagar dando lugar a posturas que pretenden inhabilitarla, pues no es posible lograr un recuerdo consistentemente hilado, máxime cuando se habla de un recuerdo colectivo en el que convergen y divergen variadas versiones de lo ocurrido. Pero la diversidad y pluralidad que concurren en la memoria son también su fortaleza en las sociedades contemporáneas al ser parte de una memoria “democrática”, ya que explicitan los entendidos y subentendidos presentes en ella y mantienen “la condena sobre las violaciones de derechos humanos como punto de consenso básico para construir una memoria compartida” (Lira, 2010: 25).

Es allí donde es menester que la mirada al pasado se haga de manera crítica en aras de la construcción conjunta, lo que permite a las comunidades “fortalecer su identidad y constituirse como “sujeto social”, esto es, con capacidad para asumir agencia y ser actor del propio destino” (Bello *et al*. 2006: 164). Concebida así, la memoria no solo reconstruye el pasado sino que también construye nuevas perspectivas de futuro a partir

de significados compartidos sobre un presente que mantiene vivo ese pasado lacerante, que requiere ser atendido tanto por los dolientes directos como por quienes de uno u otro modo son afectados por el mismo. Al igual que en el caso del terrorismo analizado por Reyes Mate, lo consecuente a un conflicto armado interno “nunca es privado, ni afecta sólo a sectores particulares (...) sino que implica a toda la sociedad porque tiene como objetivo convulsionar la convivencia” (2013: 37) y trastoca la cotidianidad de las víctimas y del país en general.

Es así como también las referencias al futuro entran a mediar en los discursos del documental, especialmente en relación con la funcionalidad de la memoria y el propósito de no repetición de hechos atroces como los vividos. De esta forma, estos discursos aparecen como medio para llevar a la sociedad a un plano de corresponsabilidad, no sólo con lo ocurrido sino también con las ventajas de la memoria y la lucha contra el olvido del pasado, pues «las víctimas, la sociedad, las instituciones han comenzado a hablar, y esto es bueno para las víctimas que necesitan conocer la verdad, pero es particularmente útil para la sociedad que debe conocer su pasado para abarcar mejor el presente y preparar el futuro, un futuro mejor; por eso es tiempo de hacer memoria».

De este modo el pasado se elabora. “La memoria, entonces, se traduce en posibilidades de acción, por cuanto provee un repertorio de significados y sentidos que permite que los sujetos, además de reconocerse como víctimas, se identifiquen como actores,” (Ibíd.:165-166), y como agentes. Hacer memoria de situaciones límite constituye un antes y un después del evento traumático, lo que se traduce en hacer memoria de la barbarie vivida. Si bien no se puede aseverar que la contemporaneidad sea una era de la memoria, es claro que acontecimientos como los de Auschwitz han llevado las reflexiones a una valoración moral ligada al recordar, instalando la premisa de la necesaria verdad, en la que “desde entonces y por siempre, “dejar hablar al sufrimiento es la condición de toda verdad” (...) es un mandato de re-pensar todo a la luz de la experiencia de la barbarie (...) desde la experiencia del sufrimiento” (Reyes Mate, 2013: 12).

Como “no hay justicia sin memoria de la injusticia” (Reyes Mate, 2008: 104) –sin la idea de una memoria que no olvida, pues “la injusticia cometida sigue vigente con

independencia del tiempo transcurrido y de la capacidad que tengamos para reparar el daño causado” (Ibíd.)– la memoria se relaciona con la exposición de los horrores vividos, con la enunciación pública y abierta de lo ocurrido en un lugar específico, y si se quiere cerrado. Es en la concatenación de múltiples experiencias de dolor en donde esa enunciación vislumbra proyectos políticos, económicos y sociales de mayor envergadura, que si se leen aisladamente invisibilizan los móviles del horror y la existencia de una violencia sistemática. A la memoria, entonces, se le adjudica, y es casi de suyo, el deber de denunciar esos daños que van más allá de las víctimas, aunque también ellas son la evidencia de lo transcurrido.

Es de aclarar que los trabajos de la memoria no solo se ejercen a partir de eventos traumáticos pues el pasado que se elabora incluye y excluye diferentes sucesos y es un proceso de continua construcción. Cuando esta construcción se ve trastocada por diferentes violencias, la memoria que se viene elaborando padece sufrimiento, pérdidas y fracturas “que irrumpen en los proyectos vitales y rompen con la cadena de relatos”. (Jelin y Kaufman, 2006: 11) De tal suerte que se hace memoria sobre el pasado trastocado, a la vez que aquello que lo trastoca irrumpe en la construcción de memoria que los individuos, colectivos y sociedades vienen haciendo de sí en la búsqueda de comprensión de su tiempo.

Al ser un campo de disputa, la memoria confronta visiones, actores, discursos y prácticas, por lo tanto polariza, fragmenta, al mismo tiempo que es una evidencia de polarizaciones ya existentes sobre las cuales fueron posibles las vejaciones. Al mirar el pasado de las consecuencias de la violencia sociopolítica se develan las relaciones de negación, instrumentalización o eliminación del Otro, las desigualdades e inequidades históricas en la sociedad donde ésta se presenta. Es justamente en estas disputas en donde emergen políticas del olvido como estrategia para perpetuar tales realidades.

Cuando se habla de políticas del olvido como estrategia, se hace referencia a una renuncia tácita o explícita a la elaboración del pasado en la que median intereses e intencionalidades concretas de sectores que desean conservar su *status quo*, su lugar histórico de poder y dominación del otro en la sociedad, sobre el que se basaron las

prácticas de instrumentalización, desconocimiento o eliminación de ese otro diferente y la connivencia con éstas. Este olvido puede relacionarse con las rupturas en la transmisión del pasado de una generación a la siguiente, en el rechazo a dicha transmisión o en el cese de continuar transmitiendo (Yerushalmi, 1998: 5). El principio que se aplica es que sólo se olvida lo que antes no se ha recibido (Ibíd.). “Vamos encontrando los instrumentos que nos ayudan a ordenar, trazar, analizar e interpretar la memoria y el olvido como un proceso histórico, a la vez social y personal, en los tiempos conflictivos y hasta traumáticos” (Stern, 2002: 13).

Hay diferentes formas de olvido relacionadas con las formas de la memoria, el olvido como memoria impedida, como memoria manipulada, como comando intencional y el olvido institucional (Huysen, 2004, Ricoeur 2013 [2000]). El primero se vincula con la imposibilidad de recordar en virtud de la incapacidad de comprender el horror vivido, en cuyo caso resulta “preferible” olvidar como estrategia de sobrevivencia. Preferencia que puede darse en el plano de lo inconsciente, con lo que no necesariamente el sujeto que olvida sabe que está olvidando.

El segundo da cuenta de múltiples intencionalidades en torno a lo que se enuncia; es decir, de fondo hay una manipulación en lo que se dice pues se selecciona lo que se cuenta. La memoria es selectiva no todo queda gravado, no todo queda registrado (Pollak, 1992: 203). No con ello se hace referencia a que siempre hay un uso viciado del discurso, sino que esa selección bien puede responder a la necesidad de reivindicar, de dar mayor relevancia, a unos acontecimientos sobre otros o a unas facetas del hecho, o de los actores, sobre otras. También puede ser que dicha selección responda a la realidad de no ser posible recordar completamente todo. Así, “la memoria, como tal, es forzosamente una selección: algunos rasgos del suceso serán conservados, otros inmediata o progresivamente marginados, y luego olvidados” (Todorov, 2000: 15). Y sin embargo no se puede desconocer la probabilidad de ese uso maniqueo para posicionar “verdades” o imponer visiones de lo ocurrido, pues una cosa es hacer memoria y otra el uso posterior de esta (Ibíd.: 17).

El tercer tipo de olvido está ligado justamente a esa intencionalidad de olvidar para ocultar o para deslegitimar actores y partes de la historia. Entra así la relación amigo enemigo como articulador de la memoria y el olvido: se recuerda lo que se quiere enfatizar de negativo en el enemigo y se olvida aquello que puede imputar responsabilidades en torno a la vejación. En cierto sentido, este podría ser el olvido promovido por los “vencedores”, con dos posibles consecuencias, por un lado justificar intencionalmente las prácticas vejatorias y, por el otro, que tal justificación sea una consecuencia no esperada del olvido.

La institucionalización del olvido por su parte, acontece como negociaciones entre partes contrapuestas en épocas de transición. Lo que pretende este tipo de olvido es constituirse en el piso necesario para el cese de las hostilidades consecuentes de la violencia y como el hilo con el que se reconstruye el tejido social fragmentado; es la búsqueda por el consenso nacional como finalización del horror y punto de partida para una nueva etapa. Es una suerte de negociación en la significación y resignificación del pasado como apuesta de construcción del presente/futuro, “la memoria política, en sí, no puede funcionar sin olvido”. (Huysen, 2004: 4)

De manera que estos tipos de olvido complementan la memoria; es decir, en la elaboración de la memoria hay un olvido necesario que se consolida, las más de las veces, como un “acuerdo” entre partes concordantes o discordantes. “Memoria y olvido son dos caras de la misma medalla. No sólo la memoria, también el olvido es una construcción social” (Lechner y Güell, 1998: 33). En la elaboración de la memoria, las diferentes formas del olvido pueden aparecer en una especie de mixtura, matices de uno u otro tipo, que a la vez que involucran cargas morales, no deben ser leídas exclusivamente desde una connotación negativa, pues su existencia refuerza de múltiples maneras las prácticas y políticas de la memoria.

En esta perspectiva, la historia de la memoria y el olvido colectivo es un proceso de deseo y de lucha para construir las memorias emblemáticas, culturalmente y políticamente influyentes y hasta hegemónicas. Es una lucha para crear ciertos tipos de puentes entre la experiencia y los recuerdos personales y sueltos por un lado, y la

experiencia y el recuerdo emblemático y colectivamente significativo por otro lado (Stern, 2002: 13).

Generalmente, el olvido es relacionado con el silencio. Callar para olvidar, olvidar para acallar. Aunque esta máxima llega a estar presente en las políticas del olvido, es necesario entender que el silencio también tiene formas y matices que deben ser vistos con cierto cuidado. El silencio, como el olvido, tiene diversos tipos. Entre estos están: el del ausente y desinteresado, que se centra en el yo, en una búsqueda de autoconstrucción “sin solidaridad alguna con los "suyos"” (Dussel, 1964: 14); el silencio del incapaz, que refiere a quien no habla pues está en medio del vacío “porque no "tienen" algo que comunicar” (Ibíd.); del sediento y atento en el que se refugian todos aquellos que necesitan pensar atentamente “para develar el “sentido”” (Ibíd.: 15). Existe también el silencio del callado e impaciente, “de quienes teniendo algo que decir, no sabe cómo decirlo” (Ibíd.); el silencio del orgulloso, aquel que espera algún día decir lo que tiene que decir pero nunca lo dice “porque piensa en el "qué dirán" más que en lo que piensa decir” (Ibíd.) y está el silencio de auténtico sabio “que por sobreabundancia prefiere no decir algo más, por cuanto ha dicho ya lo que era necesario comunicar” (Ibíd.: 16).

Estos seis tipos de silencio entrañan una responsabilidad ética sobre el callar o no, y si bien la memoria se liga a la necesidad de hablar de la vejación vivida como una forma de romper el silencio, el vacío y quebrar la condena a la desaparición (Jelin y Longoni, 2005: XVIII), no siempre se silencia porque no se quiera hablar, sino también porque no es posible hablar. La imposibilidad de contar el horror, de nombrar lo indecible se incrusta en el orden social y psicológico, produciendo disturbios significativos en la transmisión intergeneracional y en la vida cotidiana de las personas (Makowski, 2002:148) y privando del lenguaje y de la posibilidad de comunicación a quienes lo padecieron (Jelin, 2002). A este tipo de silencio se le puede nombrar el silencio del “traumado”.

Este último silencio aparece cuando la búsqueda del sentido de lo siniestro es frustrada por la imposibilidad de narrar el horror, como “un quiebre que mantiene

latente las heridas y que no logra entrar en el mundo de las representaciones ni configurarse en palabras” (Kaufman, 2014: 104), es un silencio impuesto por la vivencia de lo intolerable, y que pese a su imposición bien puede llegar a convertirse en el único refugio, así este silencio se convierte también en testigo del oprobio, y de la intimidad arrebatada por la violencia (Ibíd.: 105)

Enunciar o callar, al igual que recordar u olvidar, son actos y procesos que surgen tanto en lo individual como en lo colectivo, y también son fruto de la relación entre estos dos órdenes. La memoria, entonces, está cargada de silencios y límites, de dificultades, de zonas que resultan intolerables tanto en lo individual como en lo colectivo (Jelin y Longoni, 2005: XV-XVI). Como “interpretación de hechos del pasado, está mezclada con silencios y contradicciones” (Schwarzstein, 2002: 479), con aspectos y procesos de los que no se quiere o no se puede hablar así como de evocaciones intencionadas, bien orientadas a denunciar o a distorsionar.

Si el olvido está ligado al silencio, en el video analizado se elabora un relato que expone el sentido de hablar y su aporte al esclarecimiento de los hechos, al reconocimiento de los mismos y a la elaboración de duelo, pero también el hablar es una forma en de marcar una distancia moral contra la atrocidad: «descubrimos acá en Trujillo que si seguíamos callando lo que estábamos era beneficiando a una cantidad de victimarios, que no tenían razón de ser». El silencio, entonces es visto como una forma de avalar el horror, con lo que el documental enfatiza en que reconstruir el pasado y construir la verdad sobre lo ocurrido «permitirá señalar los límites éticos y morales que permitirán a las comunidades detener la violencia y hacer memoria para que esto no se repita nunca más». Se reiteran así los principios de verdad y reparación que se adjudican como finalidad de la memoria.

En una oscilación entre el deseo o ausencia de este –y la posibilidad o no de hablar y de callar– memoria, enunciación, silencio y olvido se relacionan en ocasiones como contrapuestos, otras veces como complementarios; se niegan y se refuerzan, conviven en el ejercicio de volver la mirada al pasado reciente, dar sentido al sin sentido de la violencia y convocar las consecuencias perversas de su uso como medio o fin de

imposición sobre el Otro, en procura de un futuro más prometedor para las víctimas sobrevivientes, para los recuerdos sobre sus víctimas fatales y para todas aquellas personas que fueron afectadas.

6.2 Memoria para qué: finalidades y funcionalidades de la memoria

Ya que tanto la memoria como el olvido son un derecho de las personas y las sociedades, la pregunta pareciera ya no girar en torno a si se recuerda o se olvida sino más bien en torno a ¿qué uso se le da a ese pasado que se rememora en el presente? Si bien es indispensable mirar al pasado, especialmente en relación con situaciones que han lacerado a personas, recuperar el pasado no significa que este deba regir el presente, sino que el último hace el uso que prefiere del primero (Todorov, 2000: 25). Usos que pueden oscilar entre la memoria literal –convirtiendo en insuperable el acontecimiento vivido, sometiendo el presente al pasado y truncando la posibilidad de elaboración de ese pasado traumático– y la memoria ejemplar –en donde las injusticias sufridas son abordadas como lecciones desde las cuales se pueden evitar otras más en el presente como un puente que distancia del yo y acerca hacia el otro– (Ibíd.: 32). En múltiples sentidos, la memoria ayuda a perpetuar el pasado pero la forma en que lo instala en el presente variará dependiendo de la funcionalidad que se le quiera dar desde su uso.

Así, la remembranza del pasado no necesariamente responde a la participación directa en los sucesos que se recuerdan, por lo que es posible encontrar en su construcción y reconstrucción procesos de memoria de acontecimientos vividos personalmente y de acontecimientos vividos por el grupo o la colectividad al cual la persona siente pertenecer (Pollak, 1992: 201). Estos últimos pueden llegar a ser “experimentados” como propios por la persona en virtud de la gran importancia que le representan, ocurriendo así “un fenómeno de proyección o de identificación con

determinado pasado, tan fuerte que podemos hablar de una memoria casi heredada”. (Ibíd.)

Se puede decir entonces que la memoria está constituida “del sentimiento de identidad, tanto individual como colectiva, en la medida en que ella es también un factor extremadamente importante del sentimiento de continuidad y de coherencia de una persona o un grupo en su reconstrucción de sí” (Pollak, 204). Reconociendo además que tanto la memoria como la identidad pueden ser negociadas, por cuanto se consolidan a partir de la relación de la persona (o el grupo) con los otros (Ibíd.). En esta negociación entran tanto los contenidos de lo que se recuerda como los recursos con los que se hace memoria, de tal forma que se presenta la posibilidad de cohesión e integración social como una de las finalidades de recordar.

Se genera así una suerte de mixtura entre los recuerdos propios y los recuerdos heredados, entre lo personal y lo colectivo, entre lo privado y lo público, entre la memoria y la historia; sin desconocer que pueden entrecruzarse también rememoraciones distorsionadas de los hechos –pues “la visión del pasado en política es siempre una visión dinámica del presente y del futuro, a veces al precio de distorsiones, e incluso de mentiras” (Rousso 2000, en Feld, 2000: 33)–, siendo entonces un requerimiento de la memoria el relacionarse con la historia y las múltiples versiones de lo ocurrido.

Al respecto, el documental muestra como el sufrimiento también se instala en asociación con los lugares, el lugar del encuentro de los cuerpos, o de dónde fue vista por última vez la víctima desaparecida, es un referente discursivo recurrente en la rememoración del pasado, «apareció al lado de la carretera, entre la cuneta, ahí lo encontramos». En el caso de Trujillo, el hecho de que los discursos enfatizan en los lugares del horror cobra especial importancia en el paso del relato de lo privado a lo público, en particular porque con ello se logra un “traslado” de esos lugares al marco de interpretación de las audiencias, para quienes estos discursos son solo un recordatorio de que “lo triste es que eso no pasó sólo allá en Trujillo, también ha pasado acá en nuestros municipios” (Persona de grupo, 2015) y que “sigue pasando pero no solo en el campo, la gente piensa que el conflicto no está en las ciudades pero sí, de pronto no hay

motosierras ni eso pero sí se vive más o menos lo mismo que allá” (Persona de grupo, 2015).

La memoria se erige entonces desde el recuerdo de hechos que pueden cumplir la función de atizar o la de truncar sus prácticas y luchas en lo local (Huysen, 2004: 7); y al mismo tiempo puede aportar a ponerlas en la escena pública más ampliada, logrando inclusive que recuerdos y contenidos concretos de experiencias propias o locales adquieran un sentido compartido por otras personas y regiones y ayudando a “construir el imaginario colectivo como una experiencia real compartida” (Stern, 2002: 9).

Si esta experiencia compartida permite a las personas y a las sociedades proyectarse en el futuro al inscribirse en el pasado horroroso, lo hace porque la memoria tiene entre sus funciones las siguientes: situar la historia personal y colectiva en los lugares del acontecimiento dotándoles de un significado real y simbólico y relacionar el pasado y el presente, asignándole un sentido al paso del tiempo, especialmente cuando la violencia ha trastocado los sentidos proyectados en el pasado –lo que bien puede darse en un ir y venir entre lo ocurrido y lo no ocurrido pero imaginado como tal–.

La memoria también brinda la posibilidad de aprender de ese pasado, principalmente en la búsqueda de lograr que otros no vivan lo doloroso que ha experimentado quien vivió la violencia y ayuda a organizar las acciones y actuaciones personales y sociales después de la experiencia del horror, lo cual está imbricado con la perspectiva de futuro que obliga a continuar viviendo –bien por razones explícitas, bien por el mero hecho de no haber sido una víctima mortal de dicha experiencia– en medio del sufrimiento del mismo hecho de vivir mientras otros han muerto. Esta función de organización se relaciona con la capacidad de la memoria de reforzar y articular valores, ya que la memoria está “directamente relacionada con los valores del presente, “el camino por el que se marcha” y que por lo tanto, “del pasado sólo se transmiten los episodios que se juzgan ejemplares o edificantes” para los valores actuales de una sociedad” (Varela, 2000: 5).

Entre las finalidades de la memoria se destaca además que “si bien la memoria de hechos atroces por sí misma no garantiza que no vuelvan a repetirse, el pasado recordado es una advertencia y no queda otra posibilidad que insistir en darlo a conocer” (Anmuth, 2008: 8-9); siendo así que la memoria se concibe como garante moral, como plataforma ética, pues hacer memoria “significa la obligación que tenemos las generaciones posteriores de repensar los grandes temas de nuestro tiempo a la luz de las puertas de la barbarie, para que la barbarie no se repita y también para hacer justicia a las víctimas” (Reyes Mate, 2014).

Una garantía moral que añade a la memoria la función de diferenciar entre el pasado vejatorio que se reprocha y el presente reivindicatorio que se procura acreditar y que se evidencia tanto individual como colectiva y socialmente. A nivel individual es una oportunidad para que las víctimas recuperen su identidad, pues cuando “la violencia destituye el curso de una vida y hace estallar los límites humanos en el espacio de lo inenarrable o de lo siniestro” (Kaufman, 2014: 104) la memoria como relato se constituye en un intento de recuperación de la dignidad e integridad que le fueron arrebatadas. A nivel colectivo se generan lazos de solidaridad en torno al dolor “compartido” y a la necesidad de sobrevivir al horror mientras que socialmente se establecen pautas morales desde la ocurrencia de la vejación y se cimientan bases para la no repetición y la no generación de nuevas víctimas. Al acoger preceptos morales basados en mirada crítica al pasado violento la sociedad misma se erige como la principal plataforma para un futuro distinto.

Ahora, bien porque se recuerde, bien porque se olvide, los discursos y recursos de la memoria materializan sus finalidades. Esta materialización, como la de cualquier

experiencia humana, se da tanto en el tiempo⁹¹ como en el espacio, por lo que es necesario comprender que si bien “el hombre constituye su identidad a través de relatos y memoria cuyo componente esencial es el tiempo. También es cuerpo y, por tanto, espacio: cuerpo personal, cuerpo social y cuerpo territorial” (Reyes Mate, 2013: 40). Hasta ahora se ha hecho mención reiterativa al espacio, enunciado antes como diferente del lugar, y ya que ambos conceptos cobran especial importancia en la comprensión de la relación memoria-reparación simbólica, es pertinente establecer algunas claridades al respecto.

Desde diferentes disciplinas se han abordado estos dos conceptos, sin embargo las precisiones sobre el primero de ellos –el espacio– son escasas y para hablar sobre este se suele hacer uso del segundo –el lugar–, y viceversa. Así, es frecuente encontrar definiciones del espacio que aluden a qué lugar, región o zona “pueden denotar una unidad de espacio que tiene límites discretos, características internas compartidas, y que cambia en el tiempo e interactúa con otras unidades similares” (Gregory, *et al.*, 2009: 539). Sin embargo, pese a las confusiones derivadas de la literatura sobre el lugar y el espacio como conceptos, el espacio puede ser entendido desde el punto de vista geométrico –físico– o como constructor y constructo de las relaciones posibles en este y se puede identificar una diferencia tangible entre espacio y lugar: el espacio es un algo más abstracto que el lugar; este último se inscribe en el primero siendo así que “el espacio, se podría decir, está completamente saturado con el lugar” (Ibíd.: 540).

Ahora bien, el acontecimiento –sea o no del orden traumático– se desarrolla en un contexto físico, en el espacio. La dimensión del espacio es la que da cabida a lo manifiesto de la vivencia –o, si se quiere, visible y materialmente sensible–. El espacio es entonces la confluencia del “aquí” (lugar) y las significaciones que se le asocian a partir de

⁹¹ La relación memoria y tiempo guardan estrecha relación con lo ya trabajado en el apartado de precisiones sobre lo simbólico, por lo que –como se anunció en dicho apartado– aquí se hará énfasis en la relación memoria-espacio.

la experiencia de las personas con este; la cual transita entre lo más conocido (siendo así un puente para fijar la conciencia de lo próximo y hasta de lo íntimo) y lo menos familiar, lo extraño. De modo que la ocurrencia de los hechos (los violentos por ejemplo) se enmarca en el espacio pero se concreta el lugar donde transcurre la experiencia.

Si bien el espacio es más amplio que el lugar, y en cierto sentido más abstracto que éste, ambos –en tanto construcciones sociales– han de ser comprendidos en su relación con la experiencia. Mientras el espacio se consolida desde la experiencia directa de los actores con el entorno, con el medio físico que les circunda, el lugar acaece desde la experiencia de la experiencia, es decir, en la práctica de la reparación simbólica se puede notar que la evocación de quienes viven la experiencia límite se remite a lugares concretos, a un aquí (o allí) como dispositivo de la memoria de los acontecimientos y de la pérdida padecida. De modo que los lugares pueden o no ser significativos para la persona, pues llega a suceder que es sólo mediante la reflexión de lo que estos le representan que se hace evidente el grado de importancia que tienen individual o colectivamente, así como los motivos e intereses por los cuales cada quien se relaciona cotidianamente con estos en tal o cual forma.

Al mismo tiempo, los lugares son, en múltiples sentidos, definidos por relaciones de dependencia en diferentes niveles. Por un lado, la vivencia que se circunscribe en un lugar determinado está siempre referida a la existencia de otros lugares desde los que el lugar mismo se hace característico. Es así como, por ejemplo, la casa se define como lugar diferente en tanto existen otros lugares con características propias que demarcan sus diferencias.

En tanto lugar común para los humanos, la casa es familiar a toda persona, es un concepto “universalmente conocido”, pero los sentidos y significados de los que ésta es dotada variarán por las relaciones y sentimientos que cada quien teja con el lugar, así como por las definiciones, relaciones, sentimientos y experiencias de otras personas sobre lo que es la casa; es decir, es el sentido de apropiación de los lugares lo que demarca su grado de importancia personal, colectiva y social; pues “los seres humanos sienten y muchas veces experimentan fuertes emociones con respecto a los lugares que

han visitado o vivido” (Tuan, 2013). El lugar puede ser entendido como el espacio significado mediante la experiencia sensible. Un proceso de significación que se da “en el momento en que tomamos conciencia de nuestro propio *ser-espacial*” (Yory, 2007: 51).

Así el espacio está referido a niveles de proximidad de la conciencia del ser, mediada por el grado de filiación que la experiencia sensible hace posible desde la relación entre las personas y de las personas con los lugares. “El espacio (el espacio humano) es, y no otra cosa, un proporcionador de sentido donde a la vez que orientamos nuestro andar estableciendo direcciones (orientaciones) definimos nuestra propia forma de ser a través de éstas” (Yory, 2003: 376); sentidos que al mismo tiempo están imbricados con las cargas emocionales que los mismos lugares llegan a evocar, pues los lugares pueden ser entendidos “como porciones de territorio con identidad, memoria y provistos de dinámica propia” (Tomadoni & Romero, 2014: 100). Es aquí donde se hace más visible la relación espacio y lugar.

En la tradición etnológica, el lugar se define como “la cultura localizada en el espacio y en el tiempo” (Augé, 1992: 41). En este contexto, el lugar es la expresión de la cultura subjetivada en la cotidianidad de quienes lo cargan de significados y significaciones, mientras que el espacio se consolidaría desde la interacción de los lugares. No podría decirse que el espacio es la suma de los lugares, pues también en este se inscriben los no-lugares, que son “tanto las instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos) como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, o también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta” (Ibíd.).

Los lugares son también comprendidos a partir de tres rasgos: lo identificatorio, lo relacional y lo histórico (Tomadoni & Romero, 2014: 103; Augé, 1992: 58). En el espacio pueden darse experiencias cotidianas durante las que las personas generan identidad, arraigo, tradición, entre otros, que consolidan la experiencia compartida con otros en un territorio y que promueven la identificación con este (lo que es característico del lugar). Y además pueden darse experiencias de transitoriedad que rayan en el anonimato

(característico de los no lugares). Siendo así que el espacio es en donde los “lugares y no lugares se oponen (o se atraen) como las palabras y los conceptos que permiten describirlas” (Tomadoni & Romero, 2014: 110). Ambos son como el haz y el envés de una hoja. Pues “son más bien polaridades falsas: el primero no queda nunca completamente borrado y el segundo no se cumple nunca totalmente: son palimpsestos donde se reinscribe sin cesar el juego intrincado de la identidad y de la relación” (Augé: 1992: 85).

Esto se da porque los no lugares responden a la confluencia de personas desde el anonimato, en donde las relaciones que llegan a gestarse no están –al menos en primera instancia– basadas en el arraigo compartido, pues el no lugar puede ser entendido como “un espacio que no es ni textual ni contextual sino un sitio liminar que se instala entre los dos primeros” (Maingenu, 1993; cit. en Salomone, 2014: 179); mientras que los lugares dan cuenta también de la confluencia, pero desde una forma de solidaridad basada en la identificación.

Es en esa tensión entre lugares y no lugares, entre identificación y anonimato, donde puede hablarse de lugares y espacios de y para la memoria de manera diferenciada. Mientras el espacio reúne anonimato e identidad el lugar se define desde esta última al tiempo que la fortalece; de algún modo el primero –el espacio– está en un plano de abstracción mayor que el segundo –el lugar– (Augé, 1992: 87). En el espacio, que ha de ser entendido como “la práctica de los lugares y no del lugar” (Ibíd., 90), puede ocurrir que “el individuo se siente como espectador sin que la naturaleza del espectáculo le importe verdaderamente” (Ibíd.: 91).

Así por ejemplo, en el documental se muestra cómo hay un límite difuso entre los lugares para la memoria y los no lugares, evidenciado en las escenas en donde subir el andén o pasar la calle representa la cercanía o el distanciamiento a la memoria de ese otro dolido, de ese otro que ya no está pero de quién se puede –o no– conocer al menos su rostro, plasmado en las fotografías en manos de sus familiares y querientes dolientes. Esa liminalidad es un puente para el reconocimiento o el desconocimiento de la otredad, pues los lugares para la memoria –en virtud a la fugacidad de las escenas que allí se instalen– con facilidad entran a ser “no lugares”.

Si bien las calles de Buga son “no lugares” por cuanto son instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas pero no están definidas para generar identidades concretas, la instalación de fotografías y pendones, así como la presencia misma de las víctimas, hacen de estas un lugar transitorio para la memoria; un habitante o visitante de la Ciudad puede o no entrar a solidarizarse con el relato de las víctimas durante el tiempo en que la calle del juzgado se presta para recordar el pasado del conflicto en Trujillo.

Imagen 6-2. Escenas que evocan la liminalidad difusa entre los lugares y los no lugares.



Ahora bien, estas calles de Buga se constituyeron en escenarios para la memoria no porque en sí mismas tenga un significado o interés para los actores y agentes de la memoria, sino que es la existencia de un juzgado –como escenario de posibilidad de justicia– lo que hace que las víctimas acudan a estos “no lugares” en un ejercicio de apropiación momentánea para la memoria.

De lo anterior se puede inferir que los espacios de la memoria pueden estar cargados de lugares y no lugares de la memoria. En general, los lugares de la memoria son entendidos como “aquellos lugares particularmente ligados a una memoria, que puede ser una memoria personal pero también pueden no tener apoyo en el tiempo cronológico” (Pollak, 1992: 202), en ellos se pueden congregar diferentes memorias personales que tienen significaciones compartidas. Así, los lugares de la memoria se erigen a partir de la experiencia sensible –que puede ser personal o transmitida por herencia o filiación- que tuvo lugar en un espacio tiempo concreto, están cargados de

sentimientos individuales o colectivos desde los cuales se evoca la ocurrencia y en los que se buscará dotarla de sentido. Mientras que los espacios para la memoria pueden serlo de manera itinerante.

Los lugares de la memoria son aquellos que materializan la memoria colectiva y que existen justamente por el hecho de no habitarla, de no vivir la cotidianidad en lo ocurrido, en el pasado, por la presencia del olvido como su complemento, pues “si habitáramos nuestra memoria no tendríamos necesidad de consagrarle lugares” (Nora, 1984: XIX). Una consagración que se da porque se busca legitimar el pasado vivido (Ibíd.: 20), y –de algún modo– retornarle la sacralidad perdida en el tiempo y en la historia. Este aspecto de sacralidad, entendida como el grado de importancia que se asigna a algo o a alguien en honor a los valores morales que representa, resultará un aspecto relevante en los lugares de la memoria, bien porque estos contengan por sí mismos un halo de sacralidad, bien porque dicho halo emerja como evocación simbólica de la misma.

De múltiples formas, la instalación de lugares y espacios de la memoria oscila entre la pertenencia y el desapego y entre lo sagrado y lo profano –reconociendo que dichos lugares son simultáneamente materiales, simbólicos y funcionales aunque en apariencia fueran uno de los tres solamente (Nora, 1984: XXIV)– y se enfrenta también a ser banalizada al no dar cuenta de la necesidad de establecer límites a los posibles excesos de ligarse irreflexivamente a la pertenencia y a lo sagrado –desdeñando el desapego y lo profano–, en una especie de “transfiguración del trauma o sublimidad redentora” (LaCapra, 2006: 199) que cobra “un rol político y ético en tanto justifica prácticas y políticas cuestionables” (Ibíd.); pues no se puede desconocer que los lugares y los espacios de y para la memoria se consolidan en la transición entre ambos polos de la dicotomía y no desde los polos *per se*.

Ya que “la organización del espacio y la constitución de lugares son, en el interior de un mismo grupo social, una de las apuestas y una de las modalidades de las prácticas colectivas e individuales” (Augé, 1992: 57), en el proceso de producción y reproducción de sentido que hacen los colectivos y las personas, se genera un tratamiento del espacio en el que se presentarán acuerdos y desacuerdos.

Es aquí donde los símbolos juegan un papel trascendental, pues tienen la capacidad “de crear fronteras pero, a la vez de “saltarlas”. Cabe resaltar, por un lado, su indudable movilidad tanto en el tiempo (no siempre significa lo mismo) como en el espacio (no en todas partes significa igual)” (Yory, 2003: 59); y por el otro, el cómo pueden presentar también los elementos de dicha capacidad en el ejercicio de la memoria y en su relación con la reparación simbólica, con los lugares y con los espacios de y para la memoria. Es decir, los lugares y los espacios de y para la memoria se pueden crear fronteras y a la vez derribarlas o saltarlas, y no emergen de manera idéntica o uniforme.

Así, la memoria cobra también la función de dotar de sentido los lugares y espacios de la ocurrencia; también puede reforzar sentidos ya existentes o transformarlos, y puede llegar a extender o trasladar dichos sentidos en una suerte de exposición de lo propio de un lugar en otro que, en virtud de la solidaridad, lo adopta. La memoria crea sentidos de lugar y espacio al tiempo que los sentidos de estos la crean y recrean en los trabajos realizados por quienes acuden a ella.

Ya que los diferentes escenarios usados para la reparación simbólica pueden consolidarse como espacios y lugares “de” y “para”, el documental en cuestión también incorpora lugares para la memoria: como la calzada donde se encuentra el juzgado de la ciudad de Buga, que por un momento acogió a los actores y agentes de AFAVIT mientras esperaban el desarrollo del juicio de Henry Loaiza (“El Alacrán”), en ella posaron las fotografías de los seres perdidos y se escucharon las arengas de reivindicación por la memoria de los muertos y desaparecidos. Luego de la salida de las víctimas rumbo a Trujillo, esta acera retornó a su cotidianidad de no lugar.

Imagen 6-3. Escenas de lugar para la memoria. Calzada del Juzgado de Buga (izq.) Corredor del juzgado (der.)



Contrapuestas, aunque complementarias, las calles que conducen al juzgado –y que fueron recorridas por los manifestantes rumbo al mismo– aparecen como no lugares, como espacios en los que la confluencia es posible pero donde el sentido de identidad se pierde en virtud del anonimato. Las escenas en las que las víctimas piden indicaciones para llegar al lugar de la audiencia evidencian personas que orientan su atención hacia ellas solamente por la solicitud de información; otras escenas muestran cómo algunas personas sólo ven hacia las víctimas por curiosidad; otra escena exponen cómo una mujer sube el vidrio de su automóvil para generar así la barrera de aislamiento ante el ruido de las proclamas que le impedían escuchar a su interlocutor.

Escenas como estas permiten identificar diferentes formas en que puede darse la otredad de las víctimas en lugares “para” la memoria, que suelen estar caracterizados por el anonimato. Cuando las víctimas toman una calle de la ciudad ante la mirada de audiencias desapercibidas –habitantes y transeúntes que no tienen como intencionalidad inicial relacionarse con los interpretes de la escena- son susceptibles de ser o no reconocidas, esto depende de la capacidad que tengan los actores de mostrar fluida y claramente su relato, pero también de la disposición de las audiencias a entender o solidarizarse con ese relato. Este anonimato presenta un plano en el que las víctimas son homogenizadas bajo la categoría “víctimas” quedando reconocidas como personas que fueron afectadas por el conflicto armado, pero no por ello reconocidas desde los

daños, hechos y perpetradores específicos, con lo que se da lugar a una otredad desdibujada.

Hasta aquí se ha hecho referencia reiterativa a lugares y espacios “de” y “para” la memoria, sea el momento para aclarar dicha diferenciación. Los lugares y espacios “de” la memoria hacen referencia a aquellos lugares que por su carga de sentidos y significados, y por su relación directa con el pasado, son dispositivos que “testifican” sobre lo ocurrido. Mientras que los lugares y espacios “para” la memoria refieren a una suerte de préstamo para evocar otros lugares y espacios que sí fueron testigos, pero también pueden ser los lugares que siendo testigos son visitados por foráneos que llegan a conocer las memorias allí evocadas, es una adopción de ese pasado.

Piénsese, por ejemplo, en las prácticas y políticas de la memoria hechas en torno al caso de Trujillo, Valle: el municipio de Trujillo hoy día, y desde 1995, es un lugar de la memoria, al ser referente nacional, en tanto testigo de la masacre perpetrada en su territorio entre 1988 y 1994; el Parque Monumento que allí se erige como proceso de denuncia, reivindicación y reparación para las víctimas es también un lugar de memoria; pero cuando es visitado se convierte, al menos para las audiencias, en un escenario para las memorias de otros –de las víctimas de Trujillo– que son expuestas. El segundo piso de la Biblioteca Luis Ángel Arango –BLAA–, en donde se expuso la muestra “Trujillo una tragedia que no cesa” (como parte del informe que entregara al entonces Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación –CNRR–), fue un escenario para la memoria que adoptó la memoria de Trujillo como lugar. Por un tiempo esta sala de exposiciones invocó el lugar de la memoria (Trujillo) y lo trasladó a Bogotá, inscribiéndolo y adoptándolo, en un contexto en el que poco o nada se conocía de dicho lugar.

Continuando con lo arriba expuesto, el espacio de la BLAA circunscribe el lugar de la memoria, se hace un espacio para la memoria, pero también circunscribió el no lugar. Al tiempo que las personas podían ver la muestra, abriendo la puerta para la identificación y el reconocimiento, podían no verla y simplemente pasar de largo, dando cabida al anonimato y la indiferencia. La práctica de la memoria usada en aquel momento retroalimentó el espacio, pero también fue retroalimentada por este.

De modo que la retroalimentación entre memoria, espacio y lugar se hace posible merced a mecanismos de activación o desactivación; es decir que es gracias a los objetos, los símbolos, relaciones, producciones culturales, etc., que expresan y producen la memoria o que son fruto de esta, como se logra la configuración y reconfiguración del pasado en un presente que apunta al futuro. Verbigracia, “tanto los archivos fotográficos como los archivos fílmicos[...] conforman un conjunto de imágenes que permiten un regreso a escenas del pasado que alimentan la memoria individual y colectiva de la sociedad” (Guarini, 2009: 262), actuando como una reconstrucción del pasado que informa, ilustra, muestra es prueba o testimonio de algo (Ibíd.) pero que en cualquier caso no son el pasado mismo sino un recuerdo de este.

Las diferentes escenas mencionadas componen la cotidianidad de una ciudad que es trastocada por una acción de la memoria, pues los no lugares se frecuentan o se recorren principalmente por funcionalidad e interés personal, con lo que los intereses del otro –especialmente el otro diferente– no suelen ser el centro de atención. De alguna manera, es la indiferencia propia de la ciudad, del espacio de los anónimos, de los encuentros fortuitos, que, al terminar el día, fácilmente pueden pasar desapercibidos y quedar como un evento más de salir a la calle.

Así, la multiplicidad de medios y estrategias de expresión de la memoria está ligada a la diversidad de cosmovisiones e intencionalidades que entran en juego a la hora de mirar al pasado, pero las puede superar ostensiblemente en número. Si se quiere, tanto los recursos de expresión de la memoria como el uso y significación de los lugares y espacios, son directamente proporcionales a la capacidad creadora de quienes intervienen en esa mirada a lo que fue y están atravesadas por el hecho de que los recuerdos “se encuentran inscritos en relatos colectivos reforzados mediante conmemoraciones y celebraciones públicas, así como por monumentos y lugares públicos de alto voltaje simbólico” (Varela, 2000: 5).

Las diferentes prácticas y políticas de la memoria “son consideradas como construcciones: involucran actores y agentes, reglas y lógicas propias, contextos sociales y culturales precisos, soportes concretos, elecciones y estrategias”⁹² (Feld, 2009: 32) que median en la escogencia de las formas de expresión usadas por los actores y agentes, se constituyen en “vínculos entre lo privado y lo público, entre la información y la emoción, entre lo ficticio y lo “real”, entre el registro y la creación” (Ibíd.); con lo que “puede haber muchas formas de entender la memoria y de practicarla [pues] ciertamente, no existen las memorias neutrales sino formas diferentes de articular lo vivido con el presente” (Calveiro, 2006: 377). Entonces, la diversidad de la memoria y de sus expresiones obliga a asumir que “en esta clase de construcción, no puede haber un relato único ni mucho menos dueños de la memoria” (Ibíd.: 378).

6.3 De actores y agentes de la memoria

Como se ha visto, la memoria se hace por y desde las personas (en individual y en colectivo) e involucra tanto la necesidad de “objetividad” como de reconocer las subjetividades; por lo que en este punto vale enfatizar en que la diversidad de la memoria orienta a hablar más pertinentemente de memorias, toda vez que este plural expone la existencia de múltiples miradas e intereses sobre lo que se rememora del pasado reciente, y con ello evidencia la presencia (y ausencia) de distintos intervinientes en los

⁹² Al decir esto Claudia Feld hace referencia específica a las imágenes como vehículos de la memoria, aquí se aplica de manera general a las diversas prácticas y políticas por cuanto se consideran características comunes a cualquiera de ellas sin desconocer que su potencial de uso es diferencial, que será parte de lo que llegue a determinar la selección por parte de los actores y agentes entre las opciones posibles.

procesos, quienes pueden ser llamados “actores”, “agentes”⁹³ y “activadores”⁹⁴, y ser definidos como los “portavoces humanos, comprometidos y organizados para compartir memorias, organizarlas y proyectarlas, insistiendo en ellas. Son los actores humanos que convocan a la memoria como algo suyo, colectivo e importante, a la vez que van indagando, organizando e interpretando los recuerdos” (Stern, 2002: 11).

Aunque suele encontrarse el uso casi indistinto de estas tres categorías, en aras de la comprensión resulta conveniente, y necesario, hacer una distinción para precisarlas. A la manera del teatro, los actores de la memoria son aquellos que representan un papel en la evocación del pasado en el presente. Pueden tener un lugar protagónico o antagónico, y también pueden ser personajes principales –generalmente como hitos referentes de esas memorias que se busca posicionar– o pueden ser secundarios. Pueden tener también un rol pasivo o un rol activo en la escena que se desea rememorar; que –en el caso de la memoria de violaciones a los derechos humanos- es la escena de la verdad, la justicia y la reparación o sus antagónicos, dependiendo de las memorias que se posicionen. Y está también la posibilidad de ser actores presentes desde su ausencia, papel que es casi exclusivo de las víctimas mortales o desaparecidas; justamente es su ya no poder estar lo que justifica la evocación de los pasados traumáticos.

La escena de la reparación simbólica analizada desde el video documental, presenta diferentes actores: protagonistas y antagonistas. El protagonismo inicial lo tienen las víctimas sobrevivientes, quienes portan el recuerdo, luchan contra la impunidad y el olvido de los crímenes contra sus familiares y amigos, y evocan simbólicamente a esas otras personas que fueron violentamente obligadas a ya no estar. A lo largo del

⁹³ En la literatura de la memoria la categoría de “agente” puede ser usado como sinónimo de “gestor”, tal es el caso de Jelin (2002, 2005).

⁹⁴ El concepto de activadores de la memoria es tomado por autores como Pierre Nora (1984) y puede encontrar semejantes en conceptos como emprendedores, usado por autores como Elizabeth Jelin (2000).

documental las víctimas sobrevivientes son enfocadas en su corporeidad completa, en su rostro, en momentos en los que se quiere enfatizar en el dolor que han vivido se hace un enfoque en su cara, en algunas escenas con efectos visuales en escala grises, pero siempre enfatizando en los sentimientos que expresan; un fondo musical acentúa la existencia del daño que los rostros manifiestan.

**Imagen 6-4. Escenas en las que se enfoca el rostro de las víctimas
y su expresión relativa al daño.**



Específicamente en relación con la actuación de muertos y desaparecidos por la violencia perpetrada, hay que decir que su presencia suele anclarse a su *rostro*⁹⁵ plasmado en la imagen fotográfica, que “informa de un momento captado en el que el tiempo que se ha fijado” (Guarini, 2009: 262). Así estos actores se consolidan en la evidencia del horror de los acontecimientos y de sus consecuencias para la persona, la familia y el colectivo.

⁹⁵ Entendido desde Levinas, en el capítulo ¿Quién es el otro?: Perspectivas que hacen decible la otredad, como la corporeidad que expresa la inmanencia.

Entre los actores protagonistas en el video se erigen referentes héticos, protagonistas presentes por su ausencia, que fungen como articuladores de la identidad colectiva y depositarios simbólicos de la verdad de la vejación y de la sacralidad de la vida misma. Tal es el caso del sacerdote Tiberio Fernández, quien fue asesinado y sobre quien los victimarios ejercieron torturas con carácter aleccionador para los habitantes del pueblo; por su posición en la comunidad, al ser líder espiritual y social, su pérdida es evocada como un daño profundo al tejido colectivo, a la organización social y a la prosperidad del pueblo. También se hace alusión a otras víctimas mortales, que cobran protagonismo en la escena de la reparación simbólica mediante imágenes de sus rostros y relatos testimoniales que dan fe de su existencia como miembros activos de la comunidad, cuyas vidas fueron cegadas en los hechos violentos de la masacre, o después de esta.

Un caso al que se le da especial relevancia es el de Daniel Arcila, quien fuera declarado “loco” por autoridades médicas del momento y que posteriormente fue asesinado. Siendo el principal testigo de la masacre en los procesos judiciales que se adelantaban en la época, su muerte cobra un papel de especial importancia en el documental pues es resaltado como pieza clave mediante la que «la humanidad conoció de Trujillo» y evidencia de la impunidad que reinó en el ejercicio de la administración de justicia.

Imagen 6-5. Escenas en las que se enfoca el rostro de las víctimas y su expresión relativa al daño.



Por supuesto los antagonistas también tienen que estar presentes en la escena de la reparación simbólica, pues exponerlos a la luz pública, otorgarles responsabilidad y denunciar las atrocidades que cometieron son cimientos para la verdad propugnada por quienes ejercen la memoria y buscan la reparación. Los antagonistas en el documental serán los perpetradores de la violencia, especialmente de los cuerpos armados guerrilleros (específicamente el ELN) y paramilitares. También las fuerzas del Estado aparecen como victimarios y son expuestos en el video: «ya fue el ejército, ya fue la guerrilla, estábamos en un juego, en un camino sin salida».

Imagen 6-6. Escenas que evocan la presencia de cuerpos armados como perpetradores de la masacre.



De este modo, la presencia de actores armados en pugnas territoriales en el Municipio de Trujillo expone la existencia de otro subordinado (las víctimas y los pobladores) por el poder de las armas, y de la violencia que estas entrañan al tiempo que evidencian relaciones de poder y una clara conciencia de los perpetradores sobre su posibilidad de dominar, la cual trasciende al ejercicio de las armas entrando en un plano simbólico que sobrepasa los límites de la coacción física. En el video se usan varias imágenes donde aparecen uniformados y en algunas de las escenas el discurso usado reafirma la imposición de facto que su presencia en el lugar implica para los habitantes «Los campesinos de la zona manifestaron que tienen miedo y algunos anunciaron que abandonarán la zona por temor a los combates».

Imagen 6-7. Escenas que exponen las relaciones de subordinación por la presencia armada.



Por su parte los agentes son aquellos portadores de la memoria que se consolidan en sus albaaceas desde la intencionalidad específica de mantenerla en el tiempo, de perpetuarla si es posible, y de darla a conocer a otros –bien dentro de sus comunidades, bien en un ejercicio de extensión a otros sectores; y tienen la capacidad de transformar los discursos, práctica y políticas de la memoria en función de las intencionalidades éticas y políticas que buscan promover. Los agentes de la memoria son, en un símil, los managers, los publicistas, los inversionistas de la obra teatral, quienes se encargan de promoverla para lograr captar mayor audiencia; es decir pueden ser todos aquellos que intervienen como “actores e instituciones involucrados en la tarea de recordar y hacer recordar a otros las experiencias de sufrimiento y violencia vividas entonces” (Feld, 2009: 30).

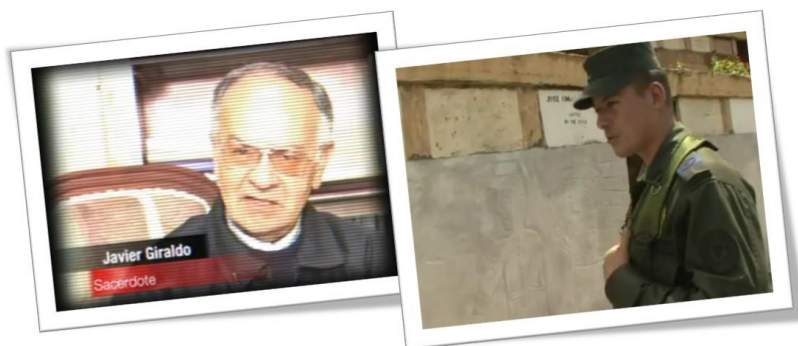
En los trabajos de las memorias, no todo actor es un agente, ni todo agente es un actor. Los actores de la memoria son quienes encarnan la experiencia vivida, mientras que los agentes de la memoria son quienes intentan «materializar» los sentidos del pasado exponiéndolo en la esfera pública. En ambos planos (privado y público) la memoria se erige desde diferentes recursos; mientras que en lo privado la memoria echa mano de los recuerdos propios y compartidos por el núcleo familiar y de amigos que procuran rememorar el pasado para reivindicar(se) frente a vejaciones padecidas; lo público hace uso de los recursos de lo privado que le son prestados para poner en escena

el dolor del otro y al mismo tiempo busca erigir recursos propios que lleguen a representar las diferentes vivencias del horror.

En la escena de la reparación simbólica que representa el documental en cuestión, aparecen también agentes de la memoria que ejercen por filiación o empatía; es el caso de Javier Giraldo de quien se usan imágenes de archivo en las que fue entrevistado en torno a la masacre de Trujillo, como voz legítima para hablar por haber sido coordinador de la comisión Trujillo en la primera mitad de la década de los 90, y quien se fraterniza en su condición de sacerdote católico y en virtud, especialmente aunque no exclusivamente, de la atrocidad cometida contra un miembro ordenado de la Iglesia. Así mismo, aparece un miembro de la policía como reivindicador de la memoria de un miembro del ejército quien murió en los enfrentamientos durante la época de la masacre, él tampoco fue víctima pero entra a ser agente de la memoria porque siente el deber de hacer público lo ocurrido, aunque no se sea víctima:

«Esta escultura (...) es de un suboficial del ejército, no es mía, es de todos, hay muchos de AFAVIT acá que son directamente afectados y otros de la labor social, varios estudiantes del Julián Trujillo que también hay que meterlos al cuento como dicen, para que sientan ya que este parque es algo muy importante para los trujillenses»

Imagen 6-8 Escenas con agentes de la memoria por filiación o empatía



La escena de la reparación simbólica tiene entre sus agentes personas que acompañan a las víctimas de manera continua, en el caso de Trujillo está Maritze Trigos,

religiosa dominica de la presentación, quien es presentada en múltiples escenas como portavoz de la memoria y la lucha por la justicia que abanderan las víctimas de AFAVIT. Si bien no aparece con un libreto propio, sí es enfocada en varios momentos – especialmente al inicio del documental–. El caso de esta religiosa es el ejemplo de agentes de la memoria que –por su trabajo, permanencia y gestión hallan legitimidad en la comunidad de víctimas– logran posicionarse también como actores protagonistas pese a que su acercamiento inicial a los procesos fue dado por la filiación y la empatía más no por la vivencia funesta.



Imagen 6-9. Escenas de agentes de la memoria que logran ser parte de la comunidad de protagonistas. Maritze Trigos.

Así, tanto actores como agentes son activadores de la memoria, pero los actores pueden llegar a activarla en un plano más personal e íntimo y dejarla allí o ponerla en lo público, evocando la experiencia y constituyéndose ellos mismos en testimonio y “verdad” de lo ocurrido; mientras que los agentes siempre están orientados a extender el relato de manera amplia, pero pueden no haber vivido la experiencia sino ser parte del grupo de personas que heredan o adoptan como propias estas memorias, constituyéndose en puente de comprensión, reconocimiento y empatía entre las vivencias dolorosas (y por ende entre las víctimas), y entre estas y sus posibles oyentes.

Los agentes entonces tienen la capacidad de llevar la experiencia de lo privado a lo público, pero sólo los actores, que son a la vez agentes pueden realizar el retorno, pues son quienes se encuentran legitimados para introducir elementos provenientes de lo

público (que pueden ser nuevos o los mismos pero retroalimentados por su contacto al exterior de la comunidad de actores). De esta manera los actores protagonistas y agentes que se presentan en el documental aparecen denunciando o recordando los hechos y son en su mayoría mujeres, mientras que las fotografías de las víctimas mortales o desaparecidas usadas en todo el video son principalmente de hombres.

En un intento de esquematización, los actores y agentes de la memoria pueden ser catalogados a partir de su relación con la experiencia de dolor como se propone en el siguiente gráfico:



Gráfico 6-1. Actores y agentes de la memoria.

Así como en el teatro, la memoria en escena cuenta con observadores, audiencias, que se constituyen en parte clave de su posible anclaje en la esfera pública, pues son quienes pueden jugar el papel de escuchas y quienes de múltiples formas legitiman, o no, la actuación de los actores y agentes de la memoria, al tiempo que

pueden catapultarlos. Estas audiencias no son las mismas siempre y no todas tienen el mismo potencial de legitimación o deslegitimación de lo que actores y agentes escenifiquen.

Por ejemplo, en el lugar de la ocurrencia violatoria, cuando no todos fueron o se sienten víctimas de esta, los actores de la memoria se ven enfrentados a exponer sus trabajos sobre las memorias de los hechos frente a una audiencia que puede o no compartir sus visiones sobre la vivencia. Es lo que podría denominarse una audiencia primaria que puede llegar a actuar como primera rejilla de la memoria, enseñando a actores y agentes sobre la versatilidad de sus recursos al constituirse en “evaluadora” de los mismos.

Otros actores de la memoria que compartieron la vivencia (u otra similar) pero que no comparten la misma elaboración del pasado bien pueden constituirse en la segunda rejilla de la memoria. En tanto audiencia de otros grupos de la memoria, los actores también pueden entrar a retroalimentar los trabajos de la memoria, aprobándolos o rechazándolos. Una tercera rejilla son las audiencias mediáticas de información –los *mass media*– quienes en su selección de las actuaciones de los actores y gestores de la memoria tienen la capacidad de impulsar las diversas elaboraciones del pasado traumático, privilegiar algunas de estas o simplemente limitarlas buscando ocultarlas o silenciarlas.

Una cuarta rejilla es la institucionalidad que administra la justicia, pues tiene la capacidad de poner en lo público –al menos para el público interesado en la defensa de los derechos humanos– el testimonio de quienes padecieron el dolor. Allí, los actores y gestores se ven en la necesidad de hacer uso del testimonio como recurso de legitimación frente a jueces, abogados defensores de víctimas, abogados defensores de victimarios y demás asistentes a las audiencias. También las otras instituciones del Estado se consolidan en una rejilla más de la memoria, especialmente aquellas que tienen que ver con el monopolio legítimo de la fuerza (ejército, policía, etc.) y que han llegado a tener diversos roles en el marco del conflicto bélico (algunos de ellos en el papel de victimarios)

y que por su investidura representan legitimidades históricas ancladas en las ideas de lo nacional.

Otra audiencia de los actores y agentes de la memoria es la sociedad en general, aquellas personas que viven en “la otra Colombia”, quienes no son o, mejor aún, no se sienten directamente afectados por el conflicto debido a que su cotidianidad no se encuentra en las denominadas zonas rojas, o zonas candentes –para hacer uso de un término coloquial–. Esta quinta rejilla de la memoria es tal vez la conquista más anhelada –tanto para quienes están a favor de la memoria como para quienes están en contra de ella–, pues lograr hallar legitimidad (aunque sea parcial) en el conjunto de la sociedad es tener la posibilidad de generar una extensión cultural del relato de las víctimas, una ampliación del conocimiento y reconocimiento de las vejaciones pasadas y una empatía ética que consolide la garantía de no repetición.

También está la rejilla de la audiencia especializada, académica o científica, para quienes la legitimidad de los actores y gestores de la memoria puede depender de la cercanía o distancia que los relatos y recursos, a los que estos acuden como testimonio de la vejación, guardan con los hechos *objetivamente* recuperados y analizados. Esta audiencia suele medir la legitimidad de la memoria desde la dicotomía racionalidad-irracionalidad como fuente de comprensión e interpretación de los hechos; pero si bien no se puede presumir de una *inocencia* de las memorias, pues todas ellas tienen una carga de intencionalidad y sesgo, tampoco se puede partir de su *culpabilidad*, entrando a deslegitimarla por ser catalogada como renuncia a la racionalidad y promotora del mito, lo que será el dilema –o aún la solución– del debate académico sobre la memoria.

Ahora, los trabajos de la(s) memoria(s) de situaciones límite tienen por lo menos dos caras en las que se circunscriben las prácticas y políticas de sus actores y agentes, a saber: la del acontecimiento y la de los sufrimientos. En cierto sentido, la memoria del acontecimiento se relaciona con la historia, con los hechos en cuanto tal, mientras que la memoria de los sufrimientos se orienta al rescate de las múltiples experiencias de dolor de quienes los vivieron directa o indirectamente así como de los sentimientos de quienes observan los resultados de tales trabajos. La memoria del sufrimiento tiene como base las

premisas de que “contar, recordar, revivir se convertirán en parte de los intentos para aliviar el sufrimiento, para poder darle inscripción subjetiva y reapropiarla” (Kaufman, 2014:112) y que al narrar la experiencia violenta se activan en las audiencias diferentes reacciones frente al dolor del otro. Entonces, acontecimiento y sufrimiento interactúan, y hasta llegan a confundirse, haciendo necesario reconocer la presencia de ambos en los procesos de recordación y reconstrucción del pasado.

Ya que, como se ha mostrado, la memoria se entrama con el olvido, el silencio y la enunciación, los trabajos sobre el pasado reciente confluyen y diverge. Es en esta confluencia y divergencia de personas, lugares y hechos que aparecen intersticios de la memoria. Haciendo un símil con la geología –para la que el intersticio es el espacio que hay entre dos rocas o dos partes resultantes de una grieta en una misma roca– resulta difícil identificar a quién corresponde el espacio intersticial que emerge en la elaboración del pasado traumático. Este espacio intersticial puede denunciar la existencia de una especie de “necesidad” de otorgar (o de asumir) la gestión de la memoria como de dominio de uno u otro agente o actor; también expone la posibilidad de “zafarse” del peso de la responsabilidad ética de hacer memoria; puede estar cargado de disputas sobre lo que se acepta o se rechaza.

Como “las memorias con las que la gente interpreta el presente y planea el futuro son también sociales en tanto se inscriben en un marco social de recordación y se vinculan a experiencias vividas como miembros de un grupo social” (Schwarzstein, 2002: 478), la diversidad de interpretaciones y experiencias que entran en interacción puede entenderse como un campo de fuerzas que se relacionan bien por oposición, afirmación o complementación. Toda vez que la lucha por el posicionamiento no sólo se da en cuanto a los contenidos, sino también en relación con la legitimidad de quien porta el recuerdo, lo salvaguarda y llega a transmitirlo, los intersticios de la memoria son también intersticios de la legitimidad.

Estos intersticios también se presentan en relación con la ética: desde el derecho de unos y el deber de otros, siendo que derecho y deber son mutuamente incluyentes, constituyéndose así en articuladora de la moral colectiva, en cohesionante social y en

integradora potencial en procesos de transición. En tanto deber, la memoria “enfatisa el conocimiento y el reconocimiento de las violaciones de derechos humanos y entiende que ese reconocimiento forma parte de la reparación de las víctimas (...) como un derecho enfatiza los valores democráticos como el eje articulador de todas las memorias” (Lira, 2010: 25).

Pero al ser antecedente y consecuente de pugnas, la(s) memoria(s) puede(n) también ser vista(s) como motor de desarticulación, divorcio o desintegración –lo que suele ser estrategia de actores que ven en la memoria de los hechos violatorios un peligro para las tradiciones, para la moral pretendida por sus intereses, para *status quo* que ostentan (precedente o consiguiente a la ocurrencia de la violencia), o para sí mismos al haber sido partícipes de las violaciones ejercidas–. No se puede desconocer que este potencial disociador es también un riesgo de abusar de la memoria y un preludio de su banalización al convertirla en medio de radicalización, más anclada en el pasado que en la justicia misma sobre ese pasado.

También es importante enfatizar en la dicotomía perdón-impunidad como parte de los discursos que cimientan las memorias y sus actores y agentes. Como se ha podido notar, una de las funcionalidades de la memoria es convertirse en plataforma para un futuro en el que el daño al otro no esté presente, o por lo menos sea minimizado, como política orientadora de la acción colectiva, para lo que la rememoración de las violencias pasadas es indispensable. En la transición entre el pasado nocivo y el futuro promisorio – la cual se da en el presente– aflora la pregunta sobre cómo realizarla, ¿cómo garantizar un futuro mejor cuando hay quienes murieron o desaparecieron y otros que sobrevivieron al horror y les fue quebrada su dignidad?

Dependiendo de los actores y agentes en pugna, las respuestas pueden variar. Para las víctimas y sus panegiristas dicha transición sólo es posible desde la verdad, la justicia y la memoria denunciante del pasado violatorio; mientras que para los victimarios y los detractores de las víctimas es un paso que debe hacerse acudiendo al perdón y al olvido como pilares para una nueva etapa de la sociedad. Aquí, nuevamente se evidencia la contraposición entre memoria y olvido a la que aluden, aun cuando esta

no exista realmente. De fondo lo que emana es una lucha por la justicia por parte de unos y una pretensión de impunidad por parte de los otros; y en medio está la necesaria reconciliación en la que ha de derivar la memoria.

Si bien la memoria fragmenta, también tiene un potencial de cohesión que sólo es posible si trasiega por el perdón. Pero en los discursos de las memorias es frecuente encontrar a quienes promulgan consignas en las que el perdón aparece como sinónimo de impunidad y olvido en beneficio de los victimarios, a lo que del lado de las víctimas se responde con frases como “ni perdón, ni olvido”, exponiéndose así las disputas en torno a la justicia y las demandas por el reconocimiento de las responsabilidades sobre las violaciones vividas, en una polarización que anuncia la imposibilidad de la reconciliación sin verdad.

De este modo, y en aras justamente de la reconciliación, tanto víctimas como victimarios han de encontrarse en torno a los debates sobre el perdón. Si se acepta que, por un lado, el perdón requiere que el victimario reconozca el daño causado, que se entienda a sí mismo deshumanizado al haber matado, torturado o desaparecido al otro, que acepte que necesita que la víctima le dé una segunda oportunidad de mostrarse humano más que criminal (Reyes, 2014); y que, por el otro, al perdonar la víctima se libera del peso del odio y del resentimiento ligados al daño vivido, al tiempo que tiene la posibilidad de recobrar un proyecto de vida autodeterminado y ya no enmarcado en el acto violento (Ibíd.), la memoria entra a ser articuladora de una sociedad que fue fragmentada y llevada al límite.

En suma, la memoria se enarbola entonces desde la agencia de quienes fungen como actores (las víctimas y en ocasiones personas no víctimas a quienes ellas mismas legitiman) y como agentes (que pueden ser las mismas víctimas u otros estamentos y personas que entran a la escena por filiación con quienes vivieron la violencia perpetrada), generando una relación entre lo privado y lo público de y desde las experiencias de dolor. Es así como la memoria se activa desde prácticas, políticas, recursos y discursos que permiten visibilizar el daño al ser de las víctimas y se consolidan también en plataforma para la reconstrucción de un futuro reconecedor de su otredad.

A través de la expresión de sus intereses, lógicas racionalidades, sentimientos, sentidos y significados en torno a la experiencia de la violencia (la cual demarca un antes, un después y un futuro), actores y agentes de la memoria se constituyen en protagonistas de la reivindicación de sus seres queridos y de sí mismos, en una relación que puede no ser tranquila por cuanto dicha expresión entraña divergencias y convergencias entre actores y agentes, así como entre estos y quienes reciben sus trabajos de la memoria: las audiencias. Estas audiencias ejercen, en múltiples formas un filtro desde su aceptación o rechazo y se consolidan en el potencial de difusión y extensión tanto del relato sobre las dinámicas, realidades y consecuencias de la violencia como de las posibilidades de realización personal y colectiva luego de la vejación.

Es en el contexto de todo lo anterior en donde las memorias se consolidan como libreto desde el que se expresa la otredad de las víctimas frente a las diferentes audiencias; con cargas de sentido y significados congruentes y disímiles entre sí; pugnas por la elaboración de los relatos del pasado; actores, agentes y audiencias que convergen y divergen en relación con las prácticas y políticas usadas en las memorias; con finalidades e intencionalidades que las varían en forma y contenido y que responden a la diversidad que entrañan.

La otredad de las víctimas, su rostro, se hace inteligible en la medida en que cuentan con pisos de relato compartido que reconocen la experiencia traumática a la vez que enuncian y rememoran las posibilidades humanas y de humanidad de sobreponerse a lo funesto, no desde el olvido de este sino como refuerzo de su frustración. Frustrar lo siniestro, garantizar su no repetición, será el logro pleno de la expresión de la otredad de quienes lo vivieron una vez y que ahora son la enunciación de la vida sobre la muerte y el daño.

7. Conclusiones

Al repertorio de cuestionamientos sobre la violencia del conflicto armado en Colombia habría que añadirse, por lo menos, una pregunta más: cuando se es víctima por largos años, se crece en medio de la violencia, y esta arremete contra la vida de las personas y las comunidades, ¿qué tipo de cotidianidad es la que se puede reasumir tras el daño? En sociedades como la colombiana, en las que por su historia pareciera que “la violencia se arraiga de tal manera en el tejido social que se convierte en una parte indiferenciable de lo social” (Das, 2008 [2003]: 163), resulta difícil comprender las formas en las que la ética de la responsabilidad frente a las víctimas se hace posible. A pesar de que no hay respuestas absolutas sí hay principios incluyentes, sombrillas de valor capaces de cobijar la humanidad entera: reconocernos en nuestra humanidad, como diferentes pero semejantes.

En el caso colombiano específicamente, preguntas como estas son igualmente válidas aunque con matices claramente diferenciadores. Tampoco sabemos a ciencia cierta qué hizo, y hace todavía, posible que hechos cruentos –como los de las masacres que se han generado a lo largo y ancho del territorio nacional– tengan lugar. En Colombia, como ya se mostró, el pasado reciente puede llegar a entremezclarse fácilmente con el presente vivido, pues el conflicto no ha cesado, las víctimas siguen apareciendo y el riesgo a la revictimización es –en muchos casos– una constante de la cotidianidad de algunas regiones del país. Y sin embargo las preguntas sobre el cómo garantizar que no se repita están tan presentes como las amenazas de la continuidad de la violencia.

Las esperadas garantías de no repetición resultan resbalosas a nuestras manos frente a las preguntas que rondan el por qué sucedió. ¿Qué hizo que como sociedad llegásemos a asistir a tales obras de terror y dolor que ha lacerado a tantos y trastocado el devenir individual, colectivo y social? Más aún se nos resbalan en el marco de un conflicto vigente, con sectores que promueven un estado de transición inexistente aún, y otros que insisten en negar la existencia de un conflicto armado interno. A los propósitos de la reparación simbólica y de garantía de no repetición resulta piedra de tropiezo la constante posibilidad, latente y manifiesta, de llegar a ser víctimas otra vez.

Las sociedades que han experimentado situaciones límite en el pasado reciente pueden llegar a tener procesos de volver la mirada a ese pasado, como primera forma de elaboración de sus efectos. Tales situaciones refieren a contextos históricos violentos en los que se generaron víctimas que han empezado a establecer demandas de reparación, en virtud a los vejámenes padecidos y –principalmente– por la responsabilidad que al Estado le atañe por la acción u omisión en torno a los hechos violatorios. En Colombia en el marco de las vejaciones ocurridas en el conflicto armado, y el Estado viene siendo llamado, en su rol de garante de derechos, a dar cuenta de su intervención –en ocasiones también como victimario– en diferentes partes del territorio nacional en donde el daño ha sido evidente.

Es allí cuando la memoria, como escenario de pugna en el que convergen y divergen cosmogonías ancladas al recuerdo, a la enunciación, al silencio y al olvido de los eventos traumáticos, se consolida en elemento de inigualable valor para el establecimiento de los hechos vividos por las víctimas –personas que fueron expuestas a diversas formas de violación de sus derechos fundamentales–; para otorgamiento de responsabilidades; para la búsqueda de garantías de no repetición en las que su integridad sea propugnada, y –especialmente– para que se procure una reparación que les permita a quienes fueron dañados retornar a la condición anterior a la ocurrencia del vejamen –al menos en aquello que les sea dable–. En el escenario de la memoria son múltiples las escenas posibles de reconstrucción del pasado traumático, la reparación a víctimas es una de esas escenas en las que sin duda se plasma la pugna por posicionar lo que se ha de recordar u olvidar.

Bien se puede sostener que *¡Nunca más!*, *¡No más!* o *¡Basta ya!* se enarbolan como las consignas que materializan el deseo de la memoria, y en cierto sentido también del olvido. Son consignas que tanto aluden a la necesidad de recordar lo vivido para saber lo que fue, como evocan la imperiosidad de garantizar que no sucederá más. Visibles en diferentes experiencias a lo largo del globo terráqueo y, para el caso de interés, en Colombia, *¡Nunca más!*, *¡No más!* y *¡Basta ya!* se plasman en las escenas, en los escenarios y en toda una utilería artística usada por los actores y agentes para recordar la muerte e invocar la vida.

Una invocación que no es ajena a la experiencia de dolor, pero que se entrama de múltiples maneras con este desde la expectativa, o desde la mera necesidad, de continuar viviendo; es decir, quedó evidenciado que para quien ha padecido las violencias de una masacre, como víctima directa o como familiar, la reparación completa no es posible tanto por la profundidad del daño como la imposibilidad de devolver la vida perdida o desaparecida, pero las víctimas siguen tejiendo un día a día pese al padecimiento doloso y aún con sus consecuencias.

Si bien el documental no brinda a las audiencias la posibilidad de pleno reconocimiento de la otredad de las víctimas, al exponer parte de las experiencias de autoreparación –intentando subsanar el vacío de encierro en el dolor que de las víctimas queda en la representación de quienes vieron el video– las personas participantes como audiencia manifestaron sentir “cierto alivio y satisfacción de saber que no se quedan en el dolor, aunque uno no deja de sentir indignación por lo que pasó”; uno de los resultados de conocer que en su capacidad de agencia las víctimas orientan sus futuros a proyectos de vida en los que se hacen a sí mismas guardianes de la memoria y reivindicadores de la otredad de sus seres amados.

Es por ello que la denuncia, el reconocimiento oficial (Estatal y social) de la ocurrencia de los hechos, el imputar y asumir culpabilidades y responsabilidades, la reivindicación del nombre y el retorno del rostro despojado se constituyen en tareas urgentes y continuas en procura de recobrar la verdad, vista siempre como un derecho: el de dar lugar a las víctimas y a su reivindicación. Las demandas por la verdad perviven en

interpolación constante con la justicia, la reparación y las garantías de no repetición y estos cuatro se consolidan como finalidades de la memoria, al tiempo que son su fundamento.

De esta manera, la memoria –y el olvido como complemento– es también un derecho de las víctimas y un aporte para una sociedad que conoce y reconoce su pasado y procura aprender de este. Las disputas de la verdad son demandas de reconocimiento subjetivo e institucional pero también demandas que no refieren a una persona en particular sino a su construcción colectiva, una apuesta ética por el reconocimiento del otro, quien ejerce la demanda y encuentra posibilidad de agenciamiento para su reparación.

El trauma de la vejación está asociado a las rupturas que se derivan de los eventos de agravio, y se constituye en lo que podría denominarse un grito indecible de la existencia fragmentada en un antes y un después del evento traumático, que contiene –de manera inicial– la falta de control de los factores violatorios de las garantías fundamentales de lo humano y en donde tales factores se ven atizados por la imposibilidad de frenar a los perpetradores de la violencia, y aún más por la continuidad latente o manifiesta de su potencial de daño; tal es la condición de la víctima. Se enfatiza en la característica de ser inicial por cuanto lo que se genera como consecuencia del daño llega a ser transformado y resignificado por las personas que un día -siendo víctimas- se asumen frente a sus proyectos de futuro, dando un nuevo lugar al pasado (más allá del daño vivido), reorientando sus cotidianidades laceradas y reconstruyéndose tanto para sí, como para y en referencia al Otro que también ha sido afectado.

La existencia del dolor habla a la vez de formas de lidiar con este. A pesar de la forma de la estrategia usada, es claro que las víctimas optan por continuar pese al daño echan mano de los recursos a su alcance, y frecuentemente también los generan cuando estos no son dados. Esta capacidad humana de ver el dolor, padecerlo y afrontarlo para continuar en “con-junto” con otras víctimas es lo que hace que la condición de víctima pase a ser una circunstancia y ya no un condicionante y constituye al afectado en persona moral, quien agencia el reconocimiento del otro.

En torno a la posibilidad de reconocimiento del otro, hay que recordar que tanto la micro como la macro sociología entienden la indefectible existencia de un “alguien” y un “alguien más” que entraman lo social, pero no por ello se puede inferir que la sociología en sí hace referencia a la otredad como tal. Pensar en quién es el otro, va más allá de la mención de su existencia pues es un juego que se gesta en el plano del reconocimiento. Mencionar no es necesariamente reconocer. Análogamente ocurre en la escena de la reparación simbólica, donde se puede estar hablando de las víctimas y decir de ellas que son el centro de las prácticas, políticas y recursos de reparación a los que acuden los diferentes agentes, pero se evidencia que el hecho de mencionarlas no es equivalente a que se les reconozca en su otredad.

Partiendo del principio de que la otredad responde al dejar ser al otro a pesar del mí mismo, y sabiendo que ésta se manifiesta en su plenitud en la interacción, es posible encontrarse con dos posturas opuestas sobre las formas de agenciar la otredad de las víctimas. Por un lado está la otredad instrumentalizada, aquella que hace de la existencia de ese otro víctima algo posible sólo en la medida en que beneficie al agente y que, a la vez, le permita a este último su pleno desarrollo en el alcance de sus propósitos; las víctimas sólo existen en la medida en que sean funcionales a la existencia de quien pone en lo público su dolor, con lo que la esencia de su reivindicación, sus apuestas de futuro y sus necesidades de reparación del daño pueden pasar a un segundo plano en el uso de los recursos simbólicos.

Por otro lado está la epifanía del Otro víctima, la posibilidad de realización plena en sus procesos de reparación, que se da cuando su inmanencia, la expresión de lo que son y de cómo quiere mostrarse, halla lugar en la escena de la reparación desde la construcción del libreto y no como un artilugio desde el que se muestra lo que el agente quiere mostrar. La epifanía de las víctimas responde a la extensión del relato de su dolor, sin duda alguna, pero también al conocimiento y reconocimiento de su capacidad de reconstrucción del proyecto personal y colectivo; así como de darle lugar a su propia agencia y a su rol de persona moral. En medio de estas dos otredades contrapuestas, se puede encontrar la otredad colectiva/desdibujada y la otredad auto-referenciada.

La otredad desdibujada responde un reconocimiento de la persona sólo a partir del grupo, y su pertenencia a este es lo que la legitima como un otro. Es una otredad en la que la persona, en cuanto tal, liga su identidad a la pertenencia al grupo; quienes forman parte del grupo imprimen la huella de lo que la persona víctima debe o no ser y hacer; y en la que quienes rodean al grupo sólo reconocen a sus integrantes porque pertenece a dicho grupo reconocido, que es además definido mediante esquemas sociales que encuadran a las víctimas con tal o cual representación definida desde el exterior del grupo mismo.

Cuando las víctimas son reconocidas como un colectivo homogéneo llegan a desconocer las diferencias contextuales que obligan a que la reparación simbólica dé cuenta de sus expectativas propias de reparación, que bien pueden ser distintas a las de otros colectivos de víctimas. Ese desdibujamiento de la otredad por el grupo también da lugar a la estigmatización de las víctimas, pues pasan a ser nombradas sólo desde una categoría que connota múltiples significaciones y representaciones en torno a ellas, no siempre benéficas y reconocedoras de su potencial personal y conjunto.

La otredad auto-referenciada es cuando la persona víctima se posiciona como ciudadano de derechos, en donde el colectivo de víctimas se constituye en una entidad independiente de cualquier otra y reclama su existencia *per se*. Esta forma es la base de la construcción de un nosotros claramente identificado y diferenciado de un gran otro etéreo y difuso que es externo al grupo, aunque lo circunda. Este tipo de otredad expone el riesgo de que la víctimas se enfrasquen en la generación de una frontera insalvable entre un “nosotros” y “los otros”, ya que si bien esta auto-referenciación es necesaria cuando se ha sido desconocido –pues abre mayores posibilidades para el autoreconocimiento y la autoreparación que naturalmente las víctimas emprenden como estrategia para enfrentar y en lo posible entender lo ocurrido– también puede llegar a obstaculizar el diálogo fluido y la capacidad de expresarse con el otro que no vivenció la vejación; lo que puede derivar en un estigma más desde el que los agentes de la reparación se relacionen con ellas.

Además, la existencia de un Otro dañado, la víctima, connota el riesgo latente –y en ocasiones manifiesto– de que se genere una suerte de polarización entre un nosotros y un gran otro que no atiende al daño del nosotros; en donde el “nosotros” puede llegar a pensar en la sociedad como un gran otro que le ha dañado, con lo que se hace necesario que se logre la comprensión de que un “nosotros” visto como contrapuesto a un “los otros” resulta peligroso y puede implicar una reparación simbólica que no dé cuenta de la otredad de las víctimas o que no se base en una ética de la responsabilidad asumida socialmente desde la que se perfile un futuro de integración y cohesión luego de la violencia.

De este modo, en tanto actores protagónicos, las víctimas del conflicto armado pueden llegar a modificar esas construcciones morales desde las que son articuladas a la sociedad que les ha de reparar, así como sus propias formas de articularse con la moral colectiva. Así mismo tanto la sociedad civil, como el Estado, son protagonistas en esta escena entrando a aportar significativamente en las construcciones del pasado, del guion que de lo ocurrido se le presentará a las audiencias –quienes entran como interlocutores que apropian para sí la administración, disposición, consecución y articulación de recursos simbólicos de reparación que hacen los actores y agentes– frente a las que la vulneración vivida encuentre resarcimiento en virtud a la solidaridad que se basa en el reconocimiento de la diferencia.

Es por lo anterior que el reconocimiento del Otro, en tanto otro, se hace necesario tanto hacia las víctimas como hacia quienes no lo son. Pero cuando el desconocimiento ha sido un proceso histórico, el diálogo fluido se gesta desde el reconocimiento de ese otro negado como primer paso. Reconocer verdaderamente al otro, acudir a su festejo, sólo será posible entonces por medio de la negación que ha de hacerse el yo de su deseo de poseer a ese otro, de dominarlo, para lo cual acudirá al acto silente de dar lugar a la expresión del otro. Silencio que no significa la inacción, sino que, por el contrario, demanda la acción desde la perspectiva del Otro; para el caso, ese reconocimiento se ancora en guardar silencio para actuar desde la perspectiva de las víctimas. Sólo el reconocimiento del Otro, la posibilidad de su rostro y la evidencia de su otredad, abre las puertas para la reparación simbólica de aquello que puede ser reparable; pues no se

puede olvidar que hay daños que no se repararán nunca y que ahora forman parte de la persona moral que reafirma su ser luego de la vejación.

Es así como la reparación simbólica, centrada en el reconocimiento de la otredad de las víctimas, en la posibilidad de su agenciamiento público, en la denuncia, así como en su identidad, se erige como puente entre víctima y persona moral. Es el paso de ser una víctima –persona en estado de inocuidad por el poder de la violencia ejercida contra ella, especialmente el por der del terror causado por las armas– a ser una persona moral –aquella que se reconoce más allá de la vejación, cuya construcción de ser individual y social estuvo (y está) marcada tanto por el hecho violento, la ruptura y el trauma consecuentes de este, como por la búsqueda insaciable de retorno del rostro de quien ya no está –y que le fue desdibujado– como orientador de sus actuaciones y proyecciones al futuro. Pero este puente no se erige por lo simbólico en sí, sino por la capacidad que lo simbólico tiene de dejar ser al otro que ha sido dañado, de mostrarle, de representar su otredad aun cuando éste ya no esté para narrar–se a otros que no fueron dañados, o al menos no del mismo modo.

Este es uno de los grandes potenciales de la reparación simbólica en manos de las víctimas, pues siendo ellas actores y agentes esta tiene la capacidad de dar lugar al Otro, de retornarle el rostro a quien se le ha borrado, de reconocer su otredad en su existencia presente o pasada, y en ocasiones incierta –como en el caso de la desaparición cuya condición de incertidumbre dificulta el proceso–. La reparación así pensada permite además, desde la expresión artística con la cual se imbrica, plasmar lo que la palabra no logra expresar, habla sin decir.

El silencio evocado por el rostro del *otro víctima* sugiere la necesidad de dejarle hablar desde su expresión. Permitirle expresarse, y expresarlo frente a los demás, como el Otro mismo quiere expresarse –o como lo haría de seguir vivo–. Su dolor, su vivencia, su relato y su no hablar ayudan a la construcción del mí mismo, y también a su significado desde la experiencia de la existencia de alguien más. En el caso concreto de la reparación simbólica, para que el rostro del Otro sea el que efectivamente tiene lugar se requiere que esta lo exponga en su otredad completa: en su condición de víctima pero

también en su construcción como persona moral. Y es allí en donde tanto el reconocimiento como la solidaridad pueden convertirse en el puente entre la víctima y la sociedad a la que ella pertenece, ya que el ejercicio de reconocimiento tiene ancla en la solidaridad y ésta última está ligada al reconocimiento de la diferencia.

De otra parte, la otredad refiere a un principio ético de construcción de mundo desde la aceptación de la diferencia, siendo un puente de integración entre la sociedad en general, los agentes de la reparación y las víctimas; lo que habla de relaciones morales que no necesariamente omiten el disenso, sino que se enarbolan desde las formas de consenso moral en las que se establecen códigos compartidos de lo que se acepta o no. Estas relaciones se tejen sobre la base de la demanda que la *otra* persona hace al sí mismo para ser reconocida. Siendo esa otredad la existencia que antecede al sí mismo, desde la que éste encuentra plenitud de significación y sin la que la mismidad no lograría configurarse.

La otredad del Otro, del absolutamente otro, es tanto su corporeidad como sus sentimientos, tanto física como emocional, y se define aún antes que el Mí mismo le conozca. En el caso de Trujillo, “la memoria corporal ha tenido gran importancia para los familiares y acompañantes de los familiares de las víctimas” (CNRR, 2008: 184), lo que se hace también evidente en el video, pues en las escenas donde se hacen esculturas de las víctimas desaparecidas o mortales, los sobrevivientes suelen hacer uso de esa corporeidad para plasmar los recuerdos de sus víctimas, pero también en sus discursos aluden a lo que de ellos, de su espíritu, quieren recordar.

He ahí el tránsito de víctima a persona moral antes enunciado, en el que la persona moral se consolida como aquella que agencia por motivos e intencionalidades morales que le involucra a ella misma pero cuyas acciones la trascienden, dando lugar a la existencia y el reconocimiento del Otro. De esta forma, tanto víctimas como demás agentes de la reparación simbólica pueden de ser concebidos como personas morales, por cuanto sus acciones se orientan al otro desde la presunción de una responsabilidad que les atañe frente aquellos que en la vejación fueron desconocidos como un *otro*; haciéndose a sí mismas portadores de derechos y también de deberes.

Toda vez que la persona moral se erige desde representaciones simbólicas de los diferentes agentes que confluyen como agentes de reparación para significar y resignificar la responsabilidad frente a la reparación simbólica, acontecen espacios imaginados y vividos que pueden pertenecer a uno u otro agente, a varios de ellos, a todos, o a ninguno. El reconocimiento de la otredad en las prácticas de reparación simbólica connota la necesidad de experiencias significativas que interrelacionan a los diversos actores y agentes con sus audiencias, de tal modo que se generen lo que podrían denominarse espacios intersticiales de significación en la reparación simbólica. Este vacío puede ser entendido como un espacio de conflicto a la vez que como un lugar común entre quienes ejercen esta, de manera similar a lo que ocurre con la memoria en cuanto al qué, al cómo, al para qué y al por qué recordar, u olvidar.

Otra de las acepciones de la palabra intersticio refiere a la distancia o espacio entre dos tiempos o dos lugares. Las cargas valorativa, emocional y racional con las que los intersticios de significación se llenan aluden también a las representaciones de lugar y tiempo del daño, así como de la reparación. Resulta evidente la necesidad de hacer uso de estrategias simbólicas para reparar a las víctimas en su contexto inmediato, pues con ello se da lugar a la resignificación de los lugares de la vejación pasando de una vivencia traumática a una vivencia en la que se avizore un futuro en el que pese al daño se conciba la vida como una realidad posible y logable. Sin embargo, tal resignificación se hace menos probable en situaciones de violencia continuada.

De manera que la construcción de la persona moral es posible en tanto que la víctima tenga la posibilidad de: por un lado, entregar algo a sus seres amados, significar su pérdida y evocar un “no fue en vano”. Allí la entrega es siempre simbólica y se presenta también en una forma de auto entrega, pues fue evidente la necesidad de significarse a sí mismos, especialmente cuando no hubo una audiencia interesada en escuchar de su daño. Por otro lado, como ya se ha dicho, ser persona moral es tener la posibilidad ética de dotar de rostro a quien le ha sido quitado, o, en el caso auto-referenciado, poder retomar el rostro del cual el mí mismo ha sido despojado. Pero este retornar/retomar halla su plenitud siempre que el Otro aparezca como norte de significado de la acción reparativa. El otro, presente o no, es puesto en un lugar simbólico

sacralizado, cuya profanación previa es necesario subsanar en el ahora. La sacralidad propia del rostro del otro conlleva a una postura de no matarás, porque al hacerlo se transgrede esa sacralidad.

Es decir, el reconocimiento de la Otridad de las víctimas, de su corporeidad, emociones y sentimientos expresados y atravesados por la experiencia traumática, se constituye en ese articulador moral que les da lugar en un contexto de exclusión y olvido que permeó las diferentes esferas y que dio lugar a las diversas violaciones sistemáticas que les hicieron víctimas. Pero también se constituye en la oportunidad para que la sociedad se signifique y resignifique un pasado de violencia; pues al reconocer el daño del Otro que es parte de ella, las sociedad en su conjunto (incluidos también los actores y agentes de la reparación, la sociedad civil y el Estado) logra reconocer que el daño al *otro* es un daño profundo a sí misma, que debe ser reparado –mediante la reparación a ese *otro*– ya que la moral demanda que la violencia no sea parte de la cotidianidad nacional, pues ha de mirársele con el juicio crítico que orienta a saber que la violencia es siempre una vía para la vejación, y no debe continuar instalándose en el día a día.

Aquí, la entrega del don, de esa gracia de la que el *otro* ha sido violentamente despojado, se presenta como el puente entre la víctima pasiva y la persona moral: aquella que un día fue dañada, cuya cotidianidad fue trastocada, pero que en medio del dolor se agencia para retornar al lugar en el que le fue quitado a ese *otro* en el tejido social, y con ello retornar a su lugar a través de asumir la conciencia de sus actos en relación tanto consigo mismo tanto como a los otros. El agenciamiento de las víctimas, en el caso estudiado se ve constantemente referido en los discursos de los agentes y actores a ese ser amado perdido: devolverle su rostro, su otridad, es una reparación simbólica para quienes sobreviven tanto por el hecho de poder significar la muerte violenta que consideran siempre injusta, como por el de sentirse activos frente a esa violencia que un día les dejó inocuos.

La epifanía del otro, su festejo, es una evocación constante en la reparación simbólica emprendida especialmente por las víctimas, en sus discursos se encuentra constantemente la reminiscencia a quienes se fueron, pero también, y más aún, a quienes

quedaron luego de la vejación. Tales reminiscencias son más visibles en casos de desaparición forzada, pues el futuro de quienes vivencian la ausencia angustiada e incierta del ser querido, de quienes lo perdieron siendo nos, se convierte en una de las más fuertes preocupaciones de los sobrevivientes. Entonces, se espera, y se demanda, una reparación que reconozca la existencia de las nuevas generaciones, de los posibles daños a sus proyectos de vida, y de sus futuras necesidades vistas de manera integral. Así, a quien los discursos presentan, es a un Otro que fue víctimas de una violencia que le era ajena, que no pidió; lo que se muestra es la vulnerabilidad a la que quedan expuestas las personas, indistintamente, ante la violencia sin sentido.

El otro le es sagrado al yo y su profanación es el desdibujamiento de todo lo que de humano, de moralmente humano, llega a tener el yo. Entender a las víctimas desde esta perspectiva de sacralidad llega a tener una doble ventaja fáctica en la reparación simbólica. Si las prácticas de reparación usadas por los actores logran posicionar, por un lado, a las víctimas en su condición de sacralidad, llevando a las diversas audiencias – aún a las armadas– a reconocer la profanación a la que fueron expuestas, permitirán dotar de sentido la existencia de las víctimas en relación con el futuro posible y no por el pasado, o por los hechos vividos (por cuanto esto sería enmarcar a las víctimas en la condición de mártires de una causa que no pidieron).

Por otro lado, la connotación de sacralidad de las víctimas y su reconocimiento, da lugar a la participación de las audiencias en la reconstrucción del tejido social como actores activos cargados de responsabilidad, con lo que la acción a favor del desfavorecido dará paso a nuevas construcciones del ser social en una sociedad aún en conflicto. Si ese manto de sacralidad no cobijara los recursos de reparación simbólica éstos perderían legitimación frente a los protagonistas de la memoria.

Hay que decir también que la sacralidad también puede referir a los lugares en los que la memoria tiene lugar. En el video se retoman varias escenas y textos que dan lugar a la interpretación de que Trujillo como pueblo es un escenario de reparación simbólica y que esta se da para todos los trujillenses. El pueblo fue el escenario de la violencia pero, al ser plasmado en recursos de reparación simbólica, ¿es también un escenario de

reparación? Una pregunta que, al no ser objeto de indagación en esta tesis, queda abierta pero que permite enfatizar en que la sacralidad de los lugares no se hereda a las personas que los visitan, ni tampoco a los demás lugares que los rodean y que interactúan con lo sagrado; aún quienes residen en un lugar sagrado pueden no estar investidos con tal rasgo extraordinario, con lo que el lugar de la memoria bien puede ser un lugar de la reparación simbólica (para el caso el Parque Monumento), pero no necesariamente ocurrirá lo mismo con el escenario (el pueblo) en su conjunto.

De modo que, como se mostró, las prácticas de reparación simbólica a las que acuden los agentes de la reparación se consolidan en esa búsqueda de hacer habitable la cotidianidad del dolor buscando encontrar relaciones de sacralidad que permitan evocar de una manera más tranquila a quienes fueron violentamente obligados a ya no estar. Pero, en un conflicto armado continuado y frente a la latencia de la revictimización, esta habitabilidad, el reasumir la cotidianidad, se nubla, tanto por nuevas perpetraciones de la violencia, como por los riesgos de llegar a percibirla como natural. Cuando se desdibuja el carácter anormal, y hasta patológico, del acto violento y se entrama con la vida diaria, la cotidianidad que las víctimas pueden reasumir llega a ser ostensiblemente diferente a cuando se puede ver la vejación con la extrañeza que el paso del tiempo llega a otorgar.

Con lo que las estrategias de reparación simbólica dejan vacíos de representación en el conjunto de las víctimas, pues si bien logran contar del otro dañado por la violencia ejercida, hay quienes no sienten su rostro, o el de sus seres amados, plasmados en las prácticas de reparación usadas. Esto es más frecuente en los casos en donde la intervención de las víctimas es menor, que en aquellos en donde hallan la posibilidad de construirse en tanto personas morales. Y hay también quienes prefieren no ser reparados, al menos no aún, por el temor a quedar expuesto frente a un victimario que sigue ejerciendo control de múltiples formas en el territorio. La reparación simbólica llega a perder su efectividad cuando el otro que ha de ser reparado no participa cabalmente o su participación le expone a ser nuevamente victimizado.

Si el poder es la obligación moral dada por la interacción con el otro, todo acto de reparación simbólica habría de estar orientado al empoderamiento de ese otro de la

interacción, empoderamiento que ha de basarse en el reconocimiento. Es decir, las estrategias de reparación simbólica habrían de tener por lo menos cinco elementos de empoderamiento a las víctimas: identidad, identificación, evocaciones de sentimientos y emociones vividas, remembranza y exposición de los hechos ocurridos, de sus perpetradores y los sentidos y significados asignados y otorgados a los mismos, y, en quinto lugar, significación para las víctimas.

Otro aspecto que aparece como trascendental en el uso de prácticas de reparación simbólica es la posibilidad de evocar la memoria, ya no de los hechos, sino de las víctimas mismas (tanto las fatales o desaparecidas como las sobrevivientes); una memoria que hable de quienes fueron, quienes son y quienes serán, o en su defecto serían. Una memoria que dote de rostro a quien el rostro le ha sido despojado por la acción violenta. Pues de algún modo, las diferentes estrategias de reparación simbólica entregadas a las víctimas cumplen el papel del potlatch y se constituyen en posibilidades de ser, tanto para las víctimas como para sus comunidades y la sociedad en general.

Ahora, si bien ha de entenderse que la reparación en cuanto ley responde a las demandas morales de una sociedad que ha logrado reconocer la existencia de víctimas, es necesario anotar que para el caso colombiano sucede una variante a esta premisa, ya que el Estado no actúa por voluntad en materia de reparación –al menos así fue en primera instancia y los casos seleccionados por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) son evidencia de ello– sino por el requerimiento de la sociedad civil: son las víctimas agenciando ante instancias reguladoras y garantes del Derecho Internacional, tanto en una iniciativa propia como acompañadas por diversas ONG, quienes alcanzan sentencias de la Corte Interamericana de Derechos (CIDH) que les favorecen y obligan al Estado colombiano a indemnizar y reparar, tal fue el caso de Trujillo, Valle del Cauca. Al ser resultado de una imposición, la reparación –en tanto responsabilidad frente al *otro víctima*– bien se puede asumir como una pesada carga que no se desea llevar.

Los debates sobre la Ley, la justicia y el derecho que se han venido aplicando, y se habrán aplicar en Colombia, son diversos, y en ocasiones llegan a posicionar a las víctimas en una especie de intersticio en el que no queda claro quién es el agente

responsable de la reparación simbólica. Si bien lo mostrado en este trabajo da cuenta de acuerdos y desacuerdos que se han dado en términos del qué, el porqué, el para qué y el quién reparar, en materia del cómo la cosa no está tan clara. El cómo de la reparación simbólica sigue siendo un vacío jurídico, aunque ya hay claridades mínimas al respecto. Pero los intersticios más profundos están en los interrogantes de ¿a quién le corresponde definir las formas de la reparación simbólica?, ¿de quién ha de salir dicha responsabilidad?, ¿quién define el contenido de los recursos para esta forma de reparación?, ¿bajo cuáles parámetros se determina cuáles son los recursos de reparación simbólica propicios y efectivos?

De lo anterior quedan inquietudes en torno a las definiciones que se han hecho sobre reparación simbólica en materia legislativa. Ni desde las disposiciones de la Ley internacional, ni desde las instancias de ley nacional, quedan claros medios, usos y estrategias posibles de esta forma de reparación, siendo esta brevemente mencionada en las diferentes leyes, sin mayor profundización. Por supuesto, no se desconoce que la Ley no puede regular sobre la particularidad y debe dar lugar a la generalidad, de modo tal que se legisle con la mayor cobertura posible, pues ésta es su mayor fortaleza. Pero esta fortaleza puede ser a la vez la debilidad de la norma, ya que su posibilidad de interpretación subjetiva conlleva a que los diferentes agentes que emprendan los ejercicios de reparación simbólica tengan vías e intereses tan diversos como los mismos eventos traumáticos que dan piso a la reparación, y en la pugna por posicionar sus propios discursos y prácticas, los recursos pierdan efectividad.

Entonces, el reconocimiento del *otro*, de las víctimas como un *otro* existente aún en su dolor, anora las posibilidades del ser social en sociedades en situaciones límite, pues define las bases desde las cuales se permite o no pensarse en la idea de ponerse en el lugar del otro quitando toda posibilidad a la antinomia de la idea de ocupar el lugar del otro (Mallol, 2009). Ocupar el lugar del otro en cualquier forma, desde el discurso o la práctica, resultará siempre una contradicción entre dos principios racionales: 1. el lugar del *otro* sólo a este le pertenece y no hay posibilidad de remplazarlo ni en su existencia, ni en su ausencia ni en su experiencia o padecimiento. 2. Al ocupar el lugar del otro, el *otro* deja de existir y su lugar ya no es suyo sino de quien lo ocupa; y con ello se entra

nuevamente en un plano de desdibujamiento del otro. Así que intentar ocupar el lugar de las víctimas en la creación de la escena de la reparación simbólica es perpetuar su desconocimiento y su negación. Lo contrario –es decir el reconocimiento de su otredad– es la base de la apuesta ética de una sociedad que busca construirse y reconstruirse un futuro de integración y no violencia con y desde las víctimas.

Siendo así que con el reconocimiento de la otredad de las víctimas, en la posibilidad de su epifanía, la ética se consolida como la filosofía primera que favorecerá los procesos de integración social en un posible posconflicto, dándole un cimiento con anclaje cultural a la tan mencionada garantía de no repetición que se le ha puesto como demanda a la reparación simbólica. Se hace evidente entonces que para procurar garantizar como sociedad el no repetir las violencias del pasado se requiere de una transformación cultural que permita definir una moral reconocedora de la diferencia y que conciba la solidaridad como elemento de cohesión social.

A. Anexo: Herramientas para indagación de la percepción de audiencias.

7.1 Herramienta 1

Tristeza	_____	Alegría
Rechazo	_____	Empatía
Indiferencia	_____	Solidaridad
Frustración	_____	Triunfo
Soledad	_____	Compañía
Desamparo	_____	Amparo
Odio	_____	Amor
Desconfianza	_____	Confianza
Inseguridad	_____	Seguridad
Zozobra	_____	Tranquilidad
Desesperación	_____	Esperanza
Pesimismo	_____	Optimismo
Desconsuelo	_____	Consuelo
Disgusto	_____	Gusto
Desesperanza	_____	Esperanza
Desconocimiento	_____	Reconocimiento
Miedo	_____	Valentía

7.2 Herramienta 2

Explique lo que sintió al ver el video haciendo uso de las palabras de la lista

¿Qué vio en el video?

¿A quién vio en el video?

¿Considera usted que materiales como estos sirven a las víctimas? Sí _____ No_____

¿Por qué?

¿Cómo describiría usted a las víctimas que vio en el documental? Sí _____ No_____

¿Por qué?

Hombre ___ Mujer___ Edad_____ Profesión_____

B. ANEXO: Nombres de las víctimas de Trujillo, en las escenas del documental.



Trinidad Páez



Consuelo Valencia



Rosa Elvira Rojas



Maritze Trigos



José Agustín Lozano



María Elena Correa



Germán



Jamileth Vargas



Diego Arciniegas



Rosa Elena Camelo
(†2013)



Luz Marina Giraldo



Catalina García



Orlando Naranjo



Edward Gracia



No se pudo identificar el nombre de este agente de la Policía.

Bibliografía

ABRÃO, Paulo & TORELLY, Marcelo (2010). Justiça de Transição no Brasil: a dimensão da reparação. En MINISTERÍO da Justiça, COMISSÃO de Anistia & UNIVERSIDADE de Coimbra –Portugal, Centro de Estudos Sociais (2010). *Repressão e Memória Política no Contexto Ibero-Brasileiro. Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal.*

ALEXANDER, Jeffrey & GUADARRAMA, Adriana (1991). Lo sagrado y lo profano en el discurso tecnológico. En *Revista Mexicana de Sociología* Volumen 53. N 2 (april.-Jun., 1991) pp. 283-309.

ALEXANDER, Jeffrey (1992). *Teorías sociológicas de la Segunda Guerra Mundial.* Barcelona, Gedisa.

ALEXANDER, Jeffrey (1994). Las paradojas de la sociedad civil. En *Revista Internacional de Filosofía Política*, 4: 73-89.

ALEXANDER, Jeffrey (2000). *Sociología Cultural: Formas de clasificación de las sociedades complejas.* Anthropos Editorial/ FLACSO. Barcelona, España.

AMNISTÍA Internacional (2012). *Colombia: La Ley de víctimas y restitución de tierras. Análisis de Amnistía Internacional* Editorial Amnistía internacional. Madrid.

AMNISTÍA Internacional (2013). *Informe 2013 Amnistía Internacional. El estado de los Derechos Humanos en el mundo.* Editorial Amnistía internacional. Madrid.

AMNISTÍA Internacional (2008). «¡Déjennos en paz!» *La población civil, víctima del conflicto armado interno de Colombia:* Editorial Amnistía internacional. Madrid.

ANDRADE, Luis. (2006). Tierra y desplazamiento en Colombia: Crisis humanitaria por el control del territorio. En GARCÍA, Amia. (Coord.). (2006). *Tierra y desplazamiento en Colombia. IV Jornadas abiertas*. Taula Catalana per la Pau i els Drets Humans a Colombia. Documento disponible en <http://www.taulacolombia.org/materials/jornada4.qxd.pdf> Última consulta Abril 01 de 2012

ARANGO, Roberto (2008). *Derechos humanos como límite a la democracia. Análisis de la ley de justicia y paz*. Editorial Norma, Bogotá, 2008.

ASAMBLEA General de las Naciones Unidas. (2011). *Informe anual de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los derechos humanos en Colombia*. Documento disponible en

<http://www.hchr.org.co/documentoseinformes/informes/altocomisionado/informes.php3?cod=14&cat=11> Última Consulta 29 de Febrero de 2012.

AUGÉ, Marc (1992). *Los “no lugares”. Espacios del anonimato*. Editorial Gedisa. España.

BABOLIN, Sante (2005). *Producción de sentido. Filosofía de la cultura*. Universidad Pedagógica Nacional y San Pablo. Bogotá.

BAUMAN, Zygmunt (2009 [2008]). *Múltiples Culturas, una sola humanidad*. Katz Editores, Argentina.

_____ (2010 [2003]). *Amor líquido, Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica México

_____ (2007). *Miedo Líquido. La sociedad contemporánea y sus temores*. Paidós Ibérica. Barcelona.

_____ (1997). *Modernidad y Holocausto*. Ediciones Sequitur. España.

BELLO, Martha et. al. (2005) *Bojayá, memoria y río. Violencia política, daño y reparación*. Universidad Nacional de Colombia. Programa de Iniciativas Universitarias

para la Paz y la Convivencia, PIUPC. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Trabajo Social. Bogotá. UNIBIBLOS. Bogotá.

BELLO, Martha; MILLÁN, Constanza & PULIDO, Belky (2004). *De cómo endulzarse. Acompañamiento psicosocial a municipios afectados por la violencia sociopolítica: el caso de Bahía Cupica – Chocó*. Universidad Nacional de Colombia. Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia, PIUPC. Facultad de Ciencias Humanas. Departamento de Trabajo Social. Bogotá.

BOLÍVAR, Aura. (2009). “Mecanismos de reparación en perspectiva comparada”. En DÍAZ, Catalina; SÁNCHEZ Nelson & UPRIMNY, Rodrigo. Eds. (2009) *Reparar en Colombia: los dilemas en contextos de conflicto, exclusión y pobreza*. Centro internacional para la Justicia Transicional –ICTJ; Unión Europea y Centro de Estudios de Derecho, Justicia y sociedad –DeJuSticia. Colombia

CALVEIRO, Pilar. (2006). Los usos políticos de la memoria. pp. 359-382 En: *Sujetos sociales y nuevas formas de protesta en la historia reciente de América Latina*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires. Disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20101020020124/12PIICcinco.pdf> Últimas consulta: 6 de agosto de 2015

CASSIRER, Ernst. (1989 [1922]). *Esencia y efecto del concepto símbolo*. Fondo de Cultura Económica. México.

CEPEDA Manuel (2006). *Elementos de análisis para abordar la reparación integral*. Grupo de Trabajo pro Reparación Integral. Bogotá.

CENTRO Internacional para la Justicia Transicional –ICTJ–. 2009. LA voz de las víctimas. Reparación para las víctimas: “Hoy nos dicen sí y mañana no”. En CENTRO Internacional para la Justicia Transicional –ICTJ–. 2009. *Dossier: Reparaciones No. 15*. Documento disponible en <http://reparaciones.icticolombia.org/edicion1/03victimas.html> Última consulta 29 de marzo de 2012

CENTRO Nacional de Memoria Histórica –CNMH-, (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.

CINEP (2009). Informe especial El reto de las víctimas: un reconocimiento de sus derechos. Bogotá, Colombia.

CIRAJ, Rassool (2009) Los museos y la política de la memoria en Sudáfrica. En: LLERAS, Cristina; LÓPEZ, Fabio & LÓPEZ, Fernando (Coords.) (2009) *Museos, comunidades y reconciliación. Experiencias y memorias en diálogos. XIV Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado*. Museo Nacional de Colombia, Universidad Externado de Colombia. Bogotá.

COMISSÃO de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CAVR), 2005. *Chega! Relatório da Comissão de Acolhimento, Verdade e Reconciliação (CAVR) de Timor-Leste*. Documento disponible en <http://www.cavr-timorleste.org/cheqaFiles/finalReportPort/01-Introducao.pdf> Última consulta 29 de Diciembre de 2011.

COMISIÓN Interamericana de Derechos Humano –CIDH– (2007). Informe sobre la implementación de la ley de justicia y paz: etapas iniciales del proceso de desmovilización de las AUC y primeras diligencias judiciales. Documento publicado en <http://www.cidh.org/countryrep/ColombiaAUC2007sp/Colombiadesmovilizacion2007indice.sp.htm> Última consulta 22 de noviembre de 2014

COMISIÓN Interamericana de Derechos Humano –CIDH– 2008, *Lineamientos principales para una política integral de reparaciones*. OEA/Ser/L/V/II. 131. Doc. 1, 19 de Febrero de 2008. Documento disponible en PDF en: <http://www.cidh.org/pdf%20files/Lineamientos%20principales%20para%20una%20pol%C3%ADtica%20integral%20de%20reparaciones.pdf> Última consulta 19 de diciembre de 2011.

COMISIÓN Internacional de Juristas –ICJ– (2006), Derecho a interponer recursos y a obtener reparación por violaciones graves de los derechos humanos. Guía para profesionales. Ginebra

COMISIÓN Nacional de Reparación y Reconciliación –CNRR– & ORGANIZACIÓN Internacional para las Migraciones –OIM– (2007). *¿Soy una víctima? Tengo Derechos*. Colombia

COMITÉ de Derechos Humanos de las Naciones Unidas (1983). *Pronunciamiento del 21 de Julio frente al caso Almeida de Quinteros v. Uruguay*, Numero de Comunicación [No. Comm'n] 107/1981, ¶ 14, Doc. O.N.U. CCPR/C/19/D/107/1981 (21 de julio de 1983).

COMITÉ Internacional de la Cruz Roja –CICR– (2008). *¿Cuál es la definición de conflicto armado según el derecho internacional humanitario?* Documento de opinión. Disponible en <https://www.icrc.org/spa/assets/files/other/opinion-paper-armed-conflict-es.pdf> Última consulta 15 de septiembre de 2014.

CORREA, Cristián (2011). Programas de reparación para violaciones masivas de derechos humanos: lecciones de las Experiencias de Argentina, Chile y Perú. En REÁTEGUI, Félix (Ed.) (2011). *Justicia transicional: manual para América Latina*. Comisión de Amnistía, Ministerio de Justicia, Brasilia. Centro Internacional para la Justicia Transicional, Nueva York.

DAS, Veena (2008 [2003]). Trauma y testimonio. En: ORTEGA, Francisco (2008). *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de identidad*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas; Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá.

De GREIFF, Pablo (2006). Enfrentar el pasado: reparaciones por abusos graves a los derechos humanos. En De GAMBOA, Camila (2006) *Justicia transicional, teoría y praxis*. Editorial Universidad del Rosario. Colombia

DEFENSORÍA del Pueblo (2010) *el programa de reparación individual por vía administrativa: una mirada desde las víctimas*. Documento disponible en <http://www.defensoria.gov.co/public/pdf/04/infoRepdic012010.pdf> Última consulta septiembre 12 de 2014

_____. (2001). *Resolución defensorial humanitaria No. 007*. Bogotá, diciembre 05 de 2001. Documento disponible en: <http://www.defensoria.org.co/pdf/resoluciones/humanitaria/humanitaria7.pdf> Última consulta abril 07 de 2012

De REMENTERÍA, Ibán. (2007), Hipótesis sobre la violencia reciente en el magdalena medio. En SÁNCHEZ, Gonzalo & PEÑARANDA Ricardo (Comps.) (2010). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Tercera edición. La Carreta Editores. Medellín. pp. 339–352

De SOUSA, Boaventura (1997). Por uma concepção multicultural de direitos humanos. En: Revista Crítica de Ciências Sociais. No. 48. Junho 1997. Documento disponible en http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/pdfs/Concepcao_multicultural_direitos_humanos_RCCS48.PDF

DURKHEIM, Emile. (1993). *Escritos selectos. Introducción y selección de Anthony Giddens*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires. República Argentina

DURKHEIM, Emile. (1990). *Lecciones de sociología*. Ediciones Quinto Sol. México

DURKHEIM, Emile. (1979). *Educación y Sociología*. Editorial Linotipo. Bogotá

DURKHEIM, Emile. (1997). *La educación moral*. Editorial Losada S.A. Buenos Aires

DUSSEL, Enrique (1964). “¿Una generación silenciosa y acallada?”, en América Latina. Dependencia y liberación. Buenos Aires.

EL COLOMBIANO. (2007). *Los ríos también son tumbas*. Colombia, Crónica periodística, serie de ocho entregas Disponible en http://www.elcolombiano.com/proyectos/serieselcolombiano/rios_tumbas/index.htm

Última consulta: marzo 30 de 2012

EL ESPECTADOR. (2009). Uribe dice que ley de víctimas igualaba militares con terroristas. Redacción Política. *Diario El Espectador*, 20 de junio de 2009

EL ESPECTADOR. (2008). *Capitán (r) aceptó su participación en la masacre de Apartadó*. 01 de Agosto de 008. Noticia disponible en <http://www.elespectador.com/guillermo-armando-gordillo/articulo-capitan-r-acepto-su-participacion-masacre-de-apartado> Última consulta 15 marzo de 2012

EL ESPECTADOR. (1995) *Trujillo obligará a cambiar la estrategia de seguridad*. Noticia. Artículo de REYES, Alejandro. Febrero 02 de 1995. Disponible en http://www.memoriahistorica-cnrr.org.co/archivos/arc_docum/trujillo_articulo_alejandro_reyes_1995.pdf Última consulta 29 de diciembre de 2011

EL TIEMPO. (2012). *'Urabeños' y 'Rastrojos' se repartieron las narcozonas de Colombia*. Noticia disponible en <http://m.eltiempo.com/justicia/pacto-de-no-agresin-de-urabeos-y-rastrojos/11147601>. Última Consulta marzo 24 de 2012

ELÍAS, Norbert. (2013 [1984]). *Sobre el tiempo*. Fondo de Cultura Económica. México.

ELÍAS, Norbert. (1994 [1989]). *Teoría del símbolo*. Ediciones Península. Barcelona.

EYERMAN, Ron. (2004). Cultural Trauma: Slavery and the Formation of African American Identity. Chapter One. *Cultural trauma and collective memory*. Cambridge University Press. Documento disponible en

http://assets.cambridge.org/97805218/08286/excerpt/9780521808286_excerpt.pdf. Última Consulta Febrero 10 de 2012.

FASSIN, Didier & RECTMAN, Richard (2009). *The empire of trauma. An inquiry into the condition of victimhood*. Princeton University Press. New Jersey

FRANCO, Saúl. (1997). Violencia y salud en Colombia. En: *Revista Panam, Salud Pública* 1(2) 1997. Documento disponible en <http://www.scielosp.org/pdf/rpsp/v1n2/0446.pdf> Última consulta marzo 05 de 2012.

FUNDACIÓN para el Debido Proceso Legal (2010) Las víctimas y la justicia transicional ¿Están cumpliendo los Estados latinoamericanos con los estándares?

FUNDACIÓN Social (2005). Los ámbitos de las víctimas en los procesos de justicia transicional. Justicia verdad y reparación. Bogotá

FUNDACIÓN Social & FUNDACIÓN Konrad Adenauer (2006) *Una mirada hacia adelante. Elementos para la reparación colectiva en Colombia*. Editora Géminis, Bogotá

GIOBELLINA, Fernando (2009). Estudio preliminar y prólogo. En MAUSS, Marcel (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Trad. Julia Bucci. Katz Editores. Buenos Aires.

GIRÓN, Claudia; PUERTO, Betty; BELLO, Martha; CASTRO, Clara & FORERO, Marisol (2006). *Voces de memoria y dignidad, Material pedagógico sobre reparación integral. Módulo la dimensión simbólica y cultural para la reparación integral*. Grupo de Trabajo pro Reparación Integral. Colombia.

GOFFMAN, Ervin. (2006 [1963]). *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu Editores. Argentina.

GOFFMAN, Ervin. (1959). La presentación de la persona en la vida cotidiana. Amorrortu editores, Buenos Aires. Argentina.

GÓMEZ, Felipe (2006). *Memoria y reparación a las víctimas por violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos*. Documento disponible en <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/ilsa/20120531063055/od37-felipe.pdf>

GRAUCK, Joachim (2009). Las actas de la verdad. En OLMOS. Ignacio & KEILHOLZ-RÜHLE, Nikky (2009). *La cultura de la memoria. La memoria histórica en España y Alemania*. Iberoamérica – Vervuert. Madrid.

GRUPO de Memoria Histórica –GMH–. (2010a). *Bojayá. La guerra sin límites*. Informe del Grupo de memoria Histórica. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, Ediciones Semana. Bogotá, Colombia.

_____ (2010b). La masacre de Bahía Portete. Mujeres Wayuu en la mira.

_____ (2009a). *Memorias en tiempo de guerra. Repertorio de iniciativas*. Informe del Grupo de memoria Histórica. CNRR, CNRR – Grupo de Memoria Histórica, Punto Aparte Editores. Bogotá, Colombia.

_____ (2009b). *La masacre del Salado. Esta guerra no era nuestra*. Informe del Grupo de memoria Histórica. CNRR, CNRR – Grupo de Memoria Histórica, Punto Aparte Editores. Bogotá, Colombia.

_____ (2008). *Trujillo, una tragedia que no cesa*. Primer Informe del Grupo de memoria Histórica. CNRR, Área de Memoria Histórica, Editorial Planeta S.A. Bogotá, Colombia.

_____ (2008b). *Trujillo, una tragedia que no cesa. Presentación del informe y recomendaciones*. Primer Informe del Grupo de memoria Histórica. CNRR, Área de Memoria Histórica, Editorial Planeta S.A. Bogotá, Colombia.

_____ (2007). Recomendación de criterios de reparación y de proporcionalidad restaurativa. Bogotá.

GUARINI, Carmen (2009). El derecho a la memoria y los límites de su representación. En FELD Claudia & STITES Mor Jessica (2009). *El pasado que miramos*.

GUGLIELMUCCI, Ana (2013). *La consagración de la memoria: una etnografía acerca de la institucionalización del recuerdo sobre los crímenes de estado en la Argentina*. Grupo de Investigación en antropología Política y Económica Regional. Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

GUILIS, Graciela & GRUPO de Salud Mental del CELS (2001). *El concepto de reparación simbólica*. Documento de trabajo. Centro de Estudios Legales y Sociales.

Argentina. Documento disponible en www.cels.org.ar/common/documentos/concepto_reparacion_simbolica.doc. Última consulta: julio 24 de 2014.

GUZMÁN, Diana. (2009). Reparaciones para las mujeres víctimas de la violencia en Colombia. En DÍAZ, Catalina; SÁNCHEZ Nelson & UPRIMNY, Rodrigo. Eds. (2009). *Reparar en Colombia: los dilemas en contextos de conflicto, exclusión y pobreza*. Centro internacional para la Justicia Transicional –ICTJ; Unión Europea y Centro de Estudios de Derecho, Justicia y sociedad –DeJuSticia. Colombia

GUZMÁN Diana, SÁNCHEZ, Nelson y UPRIMNY, Rodrigo, (2010). Colombia. En FUNDACIÓN para el Debido Proceso Legal, (2010). *Las víctimas y la justicia transicional ¿están cumpliendo los estados latinoamericanos con los estándares internacionales?* Estados Unidos de América.

HABERMAS, Jürgen. (1998). *Facticidad y Validez*. Editorial Trotta S.A. Madrid

HABERMAS, Jürgen. (1999) *La inclusión del otro: estudios sobre teoría política*. Paidós. Barcelona

HADDOCK-LOBO, Rafael, (2010). A justiça e o rosto do outro em Lévinas. En: *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, v.3, n.1, Abril-Septiembre de 2010. pp. 75-90. Rio de Janeiro. Documento virtual disponible en: http://www.ifcs.ufrj.br/~sfjp/revista/downloads/a_justica_e_o_rosto_do_outro_em_levinas.pdf Última consulta en Octubre 24 de 2011.

HALBWACHS, Maurice. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Anthropos Editorial. España.

HOYOS, Guillermo (Ed.) (2007). *Las víctimas frente a la búsqueda de la verdad y la reparación en Colombia*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Goethe, Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar. Bogotá.

HUMAN Rights Watch. (2001). *The "sixth division". Military-paramilitary Ties and U.S. Policy in Colombia*. Estados Unidos. Documento disponible en: <http://www.hrw.org/reports/2001/colombia/6theng.pdf>. Última consulta Marzo 15 de 2012.

HUYSEN, Andreas (2000). En busca del tiempo futuro. En: *Revista Puentes. Medios política y memoria*. Año 1. No. 2. Diciembre 2000. Argentina. Traducción: Silvia Fehrman.

HUYSEN, Andreas (2004). *Resistencia a la Memoria: los usos y abusos del olvido público*. INTERCOM – Sociedade Brasileira de Estudos Interdisciplinares da Comunicação XXVII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação 30 de agosto a 3 de setembro de 2004 – PUC-RS –Porto Alegre. Documento disponible en http://intercom.org.br/memoria/congresso2004/conferencia_andreas_huyssen.pdf Última consulta abril 30 de 2013.

IGNATIEFF, Michael. (2005 [2004]). *El mal menor. Ética política en una era de terror*. Taurus. Colombia.

IPLICJIAN, Thierry. (2006 [1997]). *Hacia la construcción del otro*. Ponencia presentada en el "Ier Seminario Taller sobre Educación en Derechos Humanos" organizado por Amnesty International, Sección Argentina, y el Instituto Interamericano de Derechos Humanos realizado en Buenos Aires el 19 y 20 de Abril de 1997. Amnistía Internacional. Argentina. Documento disponible en http://fongdcam.org/manuales/derechoshumanos/datos/docs/Punto%20%20Articulos%20y%20Documentos%20de%20referencia/2.4%20ACTUALIDAD/2.4.10_Koaga%20%20Hacia%20la%20Construccion%20del%20Otro.pdf Última consulta Marzo 12 de 2012

JELIN, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI Editores. Madrid.

JELIN, Elizabeth & KAUFMAN, Susana (Comps.) (2006). *Subjetividades y figuras de la memoria*. Siglo XXI Editora Iberoamericana S.A. Buenos Aires.

JELIN, Elizabeth & LONGONI, Ana (Comps.) (2005). *Escrituras, imágenes y escenarios ante la represión*. Siglo XXI Editores. Buenos Aires. Argentina.

KAUFMAN, Susana (2014). Violencia y testimonio Notas sobre subjetividad y los relatos posibles. En *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 2075, Nº 1, marzo 2014, pp. 100-113

KAUFMAN, Susana (2006). Lo legado y lo propio. Lazos familiares y transmisión de memorias. En JELIN, Elizabeth & KAUFMAN, Susana (Comps.) (2006). *Subjetividades y figuras de la memoria*. Siglo XXI Editora Iberoamericana S.A. Buenos Aires.

KURZ, Christopher (2004). The Cost of Memory and the Value of Talk. En *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 32, No. 3 (Summer, 2004). pp. 277-312. Documento disponible en <http://www.jstor.org/stable/3557988>. Última consulta, mayo 16 de 2013.

LACAPRA, Dominick (2006). *Historia en tránsito: experiencia, identidad, teoría crítica*. Fondo de Cultura Económica. Argentina.

LACAPRA, Dominick. (1998). Historia y memoria: en la sombra del Holocausto. Cap. Uno. En: *Historia y Memoria después de Auschwitz*. Cornell University Press. Trad. Natalie Abad de Ruhr. Documento disponible en <http://comisionporlamemoria.chaco.gov.ar/jovenesymemoria/documentos/pdf/17.pdf> Última consulta Febrero 13 de 2012.

LANNA, Marcos (2000) Nota sobre Marcel Mauss e o *ensaio sobre a dádiva*. En *Rev. Sociol. Polít., Curitiba*, 14: p. 173-194, jun. 2000. p.p. 173-194. Documento disponible en <http://www.scielo.br/pdf/rsocp/n14/a10n14.pdf> Última consulta: marzo 1 de 2011.

LECHNER, Norbert & GÜELL, Pedro. (1998). *Construcción social de las memorias en la transición chilena*. Ponencia presentada al taller del Social Science Research Council: "Memorias colectivas de la represión en el Cono Sur", Montevideo, 15/16 de noviembre 1998. Documento disponible en <https://diplomadoeducacionmemoriayddhh.files.wordpress.com/2014/05/lechner-y-guell.pdf> Última consulta: febrero 17 de 2015

LEVINAS, Emmanuel. (1993 [1979]), *El tiempo y el Otro*. Paidós, España

LEVINAS, Emmanuel. (1987), *Totalidad e Infinito Ensayo sobre la exterioridad*. Editorial Sígueme, Salamanca.

LEVINAS, Emmanuel. (1992) *El Rostro: Reclamo y Exigencia*. En Correo de la UNESCO. -- Vol. 45, no. 7-8 (1992). p. 66-67

LEVINAS, Emmanuel. (1976). *Humanismo del otro hombre*. Siglo XXI, México

LIPSITZ, Mario. (2004). *Eros y Nacimiento Fuera de la Ontología Griega: Emmanuel Levinas y Michel Henry*. UNGS- Prometeo Libros. Provincia de Buenos Aires.

LIRA, Elizabeth. (2010). Trauma, duelo y reparación. En: *Revista de Estudios Sociales*, núm. 36. Agosto de 2010. Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A.C. Colombia. Documento disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=81514696002&iCveNum=14696> Última consulta marzo 15 de 2015.

LIRA, Elizabeth (2010a). La reparación a víctimas: una responsabilidad del Estado. En *Revista Mensaje*. Diciembre 2010. pp. 6-11. Chile.

LIRA, Elizabeth (2010b) *Memoria y convivencia democrática: políticas de olvido y memoria*. FLACSO. San José de Costa Rica. Documento disponible en <http://www.plataformademocratica.org/Publicacoes/22410.pdf> Última consulta: 23 de agosto de 2014

MAKOWSKY, Sara. (2002). *Entre la bruma de la memoria. Trauma, sujeto y narración*. Perfiles Latinoamericanos. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, México. Documento disponible en <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/115/11502108.pdf>. Última consulta Abril 22 de 2012

MALLOL, Cristián. (2009). *Renacer en la agonía. De la sobrevida a la vida*. Chile. Documento disponible en http://www.cepchile.cl/dms/lang_1/doc_4478.html Última consulta 18 de julio de 2010.

MARÍN, Emilio. (2009). *Salón del Nunca más*. “Un hecho dolorosamente hermoso para recordar los acontecimientos”. Noticia del 05 de Julio de 2009 publicada en InfOriente Antioquia. Disponible en <http://www.inforiente.info/ediciones/2009/julio/2009-07-06/14193-salon-del-nunca-mas-un-hecho-dolorosamente-hermoso-para-recordar-los-acontecimientos.html> Última Consulta Marzo 30 de 2012

MARTIN, Carlos. (2008). *Diálogos sobre la reparación. Experiencias en el sistema interamericano de derechos humanos*. Tomo 2. Instituto Interamericano de Derechos Humanos –IIDH- -- San José, C.R.: IIDH,

MARTÍN, Carlos & PÁEZ, Darío (2000). *Violencia, apoyo a las víctimas y reconstrucción social. Experiencias internacionales y el desafío vasco*. Editorial Fundamentos. España.

MAUSS, Marcel, (1979 [1971]). *Sociología y antropología*. Editorial Tecnos, S.A. Madrid.

MARTINS, Paulo (2005). A sociologia de Marcel Mauss: dádiva, simbolismo e associação. En *Revista Crítica de Ciências Sociais*. No. 73. Diciembre de 2005: 45-66. Documento virtual, disponible en <http://www.ces.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/73/RCCS73-045-066-Paulo%20H.Martins.pdf>

MENÉNDEZ, Antonio (2008). Reparación más allá de la indemnización. En *Colpresa 2008, Diario El Colombiano* recuperado marzo 2014 disponible en http://www.elcolombiano.com/historico/reparacion_mas_alla_de_la_indemnizacion-MEEC_17029

MOLANO, Alfredo. (2001). *Desterrados. Crónicas del desarraigo*. El Áncora Editores. Bogotá.

MOVIMIENTO de víctimas de crímenes de Estado (2008-2010). Memoria histórica: Una propuesta de política pública para el distrito, desde las víctimas de

crímenes de Estado. En *Debates de la Memoria aportes de las organizaciones de víctimas a una política pública de la memoria*.

MÚGICA, Fernando (2006). Emile Durkheim: El principio Sagrado (I). La representación de lo sagrado. En *Cuadernos de Anuario Filosófico serie de clásicos de sociología* N°18. Universidad de Navarra.

NAVARRO, Olivia, (2008). El rostro del otro, una lectura de la ética de la alteridad de Emanuel Levinas. En: *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*. Vol. III pp. 177-194. Universidad de Málaga, Facultad de Filosofía y Letras. España. Documento virtual, disponible en http://www.armario.cl/XAutores/IJKL/Levinas/El_rostro_del_otro.pdf

NORA, Pierre (1984). *Entre mémoire et histoire. La problématique de les lieux*. En NORA, Pierre (dir.) (1984). *Les lieux de mémoire, I. La République*, Paris, Gallimard.

OBSERVATORIO del Programa Presidencial de Derechos Humanos y DIH, (2011a). *Informe Anual de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario 2010*. Presidencia de la República. Bogotá, Colombia. Documento disponible en: <http://www.derechoshumanos.gov.co/Prensa/Comunicados/2011/Documents/110825a-Informe-DDHH-2010.pdf> Última Consulta Marzo 19 de 2011.

_____, (2009). *Indicadores sobre Derechos Humanos y DIH Colombia 2009*. Presidencia de la República. Bogotá, Colombia. Documento disponible en: http://www.derechoshumanos.gov.co/Observatorio/Publicaciones/documents/2010/Indicadores/obs_indicadores_dic2009_100528.pdf Última Consulta 19 de Marzo de 2011.

ORTEGA, Francisco (Ed.) (2011). *Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio*. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Centro de Estudios Sociales –CES-. Lecturas CES. Bogotá.

ORTEGA, Francisco (2008) Rehabilitar la Cotidianidad. En ORTEGA, Francisco (Ed.) (2008) *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES. Universidad Nacional de Colombia sede Medellín. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto pensar. Bogotá

PANIAGUA, Walter (2010). La victimidad: una aproximación desde el concepto de resarcimiento en la región Ixhil del noroccidente de Guatemala. En Athenea Digital - núm. 18: 157-161 (julio 2010) –TESISTECA. Documento disponible en

<http://www.raco.cat/index.php/Athenea/article/viewFile/199556/266841> Última visita, Marzo 21 de 2011

PARSONS, Talcott (1976). *El sistema social*. Cambridge, Mass.

PÉREZ-LEÓN (2008). *Las reparaciones en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, Derecho Internacional Humanitario y el Derecho Penal Internacional*. Documento disponible en <http://www.corteidh.or.cr/tablas/R22048.pdf> Última consulta Marzo 08 de 2011

PIZARRO, Eduardo. (2007 [1989]). La insurgencia armada: raíces y perspectivas. En: SÁNCHEZ, Gonzalo & PEÑARANDA Ricardo (Comps.) (2010). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Tercera edición. La Carreta Editores. Medellín. pp. 321-338

POLLAK, Michel. (1992). Memória e identidade social. En: *Revista Estudos Históricos*. Rio de Janeiro. Vol. 5. No.10. pp. 200-212

REED, Michael (2012). El principio de complementariedad en el Estatuto de Roma y la situación colombiana: más allá de lo “positivo”. Un análisis sobre la necesidad de adoptar otra aproximación frente a un Estado que no quiere judicializar los crímenes que comprometen su responsabilidad internacional y la de sus altos funcionarios. *Abogados Sin Frontera*. Canadá

REYES Mate, Manuel (2014). No es posible una paz sobre el olvido. En: *Diario el OTÚN*. Sección Cultura. Entrevista realizada por John Harold Giraldo. Documento disponible en <http://www.eldiario.com.co/seccion/CULTURA/no-es-posible-una-paz-sobre-el-olvido-reyes-mate1403.html> Última consulta 15 de agosto de 2015

REYES Mate, Manuel. (2013). *La piedra desechada*. Editorial Trotta. Madrid.

REYES Mate, Manuel. (2009a). Justicia y memoria. La significación política de las víctimas. En *Nuestra Memoria* Año XV, N° 32, septiembre de 2009. Fundación memoria del Holocausto. Buenos Aires Argentina

REYES Mate, Manuel. (2009b) Pensamiento y cultura después del Holocausto. En *Nuestra Memoria* Año XV, N° 32, septiembre de 2009. Fundación memoria del Holocausto. Buenos Aires Argentina.

REYES Mate, Manuel. (S.F.) *Para una filosofía de la memoria. Entrevista al profesor Reyes Mate*. Entrevista realizada por López Carlos; Seiz, David & Gurpegui, Javier. Documento disponible en

http://www.fedicaria.org/concSocial/entrevistas/C12_Reyes_Mate.pdf Última consulta septiembre 04 de 2011.

RICOEUR, Paul (2013 [2000]). *La memoria, la historia y el olvido*. Fondo de Cultura Económica. Argentina. Segunda reimpresión.

RINCÓN, Tatiana (2010). *Verdad, justicia y reparación. La justicia de la justicia transicional*. Editorial Universidad del Rosario. Colombia

RIVERA, Ángel (2005). *Arqueología cognitiva. Origen del simbolismo humano*. Arco Libros. España.

ROLDÁN, Ismael (2007) "El estado actual de las víctimas en Colombia". En: *Revista Colombiana de Psiquiatría*. Vol. XXXVI. No. 1. Documento disponible también en <http://redalyc.uaemex.mx/pdf/806/80636105.pdf>

ROMERO, Luis. (2007). La violencia en la historia argentina reciente: un estado de la cuestión. En: PEROTIN-DUMON, Anne. (2007). *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Documento disponible en http://www.historizarelpasadovivo.cl/es_resultado_textos.php?categoria=Argentina%3A+e+l+tiempo+largo+de+la+violencia+pol%EDtica&titulo=La+violencia+en+la+historia+argentina+reciente%3A+un+estado+de+la+cuesti%F3n#1 Última Consulta Febrero 19 de 2011

ROMERO, Mauricio. (2007). Paramilitares, narcotráfico y contrainsurgencia: Una experiencia para no repetir. En SÁNCHEZ, Gonzalo & PEÑARANDA Ricardo (Comps.) (2010). *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Tercera edición. La Carreta Editores. Medellín. pp. 407-430

ROUSSO, Henry (2000) El duelo es imposible y necesario. Entrevista realizada por Claudia Feld. En *Revista Puentes*, año 1, número 2, diciembre 2000. Documento disponible en <http://historia25demayo.wikispaces.com/file/view/El+duelo+es+imposible+y+necesario+-+entr+Henry+Rousso.pdf> Última consulta 28 de agosto 2015

RUIZ-VARGAS, José. (2006) Trauma y memoria de la guerra civil y de la dictadura franquista. En: *Hispania Nova*. Revista de historia contemporánea. Separata No. 6. Dossier. Generaciones y memoria de la represión franquista: un balance de los movimientos por la memoria. Revista digital, Documento disponible en <http://hispanianova.rediris.es/6/index.htm> Última Consulta Febrero 13 de 2012.

SALANSKIS, Jean. (2006). *Levinas Vivant*. Société d'édition Les Belles Lettres. Collection L'Arbre de Judée. Paris.

SALOMONE, Alicia (2014) Afirmación subjetiva y deber de memoria en *La Escuelita*, de Alicia Partnoy. En *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 2075, N° 1, marzo 2014, pp. 176-191

SÁNCHEZ, Gonzalo (2013). Prologo. En GRUPO de Memoria Histórica –GMH–, (2013). *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional. pp. 13-16.

SÁNCHEZ, Nelson (2009). ¿Perder es ganar un poco? Avances y frustraciones de la discusión del Estatuto de Víctimas en Colombia. En: DÍAZ C.; SÁNCHEZ N. & Uprimny R. (Eds.) (2009). *Reparar en Colombia: los dilemas en contextos de conflicto, exclusión y pobreza*. Centro internacional para la Justicia Transicional –ICTJ; Unión Europea y Centro de Estudios de Derecho, Justicia y sociedad –DeJuSticia. Colombia pp. 623-718.

SCHÜTZ, Alfred (1993). *La construcción significativa del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*. Paidós. Barcelona, España.

SCHÜTZ, Alfred (1977 [1973]). *Las estructuras del mundo de la vida*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

SCHÜTZ, Alfred (1974 [1964]). *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

SCHWARZSTEIN, Dora (2002). Memoria e historia. En *Revista de Desarrollo Económico*, vol.42, N° 167 pp. 471-482, Octubre-Diciembre 2002. Buenos Aires Argentina.

SEN, Amartya (2010 [2009]). *La idea de la justicia*. Taurus. Colombia.

SERRANO, Agustín (2004). La filosofía ante el Holocausto. Orientaciones “categoriales” y bibliográficas. En: REVISTA Anthropos. *Huellas del conocimiento*. N° 203: “Vigencia y singularidad de Auschwitz. Un acontecimiento histórico que nos da que pensar”, abril-junio de 2004. Rubí, Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 95-109

SILVEIRA, Caroline. (2011). Os efeitos do terrorismo de Estado nas crianças: o documentário 15 filhos. En SERRA, Enrique; Da SILVEIRA, Cármen; ALBERTINENCE, Vanessa & SIMÕES, Ananda (Orgs.). (2011). *Memória, verdade e justiça: as marcas das ditaduras do Cone Sul*, 1ª edição Porto Alegre: Assembleia Legislativa do Rio Grande do Sul.

SIMMEL, George, (1927). *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. Vol 1 y 2. Alianza Editorial S.A. Madrid

SIELD, A. 1999. *Levinas, o ¿Cómo Vivir en esta Tierra?* En Vidas Filosóficas. El Seminario de los Jueves. Eudeba. Buenos Aires.

SOLDERA, Lucas et al., (S.F.). *A alteridade como fundamento da ética levinasiana*. Documento presentado en el II Seminario Nacional de Filosofía y Educación, Confluencias. Disponible en <http://www.ufsm.br/gpforma/2senafe/PDF/018e3.pdf> Última consulta Octubre 10 de 2011.

STERN, Steve (2002). De la memoria suelta a la memoria emblemática: Hacia el recordar y el olvidar como proceso histórico (Chile, 1973-1998). En JELIN, Elizabeth (comp.) (2002). *Las conmemoraciones: Las disputas en las fechas "in-felices"*. S. XXI de España Editores. España. pp. 11-33.

SONTANG, Susan (2005). El mundo de la imagen. Alfaguara

TAPATTÁ, Patricia (2005). El pasado un tema central del presente. La búsqueda de verdad y justicia como construcción de una lógica democrática. En PACHECO, Gilda & ACEVEDO, Lorena (Eds.) (2005) *Verdad, justicia y reparación, Desafíos para la democracia y la convivencia social*. International Institute for Democracy and Electoral Assistance, Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Grupo Editorial Ibáñez. Costa Rica.

TETEYE, Raúl & KUIRU, Fany (SF) Casa Arana, esperanza de vida sobre las huellas de la muerte. En: LLERAS, Cristina: LÓPEZ, Fabio & LÓPEZ, Fernando (Coords.) (SF) *Museos, comunidades y reconciliación. Experiencias y memorias en diálogos. XIV Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado*. Museo Nacional de Colombia, Universidad Externado de Colombia. Bogotá

TODOROV, Tzvetan, (2002). *Memoria del mal, tentación del bien: indagación sobre el siglo XX*. Ediciones Península. Barcelona

TODOROV, Tzvetan. (2000). *Los Abusos de la memoria*, Paidós. Barcelona.

TOMADONI, Claudia & ROMERO, Carlos (2014). El lugar como categoría de análisis del espacio público. Complejidad, (in)materialidad y planificación del espacio público. En *Gestión y ambiente*. Volumen 17 (1).

TRIGOS, Maritze (SF) Proceso y sentido de la memoria histórica. En: LLERAS, Cristina: LÓPEZ, Fabio & LÓPEZ, Fernando (Coords.) (SF) *Museos, comunidades y reconciliación. Experiencias y memorias en diálogos. XIV Cátedra de Historia Ernesto Restrepo Tirado*. Museo Nacional de Colombia, Universidad Externado de Colombia. Bogotá

TUAN, Yi-Fu. (2013). El hombre siempre ha concebido a la naturaleza como una mercancía. En *Revista Credencial* (2013). Sección Actualidad.05 de febrero. Documento disponible en <http://www.revistacredencial.com/credencial/content/yi-fu-tuan-el-hombre-siempre-ha-concebido-la-naturaleza-como-una-mercanc> Última consulta: 12 de Febrero de 2014.

URIBE, Ma. Victoria. (2008). Mata que Dios perdona, Gestos de humanización en medio de la inhumanidad que circunda a Colombia. En ORTEGA, Francisco (Ed.). (2008). *Veena Das: Sujetos de dolor, agentes de identidad*. Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Instituto CES. Universidad Nacional de Colombia sede Medellín. Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar. Bogotá.

UPRIMNY, Rodrigo & SAFFON, Ma. Paula. (2009) “Reparaciones transformadoras, justicia distributiva y profundización democrática”. En DÍAZ, Catalina; SÁNCHEZ Nelson & UPRIMNY, Rodrigo. Eds. (2009) *Reparar en Colombia: los dilemas en contextos de conflicto, exclusión y pobreza*. Centro internacional para la Justicia Transicional –ICTJ; Unión Europea y Centro de Estudios de Derecho, Justicia y sociedad –DeJuSticia. Colombia

UPRIMNY Rodrigo y LASSO Luis (2004). *Verdad, reparación y justicia para Colombia: algunas reflexiones y recomendaciones*. Documento disponible en:

VARELA, Mirta. (2000). Memoria y medios de comunicación o la coartada de las identidades. *V Congreso Latinoamericano de Ciencias de la Comunicación*. Santiago de Chile.

VEZZETTI, Hugo. (2007). Conflictos de la memoria en la Argentina. Un estudio histórico de la memoria social. En: PEROTIN-DUMON, Anne. (2007). *Historizar el pasado vivo en América Latina*. Documento disponible en http://www.historizarelpasadovivo.cl/es_resultado_textos.php?categoria=Argentina%3A+e+l+tiempo+largo+de+la+violencia+pol%EDtica&titulo=La+violencia+en+la+historia+argentina+reciente%3A+un+estado+de+la+cuesti%F3n#1 Última Consulta Febrero 19 de 2011

VIAR, Iñaki. (2009). *Las víctimas y Nosotros*. Documento disponible en http://www.gpab.org/datos/Las_victimas_y_nosotros_INAKI_VIAR.pdf Última consulta Enero 15 de 2011

VIDAL, Yobasny. (2010). Aproximaciones a la labor propagandística del fascismo alemán en el periodo de entreguerras. En: *Revista Letralia. Libertad de Expresión, poder y censura*. Editorial Letralia. Colección Especiales. Internet, Mayo de 2010. Documento disponible en: http://www.letralia.com/ed_let/pdf/14.pdf. Última consulta 04 marzo 2012.

WEBER, Max, (1994). *Economía y sociedad*. Fondo de Cultura Económica. México, D.F.

YERUSHALMI, Yosef. (1998). *Reflexiones sobre el olvido*. Documento disponible en: <http://comisionporlamemoria.chaco.gov.ar/jovenesymemoria/documentos/pdf/32.pdf> Última consulta: Julio 31 de 2015

YORY, Carlos (2007). Del espacio ocupado al lugar habitado: una aproximación al concepto de topofilia. En *Revista Barrio Taller* No. 12. La ciudad pensada. Bogotá. Colombia

YORY, Carlos (2003). Topofilia, ciudad y territorio. Una estrategia pedagógica de desarrollo urbano participativo con dimensión sustentable para las grandes metrópolis de américa latina en el contexto de la globalización: "el caso de la ciudad de Bogotá". Memoria para optar por el grado de Doctor. Universidad Complutense de Madrid. Facultad de Geografía e Historia. Departamento de Geografía Humana. Madrid. Documento disponible en <http://biblioteca.ucm.es/tesis/ghi/ucm-t26725.pdf> Última consulta, septiembre 01 de 2015.