



CONFLICTO,
PERDÓN Y
LITERATURA



Conflicto, perdón y literatura

Jorge Eduardo Vásquez Santamaría
Catalina Merino Martínez

**Grupo de investigación *Orbis Iuris*
Facultad de Derecho**



FONDO EDITORIAL

Jorge Eduardo Vásquez Santamaría

Conflicto, perdón y literatura. Vásquez Santamaría Jorge Eduardo, Catalina Merino Martínez. Medellín: Fundación Universitaria Autónoma de las Américas. Fondo Editorial Fundación Universitaria Autónoma de las Américas, 2018.

190 p.

ISBN 978-958-59069-7-6

1. Conflicto armado - Colombia 2. Perdón y olvido 3. Proceso de justicia y paz. 4. Literatura latinoamericana. 5. Violencia - Colombia 6. Perdón 7. Reconciliación. I. Tít.

CDD: 303.6

Catalogación: Biblioteca Fundación Universitaria Autónoma de las Américas

Conflicto, perdón y literatura

ISBN 978-958-59069-7-6

Primera edición, septiembre de 2019.

© Jorge Eduardo Vásquez Santamaría

© Catalina Merino Martínez

© Fundación Universitaria Autónoma de las Américas

Editor académico y coordinación editorial: Héctor Augusto Jiménez Arboleda, hectorji21@gmail.com

Entidad editora: Fundación Universitaria Autónoma de las Américas, Circular 73 No. 35 - 04 Laureles - Medellín. Departamento de Investigación. Fondo Editorial, editorial@uam.edu.co, editora principal Verónica García Maya.

Notas legales:

Las ideas expresadas en esta publicación por los autores no comprometen a la Fundación Universitaria Autónoma de las Américas o a su Editorial frente a terceros.

Está prohibido el uso total o parcial de esta obra sin autorización escrita de la Fundación Universitaria de las Américas, salvo las excepciones legales vigentes.

TABLA DE CONTENIDO

PRÓLOGO.....	6
INDAGAR EL PERDÓN EN UN PAÍS CON UNA HISTORIA DE GUERRA QUE SE ESFUERZA POR CONSTRUIR LA PAZ.....	9
La apuesta del grupo de investigación <i>Orbis Iuris</i>	11
Ruta metodológica para la indagación de las narrativas del perdón en los géneros literarios.....	15
Modelo de investigación.....	16
Método de investigación.....	20
Estructura de la publicación.....	23
GÉNESIS Y EVOLUCIÓN DEL CONFLICTO ARMADO INTERNO COLOMBIANO.....	25
Las violencias que antecedieron y desembocaron en el conflicto armado interno.....	28
El frente nacional: un detonante del surgimiento de las guerrillas revolucionarias.....	40
Recrudescimiento de la guerra: surgimiento del paramilitarismo y del narcotráfico.....	43
Conclusiones.....	53
EL PERDÓN DESDE EL PENSAMIENTO FILOSÓFICO Y LA APUESTA POR CATALOGARLO COMO OBJETO CULTURAL.....	56
Aproximaciones al perdón en Hannah Arendt.....	59
Aproximaciones al perdón en Jacques Derrida.....	67
Aproximación al perdón en Vladimir Jankélévitch.....	70
Otros aportes que contribuyen a la construcción teórica del perdón.....	80
El perdón como objeto cultural.....	85
Conclusiones.....	90

ANÁLISIS DE LA CATEGORÍA LITERATURA: LOS ORÍGENES DEL CONCEPTO Y EL DESARROLLO LATINOAMERICANO.....	99
Los orígenes del concepto literatura.....	101
¿De qué hablamos cuando hablamos de literatura latinoamericana?.....	108
Conclusiones.....	114
CONFIGURACIONES DEL PERDÓN DESDE LAS NARRATIVAS DE LA CRÓNICA COLOMBIANA.....	116
Perdón por el homicidio de Germán Cepeda Vargas.....	121
Una línea excepcional que se constituye en la regla general.....	124
Perdón por la captura de Sigifredo López.....	127
Perdón por el secuestro y homicidio de los diputados de la Asamblea Departamental del Valle del Cauca.....	129
Perdón por los crímenes contra la familia de Constanza Turbay Cote.....	135
Perdón por el secuestro de Ingrid Betancourt.....	145
Perdón por el secuestro de Clara Rojas.....	148
Perdón por el secuestro de Alan Jara.....	149
ElNogal.....	151
El perdón ofrecido por las FARC a las víctimas de Colombia.....	158
Conclusiones.....	165
REFERENCIAS.....	171



PRÓLOGO

A lo largo del tiempo nuestra inteligencia ha seguido la trayectoria de la flecha lanzada al vacío. Con base en la razón como pilar de nuestras esperanzas hacia el futuro, se cimentan las empresas que nos importan y a las cuales solemos asignar el nombre de ciencias. Así, este afianzamiento de la razón como elemento supremo de lo humano ha permitido logros fundamentales para el avance biológico y social de la especie y, por ello, no es de extrañarse que a aquella que tantos buenos frutos ha generado, se le entronice y diferencie de otro tipo de instrumentos humanos de distinto valor como lo emotivo y lo sensitivo.

En consecuencia, se ha distinguido lo racional (ligado a lo verdadero) de lo emotivo-sensitivo (ligado a lo falso o no científico). En esta orbita, la primacía de las ciencias naturales o formales (depositarias de la razón comprobable y de la producción de verdades cuantificables) frente a las ciencias sociales y humanas (que producen resultados hermenéuticos o aplicables para casos concretos), ha sido una constante en el recorrido de nuestra inteligencia, sobre la base de esa necesidad efectiva de progreso que encausa nuestra mirada hacia retos unidimensionales.

Y, ¿Quién podría negar la importancia que tienen las ciencias naturales para la supervivencia humana? Pensemos en el caso clásico de una isla deshabitada con dos sobrevivientes de un naufragio, es decir, una condición primigenia de toda sociedad ¿no necesitará usted, en primera instancia, garantizar la alimentación y las demás condiciones para la supervivencia que sentarse a filosofar con su acompañante? Probablemente sí, es indiscutible que primero hay que garantizar la supervivencia física, pero ¿con ello basta? Pregúntese que pasaría en este mismo grupo poblacional después de haber garantizado las condiciones físicas ¿acaso, si aquella fuente alimenticia que usted ha encontrado es despilfarrada por su acompañante, no habría problemas entre ustedes? La respuesta, de nuevo, es que probablemente sí y que en este caso también la supervivencia humana estaría amenazada.

Con este ejemplo podemos ilustrar que nuestras necesidades no se agotan en el campo de las verdades absolutas, racionales e inmutables (propias de las ciencias naturales) sino también en otras ineludibles cuestiones humanas de la praxis social, que mucho tienen que ver con procesos dialécticos y de vivencias locales personalizadas, así como con las esferas emotivas y sensitivas humanas.

El culto excesivo a la razón no es más que una guerra perdida del hombre frente a sí mismo y el mundo: saberlo todo, preverlo todo, encontrar “la verdad”; y en esa religión humana se relega al sujeto a costa del objeto, se olvidan las demás esferas que conforman la complejidad de los fenómenos humanos reduciendo la mirada del hombre, ya que éste no tiene un solo interés, sino múltiples, así como múltiples son sus necesidades.

Es por ello que, con mucho atino, Habermas, retomando los trazados que en su momento hizo Dilthey, planteó la teoría de los intereses del conocimiento y, con fundamento en ellos, la preponderancia y el método de cada una de las ciencias que requerimos para sobrevivir; por tanto, mientras unas ciencias se fundan en una mirada unidireccional de la razón y la verdad, otras requieren comprender, desde la interrelación, los fenómenos del entorno y del mundo. Dentro de las últimas tienen cabida las sociales y humanas, que requieren algo más que la velocidad de la flecha hacia el futuro, exigen, en contravía, el intercambio sincrónico de las disparidades del mundo, en términos más sencillos, apreciaciones desde la diversidad de los saberes que no parten en exclusiva de un uso de la racionalidad, sino que pueden estar ligados a los procesos de la creación artística y de la imaginación.

Así, en las ciencias sociales y humanas se requiere aplicar dichas visiones múltiples para dar contenido a un interés práctico que propenda por la solución comunicativa de las vivencias colectivas. La sola trayectoria de la flecha nos limita y reduce; por ello, un contenido como el que se desarrolla en este libro, desde una perspectiva que aborda lo jurídico (racional) y desde el análisis interdisciplinar que implica lo literario (emotivo sensitivo), enriquece el quehacer de la academia y de la concepción tradicional de lo que es el deber ser de la Universidad.



Una investigación que se toma en serio, y en la misma mesa debate conceptos como el del derecho y el conflicto interno armado, y los confronta con los del perdón, la crónica, las narrativas y, en general, la literatura, es una apuesta arriesgada y plural, con una nueva forma de abordar los desarrollos de producción en investigación desde la óptica compleja que requiere el mundo actual.

Linda Estefanía López Salazar¹

¹ Abogada de la Universidad Autónoma Latinoamericana. Magíster en Escrituras Creativas de la Universidad Eafit. Docente investigadora en la Facultad de Derecho de la Corporación Universitaria Americana, Sede Medellín. Interviene en el proyecto de investigación como asesora externa. ORCID <https://orcid.org/0000-0003-1168-8835>

Indagar el perdón en un
país con una historia de guerra
que se esfuerza por
construir la paz

Introducción

Para el grupo de investigación *Orbis Iuris*, de la Facultad de Derecho de la Fundación Universitaria Autónoma de las Américas, el segundo semestre del 2017 representó dos grandes apuestas que estuvieron articuladas entre sí. De una parte, el colectivo de docentes e investigadores comenzó un trabajo grupal de reflexión, revisión y coevaluación de su hacer investigativo entorno a la línea de investigación en “Derecho, Conflicto e Internacionalización”, a través del cual no solamente se llevó a cabo una valoración de las metodologías que han guiado distintos proyectos, propuestas y experiencias, sino que permitió revisar las apuestas teóricas y conceptuales para la generación de conocimiento científico.

De allí resultó la segunda apuesta. La introspección del colectivo de docentes e investigadores develó que la categoría conflicto ha mantenido una relevancia en los ejercicios y trabajos del grupo de investigación, los cuales han estado caracterizados principalmente por un contacto con actores sociales que, desde distintos escenarios, han sido protagonistas directos de las dinámicas del conflicto armado interno en Colombia. Con ellos se ha buscado generar espacios de intercambio, reflexión, reconocimiento, pero sobretodo de identificación y comprensión de las tradiciones que se han acumulado en la historia del país a raíz de violaciones, atentados y pérdidas generados en el conflicto, dando lugar a una realidad social que exige asumir un conjunto de responsabilidades para la construcción de la paz.

El grupo de investigación *Orbis Iuris* realizó un ejercicio retrospectivo sobre la categoría conflicto, que dio lugar a reconocer que otras figuras como las víctimas, los derechos humanos y los mecanismos alternativos para la resolución de controversias han sido privilegiadas en el trasegar investigativo y académico del colectivo de profesionales de la Facultad de Derecho. En atención a esas trayectorias, conscientes de la responsabilidad política e institucional que nos reviste de manera colectiva como Institución de Educación Superior y, a modo personal como abogados, docentes, investigadores y ciudadanos, en una apuesta

a la construcción de la paz, de la memoria y de asegurar condiciones de no repetición, se propuso el proyecto de investigación: “*Las narrativas del perdón desde los géneros literarios en Colombia*”.

La apuesta del grupo de investigación *Orbis Iuris*

Más que un proyecto macro de investigación, el trabajo se propone como un objeto de formación para la línea de investigación en “Derecho, Conflicto e Internacionalización” del grupo de investigación *Orbis Iuris*. El proyecto macro se centra en la pregunta problema: *¿Cómo se ha configurado el perdón a partir de los géneros literarios dentro del conflicto armado interno en Colombia (1948-2016)?* para el cual se inicialmente se prevé un desarrollo y ejecución en dos fases, cada una con una duración anual, centradas sobre objetos de estudio concretos, articulados con la pregunta macro de investigación.

Un primer objeto se delimita en las narrativas del perdón a partir de la crónica como género literario, para el cual se propuso como pregunta: *¿Cómo se ha configurado el perdón en la crónica generada alrededor del conflicto armado interno en Colombia (1948-2016)?* Un segundo objeto se ubica en las narrativas del perdón en la novela colombiana, el cual se acompaña por el interrogante: *¿Cómo se ha configurado el perdón en la novela generada alrededor del conflicto armado interno en Colombia (1948-2016)?*

No sobra mencionar, que esta publicación se concentra en los resultados obtenidos en la primera fase de la investigación, y por constituir el primer paso en la construcción del objeto de formación, desde la responsabilidad de ensamblar las construcciones teóricas y conceptuales sobre el conflicto, el perdón y la literatura -como las categorías predefinidas, en las que se delimitan y aprehenden los objetos de estudio que lo integran- este texto reúne, tanto las elaboraciones sobre cada una de esas categorías como los hallazgos, reflexiones y apuestas que deben dar cuenta de los objetivos propuestos para la primera fase.

La historia actual de Colombia solo puede ser comprendida al recorrer un sinnúmero de interrelaciones complejas que posibilitan describir los acontecimientos que dan origen al presente. En este sentido, es un imperativo escuchar el testimonio de las víctimas del conflicto armado, quienes se pueden rastrear desde 1948 hasta nuestros días, efectuando así una reconstrucción de las narrativas del perdón.

El rastreo de las formas en cómo se ha configurado el perdón se emprende desde mediados del siglo XX, toda vez que se considera el momento histórico que origina el recrudecimiento de las expresiones de violencia que dieron lugar al conflicto armado interno entre grupos armados al margen de la ley y fuerzas del Estado, luego del homicidio de Jorge Eliécer Gaitán y la consolidación del Frente Nacional.

La indagación de las narrativas se encauza preferentemente sobre las víctimas provocadas tanto por la multiplicidad de grupos armados al margen de la Ley, que paulatinamente se conformaron a causa de la monopolización política y que buscaban su reivindicación ya que no podían hacerlo por la vía democrática, como por las fuerzas institucionales del Estado. El más visible de las agrupaciones fue Las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia - FARC, de orientación comunista y origen campesino, grupo que apareció a inicios de la década del sesenta como una forma de autodefensa que reaccionó frente a la persecución emprendida contra las formas de organización campesina agrupadas desde la época de la violencia bipartidista. En 1965 aparece la Unión Camilista-Ejército de Liberación Nacional -UC-ELN, inspirada por la revolución cubana y el movimiento estudiantil, y en 1968 el Ejército Popular de Liberación - EPL, localizado en la región occidental de la Costa Atlántica con especial incidencia en Urabá, donde el auge económico del cultivo del banano propinó un fuerte conflicto social.

Luego del supuesto fraude en las elecciones presidenciales que dio como ganador a Misael Pastrana Borrero surgió el Movimiento 19 de abril - M19: nacido como partido político de oposición, con el paso del tiempo se convirtió en un grupo al margen de la ley que pretendió reanimar la lucha armada realizando actos de impacto público como el hurto de la espada de Bolívar y la toma de la embajada

de República Dominicana en la ciudad de Bogotá. El Estado colombiano buscó contrarrestar la oleada guerrillera por medio del Decreto-Ley 1699 de 1964, que autorizó que los campesinos se armaran para apoyar a las Fuerzas Armadas, dando lugar a grupos paramilitares que casi dos décadas después se consolidaron como actores del conflicto gracias al respaldo conferido por el Ejército, los grandes hacendados y los narcotraficantes.

En un conflicto interno armado como el colombiano, con una alta multiplicidad de actores, las víctimas son importantes generadoras de testimonios que pueden ser identificados en la acción reconciliadora del perdón, toda vez que el conflicto es creador de una tragedia humanitaria donde se deben tener en cuenta las distintas modalidades de violencia, y con ello, el amplio número de víctimas que desde su sobrevivencia proporcionan la posibilidad de narrar los acontecimientos humanos que definieron la historia de la confrontación, y más aún, que pueden dar lugar a la reconciliación.

Si las narraciones se relacionan directamente con el mal y motivan a encontrar el rostro del otro en el relato, en este sentido, el perdón se brinda como reencuentro que por medio de la interpretación futura posibilita la esperanza. Si bien entendemos que esta experiencia es singular, irrepetible y única, su significado ético-político es plural, permitiendo compartirse con los otros y ser mecanismo pedagógico para la sociedad que se construye.

En este contexto se válida entonces la pregunta: *¿Cómo se ha configurado el perdón a partir de los géneros literarios dentro del conflicto armado interno en Colombia (1948-2016)?* acudiendo a la literatura como un fenómeno multifacético de textos orales y escritos que conservan la memoria de una comunidad, que además implica una práctica social cuyas reglas de producción y de lectura se transforman histórica y culturalmente. Asimismo, las diversas teorías literarias han demostrado cómo la escritura y la lectura son procesos dialécticos en los cuales tanto escritor como lector se transforman y perciben lo escrito y lo leído bajo sus propios parámetros de realidad, como constructo del mundo de cada sujeto, pero en relación con su afinidad temporo-espacial.

Desde esta órbita, la literatura opera como fenómeno cultural pero también de la formación de subjetividades, por lo cual, *al interrogante lo acompaña como objetivo general* de la primera fase de la investigación la acción dirigida a comprender las configuraciones del perdón desde la crónica en el conflicto armado interno colombiano, la cual se apoya en cometidos específicos encaminados a explorar en qué crónicas literarias colombianas se abordó el perdón en el conflicto armado interno, identificar las diferentes modalidades a partir de las cuales el perdón ha sido trabajado en la crónica, describir sus propiedades, alcances y dimensiones, y recrear los silencios que sobre el perdón reposan en las crónicas narrativas como expresiones de actos violentos que no trascendieron hacia la posibilidad de reconciliación, cometidos de los cuales se pretende dar cuenta en este libro.

Entre los efectos e impactos esperados con el proyecto macro están el aporte a la construcción de la memoria histórica del conflicto armado interno en Colombia a partir de la categoría del perdón, la contribución a la formación interdisciplinar del conocimiento jurídico a partir de la articulación de los géneros literarios, la historia y el derecho, y la aproximación entre víctimas y victimarios como actores propios del conflicto armado interno colombiano en torno a las configuraciones del perdón.

El género literario, objeto de estudio en la primera fase del proyecto macro de la investigación de las narrativas sobre el perdón es la crónica, un texto literario que tiene como objetivo narrar de manera cronológica lo que pasa, integrando todo el conjunto de matices al acontecimiento, género que Walter Benjamín (1991, p. 122) caracteriza así: “en el amplio espectro de la crónica se estructuran las maneras posibles de narrar como matices de un mismo color. El cronista es el narrador de la historia”.

Sin embargo, tanto para la eficaz consecución de los objetivos propuestos en la primera fase de la investigación, por la responsabilidad social y académica que arrastra el proyecto, como por los efectos que se esperan suscitar en la comunidad académica y en la sociedad en general, la construcción de un objeto

de formación como el aquí comienza a ser bosquejado, encaminado a enriquecer la categoría de conflicto en la línea de investigación en “Derecho, Conflicto e Internacionalización”, demandó la reconstrucción teórica de los elementos comunes, determinantes y definitorios para la comprensión de las configuraciones del perdón a partir de los géneros literarios en el conflicto armado interno colombiano.

Ruta metodológica para la indagación de las narrativas del perdón en los géneros literarios

Tanto el primer objeto de estudio, delimitado en las narrativas del perdón a partir de la crónica como género literario, como el segundo, localizado en las narrativas del perdón en la novela colombiana, dejan ver los elementos comunes que metodológicamente marcan el sendero del hacer investigativo, los cuales se desarrollan en este texto por ser el primer resultado que tributa a la construcción del objeto de formación, y se constituyen en la base epistémica sobre la cual se adelanta, tanto la aprehensión de las narrativas literarias del perdón en la crónica como género literario, como las narrativas literarias propuestas en fases subsiguientes.

Los elementos comunes a los que se hace referencia son las categorías predefinidas sobre las cuales se emprendió su construcción teórica: el perdón, la narrativa, el conflicto y los géneros literarios. Con un singular valor como unidades de información, pero potenciado a partir del ejercicio hermenéutico y comprensivo cuando se propone su integración y diálogo en un escenario histórico sensible como el conflicto armado interno de Colombia, estas categorías predefinidas resultan ser connaturales al objeto de formación, a los objetos de estudio extraídos de él, y a la proximidad a una investigación basada en el modelo cualitativo, alineada con el enfoque histórico hermenéutico, trabajada desde categorías reunidas en narrativas de textos literarios, sometidos a la hermenéutica como método de investigación.

Modelo de investigación

El modelo de investigación cualitativo se acoge por las especiales propiedades de las categorías que integran el objeto de formación y los objetos de estudio antes mencionados. Es cualitativa la base del diseño metodológico en la medida en que cuando se lleva la investigación a objetos propios de las ciencias sociales, aparentemente se da un distanciamiento entre el sujeto investigador y el objeto aprehensible, configurando en apariencia una relación de observación que pareciera garantizar un rol neutral ausente de influencias en el objeto, como lo expresan García (1989) y Mella (2003) citados en Saavedra Guajardo y Castro (2007, p. 63). Pero como lo exponen estos últimos, dicha labor es imposible, en la medida en que el investigador no puede indagar un fenómeno social con total independencia de él, perturbándolo, aunque sea de forma mínima; y es eso lo esperable y pronosticable para el proyecto de investigación desde las propiedades de las categorías predefinidas que integran los objetos propuestos, razón que hace de ellas exigencias preliminares de construcción teórica desde las cuales se definen senderos de reconocimiento y comprensión para luego poderlas indagar en los géneros literarios propuestos en cada fase del proyecto, haciendo de esas construcciones teóricas guías y puntos de referencia sobre los cuales se debe apoyar tanto quien investiga como quien asume y valora los resultados del proyecto.

El perdón, categoría principal predefinida, en palabras de Mockus (2002, p. 49) es un acto de generosidad humana, un comportamiento desde el cual está dispuesto a quedar en las manos del otro, reconocido en su libertad, aceptándolo como un sujeto moral con capacidad de interlocutor desde la generosidad y la bondad, el mismo que es explicado por Casullo (2005) quien a su vez expone cómo desde Piaget (1932) y Behn (1932) se asoció con el desarrollo del juicio moral, para aclarar en términos de Enrigh y Coyle (1998), que el acto de perdonar no puede ser confundido con las dimensiones legales del indulto, con la condonación como justificación de un hecho, y tampoco con la excusa como la justificación de razones para obrar de una forma determinada.

La amplia y polisémica naturaleza del perdón implica para su indagación identificar y comprender las formas como se han explicado y concebido las exteriorizaciones de intenciones que quedan a la buena voluntad del otro, en actos de liberación del resentimiento, en el deseo de sanar, trascender y restablecer relaciones, superando el temor al castigo, pero también al reproche y la perturbación de la conciencia. Estos cometidos exigen una vinculación responsable del sujeto cognoscente, quien debe someterse a las pautas rigurosas del paradigma cualitativo pero también aprovechar sus fortalezas epistémicas para dar cuenta del posible potencial objetivo de su pesquisa y de su apropiación en actores sociales, razón que justifica retornar a la construcción teórica de las categorías de investigación predefinidas al ser las conductoras de la comprensión de las configuraciones narrativas del perdón en los géneros literarios.

Por sus cualidades, alcances y características, el perdón se enmarca por excelencia en las ciencias humanas y sociales como un potencial del comportamiento individual que repercute en las condiciones de la construcción y comprensión de los valores sociales que rigen el devenir de una comunidad. Se reconoce en el perdón una expresión del comportamiento humano que trasciende fenómenos sociales, por lo que es apenas lógico que se acuda al modelo o paradigma de investigación cualitativa, denominación compartida por Álvarez Gayou (2003), Salgado Lévano (2007), o Ramírez Robledo, Arcila, Buriticá y Castrillón (2004). Estos últimos definen el modelo de investigación cualitativa como aquella que: *“toma la vida misma como un todo social, que puede ser observado y objetivado. De esta forma el investigador debe usar su experiencia personal como el elemento más válido de acercamiento a un texto social, en este sentido la artesanía cotidiana se convertirá en su propio centro”* (p. 30), lo que se definirá a partir de las aproximaciones literarias como una expresión objetivada de los acontecimientos vividos en torno al perdón en el conflicto armado interno colombiano.

La naturaleza de los objetos propuesto se corresponde con lo cualitativo en la medida en que el sujeto de la investigación no tiene la capacidad para

abandonar sus sentimientos, emociones y subjetividad, involucrando su apreciación y sentir sobre las dinámicas de los objetos integrados por el perdón en las narrativas de los géneros literarios, sin que la indagación pueda hacerse solo “desde afuera”. Por ello que el hacer del investigador esté caracterizado por la vinculación entre su pensamiento y la realidad que aprehende a través del texto como fuente hermenéutica de la vivencia social cifrada en las dimensiones posibles de perdonar y reparar en medio del conflicto armado interno colombiano, para lo cual debe asegurar de manera previa la construcción teórica del perdón como categoría de análisis y comprensión de la realidad seleccionada, lo que refleja la forma en cómo el perdón ha sido comprendido desde el pensamiento científico para luego comprenderlo en las expresiones literarias elaboradas en el trayecto histórico del conflicto colombiano.

Como hecho humano y acontecimiento social, el perdón determina un objeto de estudio que ha sido definido en términos comportamentales que refuerzan la necesidad de su construcción teórica previa. Siguiendo a Mockus (2002, p. 50) el perdón parte de la relación interpersonal, de la exteriorización de una conducta dañina, ofensiva o perjudicial que a la luz de los dispositivos que pueden regularla, sean estos morales, jurídicos, o convencionales, era evitable desde el comportamiento libre que reviste a quien luego se ve en la posibilidad de pedir perdón.

Las diferentes posibilidades de exteriorización de la capacidad de desplegar libremente la conducta que se denomina perdón son rescatadas a través de la metodología cualitativa basada en la intuición y en los aspectos artísticos y emotivos de las categorías de investigación, desde un ejercicio flexible, evolutivo y recursivo, en la medida que se va reconfigurando mientras avanza, gracias a que parte de concepciones abiertas de la realidad captada en los géneros literarios, sin desechar posibles alternativas de análisis y respuesta; una metodología con alcances descriptivos y valorativos que apoya los esfuerzos hermenéuticos que indagan los contenidos literarios cargados de sentido, en los que se debe encontrar el poder del significado que permita la comprensión de la realidad congregada en el perdón de una sociedad sometida al conflicto.

Con particularidades como las mencionadas, la investigación del perdón en las narrativas de los géneros literarios se apoya en una aprehensión valorativa, fundamentada en una realidad histórica y cultural, que implica para cada investigador partir de ejercicios subjetivos e inductivos pero expansionistas y dialógicos que den lugar a la hermenéutica como posible filtro de objetivación.

El perdón tiene un lugar específico y especial en el objeto de formación que define el proyecto de investigación; se aborda desde las narrativas construidas en los géneros literarios, lo que no solo concreta una fuente de indagación documental para el ejercicio cualitativo que se pretende, pues su poder se estima aún mayor. Como lo presenta Víctor Amar Rodríguez (2016, p. 975), la consigna narrativa “plantea algún tipo de conflicto para que ocurra una sutil evolución en lo que queremos exponer”. Siguiendo a este autor, proponer un diseño metodológico que incluye el trabajo con narrativas es hacer una apuesta a lo cualitativo e interpretativo, con el propósito de dar a comprender determinados hechos que son contados por un informante con voz propia, en este caso, a través de los géneros literarios, con una singularidad de su recuerdo, de su memoria, de su emoción.

La narrativa exige por lo tanto de un informante, que para nuestro caso ya es claro que tiene lugar en el texto literario, una fuente que se diversifica desde el género, pero que coincide con el deseo de encontrar lo que el informante manifiesta, sentirlo como propio, y desde su creación, mejorar el proceso para facilitar y especializar su comprensión; como lo expresa Amar-Rodríguez (2016) citando a Rivas y Herrera (2010) y a Rivas, Leite y Prados (2014), “Nos inclinamos por la narrativa como un ejercicio de construcción valorativa alrededor de un triángulo imperfecto pues sus ángulos son movibles: Entre informante, autor y lector” (p. 978).

La triada que integra la narrativa potencia un ejercicio de reconocimiento del sujeto en relación directa con la valoración posible que se elabora desde los hechos narrados en el texto literario. En el texto como depositario de la narrativa la lengua adquiere un valor trascendental como fuente transmisora. En la lengua

se condensan los modos diversos de pensamiento, conocimiento y organización social de un pueblo, al igual que sistemas axiológicos y elementos de identidad, de suerte que al perderse o debilitarse su adquisición y práctica, se afecta de manera directa todo este entramado de fuerzas constitutivas.

En esta oportunidad, las expresiones de la lengua a partir del triángulo interrelacional que se conforma entre el informante, el autor y el lector, parte de las narrativas registradas en el género literario de la crónica, constituyendo un primer cúmulo aproximativo a la que puede ser una narrativa histórica identitaria de una sociedad que ha permanecido inmersa en las expresiones del conflicto, pero que hoy tiene la oportunidad de trascender a la construcción de la memoria, el esclarecimiento de la verdad, las garantías de no repetición, y la paz.

Método de investigación

Para ello, el método hermenéutico exige primero asegurar la construcción teórica que permita la comprensión de las expresiones narrativas inmersas en las fuentes literarias, de tal manera que dichas construcciones teóricas sobre las categorías predefinidas de investigación sean un eje articulador, de apoyo y referencia para interpretar y comprender el resultado que surge de la triada informante - autor - lector.

Posterior a ello el método hermenéutico posibilita rastrear los datos y realidades contextuales del perdón en las narrativas escritas literarias, buscar el entendimiento del sentido, identificar los conceptos, permitir el surgimiento de nuevas ideas, posibilitar la interconexión y contrastación entre los pensamientos, superar contradicciones.

La hermenéutica en su proceso comprensivo de textos descubre qué tipo de hábitos mentales, tradiciones o creencias propias, conocimientos previos o prejuicios posee el lector no para desterrarlos, sino para que identificados, puedan ser justa y precisamente usados en la interpretación y contenidos si en algún momento se convierten en obstáculos que impiden a los textos hablar y

decirse. De ello que, al acto de lectura de las narrativas literarias, este primer resultado de la investigación haya pretendido blindarlo con un referente teórico de pretensiones objetivas, a partir del cual la comprensión del perdón, de la narrativa, del conflicto y de los géneros literarios, sean el anclaje para contrastar la información extraída de las narrativas literarias con las tradiciones, creencias y conocimientos previos y propios, haciendo de ellos criterios de interpretación.

Cuando se escucha a alguien, como sucede en este proyecto desde los escritos que plasman las narrativas literarias sobre el perdón, es posible asegurar la aprehensión de los sentidos, sin que sea necesario olvidar las opiniones previas sobre los contenidos leídos, o todas las posiciones propias. Lo que exige el método hermenéutico es permanecer abierto a la opinión del otro (informante) desde el texto, y del interprete que acompaña el ejercicio de indagación. Esta apertura implica que se ponga la opinión del otro en alguna clase de relación con el conjunto de las opiniones propias, o que uno se ponga en cierta relación con las del otro (Gadamer, 1996, p. 35), razón por la cual se ha decidido conjugar la construcción teórica que desde el pensamiento filosófico y científico se ha erigido sobre el perdón, la narrativa, los géneros literarios y el conflicto. Y ello es así, porque es importante para los ejercicios hermenéuticos que el lector se muestre abierto a los diversos sentidos que el texto propone, no precipitarse en la elaboración de conclusiones, distinguir las opiniones de las aproximaciones a las verdades, no ser arbitrarios ni impositivos en los sentidos que se construyen. Es importante validar lo que se afirma a partir de argumentos, hacer preguntas ya que éstas facilitan la apertura y crean el espacio propicio para entrar en diálogo con los textos.

Los procesos de lectura y hermenéutica están dinamizados por la pregunta como movilizadora del pensamiento crítico e incluso del juicio, ya que ayuda a entender no solamente lo que el texto dice, sino lo que este no evidencia, sus significados ocultos. Las preguntas deben pues tener un sentido, una lógica, un orden y una motivación que surja del texto y, al tiempo permita develarlo abiertamente. Estas preguntas exigen ser comprendidas en su esencia si se quiere

alcanzar a partir de ellas respuestas sobre las categorías indagadas. De allí que se diera lugar a preguntas primarias esenciales, por ejemplo: ¿Qué es el perdón? ¿Qué puede comprenderse o no por perdón? ¿Cómo ha sido explicado y caracterizado el perdón en el pensamiento humano? ¿Por qué acudir a la literatura para indagar el perdón? ¿Qué dimensiones se reúnen en el conflicto como escenario para indagar el perdón?

En este orden de ideas, este libro acoge muchos de esos interrogantes con la finalidad de proveer una construcción teórica de base, global e integradora que guíe y apoye el reconocimiento y comprensión de los contenidos y sentidos posibles que se erigen sobre las categorías predefinidas de investigación: perdón, narrativa, conflicto y géneros literarios.

Como se mencionará en algunas de las páginas finales de este libro, la indagación del perdón en las narrativas de la crónica colombiana se levanta sobre una aprehensión valorativa, cimentada en una realidad histórica y cultural, que para el investigador exige ejercicios subjetivos e inductivos, pero con deseos expansionistas y dialógicos que permitan su interpretación y valoración como posible filtro de objetivación. En esta oportunidad, el texto con el cual se entabló la relación interpretativa, valorativa y comprensiva, es uno de naturaleza periodística. Solo se dan a conocer los hallazgos extraídos a partir de la información rastreada y sistematizada desde la revista *Semana* como fuente de información.

Semana ha sido uno medio de divulgación especial para explorar las narrativas que abordaron el perdón en el conflicto armado interno colombiano, en la medida que recoge el seguimiento de sucesos que han marcado el acontecer nacional en medio de la confrontación, entablada la mesa de diálogo, y suscrito el acuerdo de paz. Con su elección no se quiere desconocer el potencial que reposa en otras fuentes, las cuales en oportunidades también son reseñadas para ampliar dimensiones de los contenidos y repercusiones que recibe el tratamiento del perdón en algunos momentos históricos registrados en *Semana*.

El rastreo de la fuente periodística temporalmente se define desde el escrito titulado: “*Perdón*”, el cual fue publicado el 12 de diciembre de 2011.

En adelante, el conjunto de titulares se acrecienta en un espiral que se extiende hasta nuestros días a raíz de los diálogos de paz, la firma de los acuerdos entre las FARC y el Gobierno Nacional, y el inicio del posacuerdo en Colombia.


La interpretación y valoración de las narrativas indagadas en la fuente periodística se hizo sobre registros escritos y audiovisuales de *Semana*, rastreados a través de su archivo electrónico, sin que se empleara un filtro o delimitación temporal. Lo anterior dio lugar a acceder al universo de titulares relacionados con la categoría: “*perdón*”, la cual fue la única unidad de información empleada para hacer el rastreo en la fuente documental.

En el archivo electrónico se accedió a un total de 3.072 registros que incluían la categoría “*perdón*”. De ellos fueron seleccionados un total de noventa y ocho (97) titulares directamente asociados al conflicto armado interno distribuidos así: dos (2) del 2011, dos (2) del 2012, cinco (5) del 2013, diecinueve (19) del 2014, once del 2015, treinta y siete (37) del 2016, trece (13) del 2017, y diez (10) del 2018.

Estructura de la publicación

El libro inicia con el capítulo “*Génesis y evolución del conflicto armado interno colombiano*” que ofrece un ejercicio de reconstrucción del conflicto armado interno colombiano como escenario en el cual se dan los acontecimientos que son objeto de identificación, interpretación y comprensión. Al anterior lo sigue el capítulo denominado “*Del perdón desde el pensamiento filosófico y la apuesta por catalogarlo como objeto cultural*”, segmento que se centra en la construcción teórica de la categoría central de investigación como sustento de referencia que guía el ejercicio constante de interpretación, comprensión y valoración de los comportamientos que se registran como acciones humanas de perdón en los géneros literarios. En el capítulo denominado “*Análisis de la categoría literatura: los orígenes del concepto y el desarrollo latinoamericano*”, se centra en la categoría literatura, y a partir de ella recorre algunas de sus dimensiones en el escenario

latinoamericano. Finalmente, y en estricta correspondencia con el género literario que conceptualmente delimita la primera fase del macroproyecto, y con ello, el primer objeto de estudio aprehendido dentro de él, el capítulo “*Configuraciones del perdón desde las narrativas de la crónica colombiana*”, comparte hallazgos a partir de la exploración de las crónicas periodísticas colombianas que abordaron el perdón en el conflicto armado interno; de las diferentes modalidades a partir de las cuales ha sido trabajado en ese género literario, de sus propiedades, alcances y dimensiones, y de los silencios que reposan en las crónicas narrativas como expresiones de actos violentos que no trascendieron públicamente hacia la posibilidad de reconciliación.

A watercolor-style map of Colombia in shades of blue and teal, serving as a background for the title. The map is centered and occupies most of the page.

Génesis y evolución del conflicto armado interno Colombiano

Introducción

Si bien el comienzo del conflicto armado interno colombiano puede cifrarse históricamente en los inicios de la década de los sesenta del siglo XX con la trasmutación de la confrontación bipartidista en una confrontación insurgente y contrainsurgente, no puede negarse que aquel es heredero incuestionable de las guerras civiles del siglo XIX y de la época de la violencia de los años 40. En ese sentido, podría decirse que la violencia que ha padecido Colombia durante más de dos siglos ha estado permeada por características tan complejas que impiden homogeneizar sus causas, sus actores, sus víctimas, sin embargo, es un hecho incuestionable que durante todo ese lapso las luchas han tenido un elemento común: el enfrentamiento por la tierra, pero también el enfrentamiento por el territorio (Yeste, 2006, p. 13). Durante todos los periodos en los que la guerra se ha manifestado, la desigualdad en la concentración de la tierra ha sido uno de los detonantes del descontento social, ya que la posesión o no de las heredades cultivables genera riqueza o marginalidad según el grupo social que las detente, pero a su vez, la expansión y el dominio territorial siempre han sido usados como una estrategia de control político y económico para hacerse con el poder del Estado, y en esa dinámica, el país entró en una espiral de conflictos alrededor del tema agrario que provocó diferencias económicas profundas entre los miembros de la sociedad y la imposibilidad de los gobiernos de dotar de seguridad y de justicia a los ciudadanos (García, 2001, p. 488).

No puede explicarse la etiología y el devenir del conflicto armado interno si no se entienden las pautas de desarrollo de las violencias que le antecedieron, pues aquel no es más que una continuación de los conflictos desatados por la exclusión social y la desigualdad económica que durante décadas azotó al país, derivando en lo que muchos llaman la “modernización defensiva” (Chaparro, 2006, p. 3) cuando aparecen en la escena pública, a principios de la década de los sesenta del siglo XX, movimientos guerrilleros que “en nombre del pueblo pretenden una revolución de corte marxista” (Jaime, 2003, p. 121), y que coloca

en uno de los extremos del conflicto al Estado, que hasta ese momento se había visto dividido por una guerra bipartidista que tuvo que ceder ante la aparición de los grupos insurgentes.

En ese orden de ideas, es posible identificar tres grandes periodos en el desarrollo de la violencia en Colombia: el primero, mediado por la aparición del régimen político y el enfrentamiento de los partidos tradicionales por el control del Estado y que puede situarse entre la declaración de independencia y el año 1902 cuando culmina la “guerra de los mil días”. El segundo periodo, se lleva a cabo una vez cesan las guerras civiles con el ascenso al poder, por treinta años, del partido conservador. Interregno que se extiende hasta la década de 1960, y que está atravesado por la aparición de diversas formas de apropiación monopólica y excluyente de la tierra que impide el desarrollo de la mediana y pequeña propiedad, y en el cual el momento de más dureza de la confrontación es la llamada “época de la violencia” que se desata en virtud del asesinato del líder político Jorge Eliécer Gaitán en 1948” (Morato, 2008, p. 11).

Y finalmente, el tercer momento y el que ha recibido la denominación de conflicto interno armado específicamente, es el que se traduce en una “(...) violencia desplegada en torno de los cultivos de coca y del accionar del narcotráfico, con la aparición de los grupos paramilitares y la profundización del accionar de la guerrilla” (Morato, 2008, p. 11) Aquí, la confrontación bipartidista se transforma en una disputa de corte subversivo, en donde la “(...) radicalización política de la opinión pública hacia una solución militar” se establece como única salida del escenario de beligerancia armada (Grupo de Memoria Histórica -GMH, 2009, p. 111).

Dicho lo cual, queda claro que el conflicto en Colombia es un fenómeno multidimensional y de largo aliento, en donde los actos de guerra han sido muchos, las víctimas y los victimarios han variado según la intensidad y la heterogeneidad en las violencias empleadas y en donde el mapa de la guerra ha sido alterado por la colonización que de los territorios han hecho los diferentes actores como señal de dominio, haciendo de éste uno de los más largos en la

historia reciente de América Latina, y en el que las acciones bélicas, por las características particulares de aquel, no se han desarrollado entre dos facciones como sería lo normal, sino entre muchas, a saber: los grupos guerrilleros, los grupos paramilitares y el Estado (Uprimny & Saffon, 2008, p. 167), lo cual ha generado un escalamiento y recrudecimiento de la guerra en el siglo XXI a causa de la transición de una guerrilla defensiva a una guerrilla ofensiva, de “(...) la articulación de la mayoría de los grupos paramilitares en una sola organización (AUC) y el despliegue de su estrategia de violencia contra la población civil y, de la transformación y modernización de las fuerzas estatales y su respuesta a la ofensiva insurgente” (Granada, S., Restrepo, J. & Vargas, A, 2009, p. 36).

Las violencias que antecedieron y desembocaron en el conflicto armado interno

Tras la declaración de independencia en el año de 1810, se conforma el Estado y se instaura un régimen político en el que los resortes del poder se encuentran situados en las estructuras de los dos grandes partidos que liderarán los destinos del país desde entonces hasta la actualidad no sin enfrentamientos: los liberales y los conservadores. No obstante, hay que decir que las guerras permanentes, y por demás sangrientas, se suscitaron además de entre partidos, entre Estados soberanos también, o entre alguno de estos y el poder central, o, incluso, entre facciones de un mismo partido, teniendo como causas, entre otras, la posesión y la distribución de la tierra, el centralismo, el olvido de las provincias, la separación de la iglesia del Estado, la educación laica o religiosa según el gobierno de turno, los problemas fiscales, etc. (Villamizar, 2017, p. 93).

La apropiación del Estado, por tanto, por parte de los grupos políticos a partir del proceso independentista hasta principios del siglo veinte estuvo ensombrecida por la aparición del fenómeno de la guerra civil. Entre 1810 y 1902, hubo en Colombia once conflagraciones de esta naturaleza (1810, 1812, 1829, 1839, 1851 1854, 1859, 1876, 1884, 1895, 1899) en las que el enfrentamiento

y la lucha por el poder no se agotó con la vía electoral sino que supuso el uso de las armas como mecanismo para monopolizar el gobierno, dividiendo así el territorio en dos bandos: de un lado, las elites y los burgueses, y de otro las masas y los proletarios (Torregosa, 2013, p. 84), pero eso no hubiese sido posible si desde entonces no hubiesen existido unas diferencias económicas definidas entre los distintos grupos sociales cimentadas, sobre todo, en las disputas sobre la posesión de la tierra (Codhes, 1999, p. 75).

El momento histórico iniciado con la independencia, implicó la asunción de cuatro problemas que se arrastraban desde la colonia: la integración territorial, la integración de estratos sociales, la centralización política y la construcción simbólica del Estado, y es que la clase dominante emergente tenía el reto de dirigir políticamente a un país caracterizado por la dispersión regional del poder y por la dispersión de la población en todo el escenario nacional (González, 2014, p. 180). Para ese entonces la difícil geografía del país obstaculizaba la interacción de los diferentes grupos humanos y las diferentes localidades, ya que su ubicación en la cordillera central hacía que las regiones estuvieran muy distantes unas de otras, obligándolas a autoabastecerse pues las condiciones climáticas y su ubicación eran propicias para la agricultura, lo cual generaba de un lado, que no se precisara del comercio interno, y de otro, el desestimulo en la construcción de vías de comunicación y transporte (Safford, 1995, p. 117-119). En este contexto, los dos partidos políticos tradicionales tenían la misión de servir de bisagra entre las regiones y subregiones y el Estado central, pues de esta manera el gobierno tenía la información necesaria para ir integrando los estratos sociales de ciudad y de campo no sin dificultades, pues ello suponía romper con lazos enquistados de patronazgo y de lealtad entre las élites y las clases subordinadas, lo que degeneró en múltiples procesos de guerra civil a lo largo del siglo XIX (Palacios, 1986, p. 89-96).

Cada vez que había alternancia del poder durante este periodo caracterizado por un esquema bipartidista cerrado, se generaba un ambiente de revancha en las diferentes zonas del país a las que el Estado no lograba

llegar habida cuenta de esa fragmentación regional de la que se habló y de la existencia, por tanto, de territorios no sometidos al poder central, sobre todo por la estructura federalista que se impuso tras la Constitución de Rionegro en 1863, donde las diferentes regiones actuaban como islas independientes en relación al poder central tanto en lo económico como en lo político. Y fue esta imposibilidad de controlar todos los estados, lo que facilitó el empoderamiento de los caudillos locales que, detentadores del poder económico, formaron sus propios ejércitos compuestos de trabajadores y arrendatarios de haciendas para sublevarse contra el poder político y mantener así, su hegemonía territorial (Gómez, 1995, p. 376). De ahí que, dependiendo de cuál partido estuviera en el poder, el argumento de la lucha variaba según los intereses en juego, los liberales pretendían imbuir al país dentro de un modelo basado en el liberalismo clásico apuntalado en una política anticlerical en donde la tuición de cultos y la expropiación de los bienes a las comunidades religiosas fueron su bandera, y los conservadores abogaron por un modelo centralista, que se caracterizó por la creación de grandes latifundios y por la formación de clases de trabajo que ataron a los campesinos a la tierra en favor de los terratenientes (Morato, 2008, p. 15-17).

Así fue como la violencia desatada entre la época de la independencia y la finalización de la guerra civil de los mil días estuvo mediada por la producción de normas constitucionales o de reforma a la misma, (Dávila, 2002, p. 39), las cuales daban cobijo a las sublevaciones de los líderes regionales contra el gobierno legítimo de turno. Periodo que generó un desgaste de las facciones enfrentadas y de la devastación del país para comienzos del siglo XX, puesto que para la época, el modelo de Regeneración adoptado por la Constitución de 1886, que buscaba la unidad nacional y la eliminación de las desigualdades étnicas, sociales y regionales, así como la intervención de la iglesia en las esferas de la educación y de la familia, chocaba frontalmente con la realidad de un poder local que operaba en cabeza de las oligarquías provinciales y que no estaba dispuesto a someterse y perder, así, la autonomía en los territorios. (González, 2014, p. 198).

Es por todo esto, que, ante la incapacidad de los dos partidos de articular las regiones con el Estado Central por la persistencia de las disparidades sociales, la fragmentación del poder político, la desintegración territorial y la degradación de la guerra “(...) el número estimado de bajas por causa del conflicto se eleva a la impresionante cifra de cien mil, que en una población total de alrededor de cuatro millones equivale al 2,5% de los colombianos” (Bushnell, 1990, p. 210), se opta por conceder una amnistía general y entrar en un periodo de relativa tranquilidad liderado durante los próximos tres decenios por un gobierno conservador (Urrego, 2002, p. 27), y para ello se firmaron tres tratados de paz a finales de 1902 entre ambos partidos políticos (Tratado de Neerlandia, de Wisconsin y de Chinacotá), adentrándose el país en un periodo que se conoce como la “hegemonía conservadora”, en donde una tensa calma alrededor del afianzamiento del control político, ideológico y religioso, y la proliferación de las grandes propiedades por las élites y la iglesia, generaron una cultura de resistencia que impidió la estabilidad buscada (Guerrero, 2004, p. 212).

En las primeras décadas del siglo XX se ahondó el problema agrario habida cuenta de las tensiones existentes entre el apogeo de las haciendas latifundistas por un lado, y por el otro, la proliferación del fenómeno colonizador por parte de los campesinos, y es que las grandes concesiones de tierra y la expansión de las haciendas a los terrenos baldíos generó un cerco sobre las tierras ocupadas por los pequeños y medianos propietarios, obligándolos, ante el agotamiento productivo de sus predios, a colonizar más allá de las fronteras agrarias para poder subsistir, produciendo, de esta manera, un ciclo vicioso de colonización, conflicto, migración y de nuevo colonización (Fajardo, 2007) que desembocó, inevitablemente con los años, en un problema político. Y es que “(...) la apropiación, el uso y la tenencia de la tierra han sido el motor del origen y perduración del conflicto armado” (GMH, 2009, p. 21) en el país durante toda su historia.

Para comienzos de siglo, el desarrollo económico estuvo cimentado en la producción de café y otros géneros, y ello requería un proceso de integración del mercado para los productos agrícolas en todo el territorio a partir de la

construcción de carreteras y vías ferroviarias que permitieran la unidad económica, cultural y política del Estado, sin embargo, ante el auge de este sector productivo se produce un desbordamiento de las comunidades sobre las tierras cultivables incentivado por el crecimiento del precio del grano y el ingreso de divisas externas provenientes de inversiones en la producción, desbordamiento que en épocas de cosecha generaba el despojo y la apropiación de las parcelas por la fuerza y en nombre de la lucha entre liberales y conservadores (Reyes, 1987, p. 41). Situación que se agravaba cuando los colonos eran desalojados por los terratenientes y haciendo caso omiso de la autoridad regresaban a cultivar los campos, pues en dichos eventos se producían hostigamientos y represalias por parte de los grandes propietarios que servían de excusa a un permanente descontento social (Pérez, 2004, p. 68).

Además, el problema se incrementaba por el interés de los hacendados no solamente en la posesión de la tierra sino también sobre el control de la mano de obra, esto es, precisaban de la fijación de los campesinos a sus heredades, y para ello, con el fin de evitar que estos últimos se adueñaran por prescripción de los terrenos, les impusieron la obligación de suscribir contratos de arrendamiento que permitieran el tránsito del estatus de colono al de arrendatario; además, a fin de evitar que los trabajadores se desplazaran a otras propiedades y cambiaran de patrón, los dueños de las haciendas promovieron normas dirigidas a obstaculizar esa deserción, consistentes, por ejemplo, en la imposición de retenes dentro de los caminos (Kalmanovitz, 1985, p. 264), fenómeno que fue generando una cultura de resistencia con conatos de movilizaciones campesinas.

La industrialización ligada a los mercados derivados del cultivo de café deriva en la migración de parte de la población rural a las ciudades dando origen, así, a un proletariado incipiente que inicia procesos de sindicalización y de protesta obrera contra un régimen excluyente respecto de la riqueza y de la propiedad privada (González, 2014, p. 219), además, la elevada inflación producto de la incapacidad de nivelar la producción interna con la demanda de inversiones externas impuso la necesidad de ampliar el mercado interno y

para ello se requería estimular el sector agrario a partir de una distribución más equitativa de la tierra destruyendo el uso reiterado de los monopolios (Palacios, 2014, p. 85).

Propuestas en esta dirección fueron lideradas por algunos sectores de ambos partidos en la década del 20, las cuales tuvieron eco, por lo menos a nivel jurisdiccional, cuando la Corte Suprema de Justicia profirió en 1926 una sentencia en la que adoptaba algunas medidas a favor de los colonos, tales como la recuperación por parte del Estado de los baldíos, la obligación de presentar títulos para reclamar las tierras, y la prescripción de 5 años como tiempo de posesión para acceder a las prescripción adquisitiva de dominio (Londoño, 2011, p. 199). No obstante, esta decisión jurisdiccional fue ineficaz y no tuvo aplicación práctica ya que las esferas de poder de raigambre conservadora, la iglesia y, por supuesto, los hacendados defendían la gran propiedad, y por ello se continuó con la titulación de los baldíos a favor de los terratenientes desestimulando la construcción territorial de los colonos (Henderson, 2006, p. 177) situación que propició una tensión entre el poder tradicional y las fuerzas emergentes que propendían por una reconfiguración de la economía y de la política, y con ello, una exaltación popular en torno a las formas de contratación, al acceso limitado a la tierra, a la oposición respecto de la usurpación de la pequeña y mediana propiedad y a la lucha por parte de los campesinos a acceder a los baldíos (Fajardo, 2014, p. 14).

Esta inestabilidad social, económica y política alrededor del tema agrario derivó en la transición del régimen conservador al régimen liberal, el cual se extendió hasta 1946 cuando el conservador Mariano Ospina Pérez recupera el poder para su formación. Para el año 1930 el partido que hasta ese momento había estado en la oposición asciende al poder con la presidencia de Enrique Olaya Herrera, aspirando con su gobierno a representar por fin los intereses del pueblo, entre otras cosas, a través del mejoramiento de las condiciones del dominio sobre la tierra. Sin embargo, con el objeto de mantener un mínimo de paz con el partido contrario y con las élites de las regiones, se buscó no desestabilizar

el orden conservador en el campo. Como una estrategia de gobernabilidad, se buscó preservar el statu quo en la concentración de la propiedad de las haciendas a la par que se intentaba restablecer las viejas condiciones de los contratos de aparcería para reactivar la participación del campo en la esfera económica (Fajardo, 2007, p. 16), pero esa posición tibia del gobierno que no estaba abocada efectivamente a potenciar una real política de tierras, generó la realización de actos de revancha de carácter violento por las situaciones no resueltas durante la hegemonía conservadora.

Nótese que para el comienzo de los años 30, el país sufría los coletazos de la depresión económica de 1929 lo cual había causado la pérdida de los empleos de cientos de campesinos, situación que propició que estos se apropiaran de las tierras de manera ilegal generando de facto una reforma agraria popular que impactó en el actuar de los hacendados, pues “los terratenientes se vieron en la disyuntiva de perder la mano de obra o la tierra” (Morato, 2008, p. 20), y por ello, ante el miedo de que aquellos ocuparan los terrenos por el tiempo suficiente para acceder legítimamente a la titulación, los expulsaron usando a la fuerza policial como medio de coacción por medio de desahucios o capturas (LeGrand, 1988, p. 105), reacción que no estuvo exenta de episodios violentos, pues fueron muchos los muertos y los heridos causados como consecuencia de este proceder de posiciones encontradas. Para controlar la insatisfacción popular, específicamente la de la base obrera, se expide en el gobierno de López Pumarejo la Ley 200 de 1936 que tuvo como tamiz ideológico la sentencia de la Corte Suprema de Justicia que se había proferido años atrás, y en dicha preceptiva se propugnaba por otorgarle a la propiedad una función social, además se establecía el término de 10 años como interregno límite de la no explotación so pena de volver a las manos del Estado (Pérez, 2004, p. 71), norma cuyo efecto fue neutralizado por el sector de los terratenientes, quienes, con ayuda de la iglesia y de la prensa, presionaron al gobierno para que revirtiera las consecuencias de esa ley de tierras con la expedición en 1944 de un precepto legal (Ley 100) que no avalara la política favorable a la distribución de la tierra sino que recuperara el camino

de desarrollo agrario en beneficio de los hacendados, reduciendo los beneficios otorgados a aparceros y a arrendatarios. En otras palabras, “(...) el conjunto de medidas orientado a reducir los enfrentamientos obrero-patronales en el campo y la ciudad despertó la oposición de la Iglesia y de las élites que se unificaron en torno a un proyecto autoritario contra la intervención que terminó dejando sin piso la mayor parte de medidas emprendidas en 1936” (Picolli, 2005, p.43).

Es con la aparición de la Ley 100 entonces, que se desestima el problema de la titularidad de la tierra pero se advierte un recrudecimiento del conflicto marcado por la expulsión de las familias campesinas, las masacres o la usurpación de territorios, además en una época en la que, como consecuencia de la segunda guerra mundial, se carecía de mano de obra y había escases de alimentos. Todo ello confluye para que en 1946 con el cambio de color en el gobierno, al retomar los conservadores el poder, la problemática agraria se agudice entrañando un problema político, ya que los logros conseguidos hasta ese momento, como la posibilidad de adquirir por prescripción en un menor tiempo o las normas que lograron reformas en lo laboral, tambaleasen, generando una insatisfacción social que termina desencadenando una ola de violencia y represión que alcanza su cenit cuando es asesinado el candidato presidencial del partido liberal Jorge Eliécer Gaitán el 9 de abril de 1948, hecho histórico conocido como el “Bogotazo” y que ha de marcar la historia del país desde entonces hasta la actualidad.

A partir de entonces, empieza una oleada de violencia entre las dos colectividades políticas y sus bases con el objetivo de atacar a los militantes del partido contrario a través del uso de diversos actos de guerra impregnados de un alto grado de sevicia y crueldad, como los homicidios individuales, las masacres, las torturas, los descuartizamientos, los crímenes sexuales, el abandono de los cuerpos en los ríos, el despojo de la propiedad, el racionamiento de alimentos, los desplazamientos forzados o la dispersión de partes humanas en las diferentes veredas rurales, comportamientos que eran llevados a cabo por agrupaciones armadas que se conformaron al interior de las dos agrupaciones partidistas. De un lado, *la policía chulavita* y *Los pájaros*, que eran asesinos a sueldo al servicio

del partido conservador el cual detentaba para entonces el poder, y de otro, las guerrillas de corte comunista de lado de los liberales (GMH, 2009, p. 112). Y es que en virtud de la ausencia del Estado en todo el territorio que permitiera una apropiación absoluta por parte de los ciudadanos de una identidad nacional e inclusiva, los dos partidos políticos aprovecharon esa falencia para influir en la identidad personal de sus militantes logrando, así, que combatieran en su nombre motivados por los odios heredados y evidenciando la importancia cultural de la pertenencia al partido. (González *et al*, 2002, p. 217)

Estas colectividades políticas antagónicas se excluían mutuamente entre otras razones por sus posiciones filosófico-políticas. Los conservadores sostenían que su partido defendía la estabilidad del sistema y de la democracia, en tanto solo a partir de unas bases morales fundadas en premisas católicas se podía actuar dentro de la escena política; al contrario, el partido liberal se autoproclamaba como progresista pues era la única alternativa, según sus miembros, de afrontar los avances de la modernidad bajo los principios de la ilustración europea, y como muestra de ello, introducían en su discurso persuasivo los logros que durante su hegemonía desde 1930 hasta mediados de la década de los 40, obtuvieron en los campos de la justicia social, la economía y la educación.

Además de lo anterior, existieron acusaciones mutuas que hicieron de la violencia una constante convirtiéndola en el caldo de cultivo para la aparición años después de los movimientos guerrilleros como los conocemos hoy. Los conservadores le atribuían a los del partido contrario un ideario compuesto de tesis comunistas, reprochándoles su presunta intención de querer infiltrar en la sociedad colombiana movimientos de esta naturaleza, y en su defensa, pero a modo igualmente de ataque, los liberales advertían de la existencia de comportamientos fascistas totalitarios en el actuar de los detentadores del poder gubernamental, bajo el entendido de que durante la Segunda Guerra Mundial sus miembros apoyaron a las potencias del Eje, además de simpatizar, para la época, con la dictadura española encabezada por el General Francisco Franco (Rehm, 2014, pp. 26-28).

Pero aunado a esta disputa bifronte de color dispar, hay que destacar que entre 1945 y 1950, el partido liberal sufrió un fraccionamiento interno toda vez que un sector del mismo, liderado por el caudillo Jorge Eliécer Gaitán, se desmarcó de las élites económicas del partido y abanderó la modernización desde las posturas de un movimiento antioligárquico que propugnaba por la defensa de la población más pobre, propiciando, con ello, que en el proceso electoral de 1946 se polarizara la candidatura liberal entre los seguidores de Gabriel Turbay de corte burgués y los de Gaitán, quien representaba los intereses de aquellos que pertenecían a los excluidos, es decir, a los “sin voz”, lucha que terminó dándole el triunfo al partido conservador en cabeza de Mariano Ospina Pérez (Roldán, 2003, p. 39). Pero entre otras causas, porque esa lucha interna liberal y la acusación del partido rojo de que los conservadores instrumentalizaron las fuerzas de seguridad del Estado para amañar las elecciones y obtener ventajas en la contienda, hizo que los liberales, aduciendo falta de garantías, se apartaran de la competencia electoral allanando el camino a la victoria del partido de derechas con Laureano Gómez en 1950.

Pero en el los meses que duró la carrera por la presidencia, la violencia oficial (dentro del gobierno de Mariano Ospina Pérez) fue la que empezó a utilizarse desmovilizando a las masas campesinas y recuperando el control de la tierra a favor de los grandes hacendados, de igual modo en las ciudades se atacó el movimiento obrero despidiendo a los miembros de los sindicatos, encarcelando a los líderes obreros o prohibiendo la huelga que era el instrumento que el pueblo empleaba como medio de resistencia y de reclamo (Sánchez, 1989, p. 136). Violencia que continuó después del magnicidio de Gaitán, y para ello, como se señaló atrás, se utilizó a la policía *Chulavita* denominada así por ser sus miembros oriundos de la vereda Chulavita ubicada en Boyacá y a la agrupación civil armada de nombre “*los pájaros*” que recibieron tal rúbrica por su modus operandi, pues amedrentaban y asesinaban liberales desapareciendo después, como *volando* “(...) bajo el manto tendido por directorios conservadores, autoridades y funcionarios públicos” (Betancourt y García, 1990, p. 20). Ambos grupos buscaron controlar a

la población rural y citadina con el objeto de eliminar todo rezago liberal a través de la persecución, el sicariato, el chantaje, el hostigamiento y las masacres de la sociedad civil (Uribe, 1991).

El recrudecimiento de la violencia se produjo a finales de la década de los 40 y comienzos de los 50, aunado a las constantes acciones de estos grupos armados, gracias a dos acontecimientos trascendentales: de un lado, a la atribución que de la muerte de Jorge Eliécer Gaitán los conservadores hicieron a los comunistas, estrategia utilizada para poder acabar con los seguidores del caudillo y acallar las voces disonantes con el gobierno, y de otro, al pacto que la burguesía liberal, después del magnicidio, celebró con el partido contrario para hacerse con varios ministerios, desprotegiendo -de esta forma- aparte de sus bases, situación que hizo que los gaitanistas perseguidos, ya sin un jefe que los aglutinara y luchara por sus derechos, marcharan al monte convirtiéndose en guerrillas o conformando un movimiento de autodefensas armadas campesinas en cumplimiento de las decisiones trazadas por el Comité Ejecutivo Central del Partido Comunista Colombiano (PCC) del 7 de noviembre de 1949, según las cuales: “(...) hay que organizar en todas partes comités, comandos, brigadas para la defensa de la vida y de las libertades ciudadanas (...) para que las masas obreras y campesinas estén en capacidad de dar una respuesta efectiva y contundente a los agresores reaccionarios” (Medina, 2008, p.147).

Los combatientes marginales, que conformaría después las denominadas “Repúblicas Independientes”, eran “(...) jóvenes sin uniforme, mal vestidos, con armas cuasi primitivas: unos pocos fusiles de la Guerra de los Mil Días, algunos revólveres, machetes, lanzas, catalicones²” (Villamizar, 2017, p. 155), que buscaban en su mente formar un ejército revolucionario de liberación; sin embargo, las reglas de conducta de la organización comunista y de las guerrillas liberales era tan dispares que muy pronto se gestaron conflictos al interior del movimiento en ciernes. Y es que los destacamentos comunistas estaban habituados a una organización regida por normas de imperativo cumplimiento, mientras que

2 “Bomba Hechiza con un tubo metálico de 1,50 m, al cual se le introducen pólvora y pedazos de hierro, se enciende con una mecha” (Villamizar, 2017, p. 155)

los liberales realizaban sus acciones por cuenta propia sin direccionamientos políticos claros y con un mando disperso que les impedía doblegar la voluntad al Estado Mayor Unificado, situación que hizo que rompieran su actuar en común, incluso, hasta llegar al enfrentamiento físico entre ellos. Y desde entonces, las presiones del ejército arreciaron contra el movimiento comunista a la par que los comandos armados liberales bajaron en intensidad la combatividad hasta someterse a la amnistía tiempo después.

Teniendo en cuenta lo anterior, se podría aseverar que es con la muerte del líder liberal Jorge Eliécer Gaitán que la confrontación se degrada a tal punto, que los sectores más moderados de ambas agrupaciones políticas abogan por una transición que mitigue los efectos de la violencia. Y es que para principios de los años 50, cuando el presidente Laureano Gómez se retira temporalmente del cargo por enfermedad, se intenta una reforma constituyente con su sucesor Roberto Urdaneta Arbeláez que, entre otras cosas, busca, por fin, hacer realidad institucionalmente la persecución punitiva de las guerrillas liberales y del movimiento comunista en el país, lo cual genera, entre los sectores de la oposición, la urgencia de dar solución temporal a la crisis social y política de la Nación, apoyando la instauración de la primera y única dictadura en la historia de Colombia con el ascenso al poder del general Gustavo Rojas Pinilla, conservador que gobernó desde 1953 hasta 1957, y que dentro de sus acciones de gobierno dispuso, a fin de pacificar la contienda, otorgar amnistía a las guerrillas liberales y a las autodefensas campesinas (GMH, 2009, p. 115), sin embargo, no todos los núcleos armados al margen de la ley aceptaron esa propuesta de sumisión, y ante la ofensiva militar del gobierno se abstuvieron de entregar las armas y se transformaron en guerrillas revolucionarias.

A pesar de que durante el mandato de Rojas Pinilla se intentó rehabilitar las zonas afectadas por la violencia en el país logrando más de 6500 combatientes desmovilizados dispuestos a la pacificación, no puede negarse que hubo disidencias que no abogaron por la entrega de armas, habida cuenta de sostener que las libertades democráticas para el pueblo no estaban garantizadas con el nuevo

gobierno. Y es así, como el comando dirigido por Pedro Antonio Marín Marín, a quien apodaban “Tirofijo” y quien más tarde adoptaría el seudónimo de “Manuel Marulanda Vélez”, se transformó en una guerrilla móvil de corte comunista con 30 militantes, que buscó refugio en Riochiquito, región del Cauca, desde donde realizó contra el ejército operaciones de guerra, señalando, por demás, su ideario de continuar con la lucha armada para evitar acciones reaccionarias contra el pueblo a quien decía proteger. Situación que coadyuva para que, bajo los parámetros de las medidas propias de la Guerra Fría y de los intereses de Estados Unidos y sus aliados, el gobierno propugne por la ilegalización del partido comunista y la persecución de sus miembros, obligando, en un acto de supervivencia, la evacuación de la población no combatiente a otras zonas del territorio nacional en virtud de los bombardeos aéreos y terrestres por parte de las fuerzas militares, sometiendo, de este modo, a los habitantes a los rigores del hambre y de la pobreza (Villamizar, 2017, pp.160-165).

El frente nacional: un detonante del surgimiento de las guerrillas revolucionarias

Ese descontento social, más la oposición férrea de los detractores del General Rojas Pinilla que lo culpaban de despilfarro del erario público y de corrupción, hizo que, con la iniciativa de Alberto Lleras Camargo, los líderes de los partidos liberal y conservador finalmente acordaran un período de transición gubernamental que se extendería por cuatro períodos presidenciables, esto es, por 16 años, en donde se alternarían el poder. Este sistema, conocido como alternancia o Frente nacional, se plasmó con un tratado firmado en Sitges (España) en 1953, y constitucionalmente en 1957 en virtud de un plebiscito que impedía la exclusión de ambas formaciones de la gobernabilidad y en donde se imposibilitaba la intromisión de nuevos partidos políticos en el ejercicio del poder (Torregosa, 2013, p. 87).

Pero a pesar de la eventualidad de un cambio social y político con el advenimiento de la paz entre los dos partidos que hasta ese entonces se habían disputado el poder dejando una estela de muerte por todo el territorio, se recrudecieron las acciones contra las personas y los grupos campesinos que eran tildados de tener una ideología comunista, usando a las Fuerzas Armadas para retomar el control de las zonas en las que la población civil, con marcada filiación liberal, se había resguardado de los ataques del gobierno de coalición y que adoptaron, como ya se dijo, el nombre de “Repúblicas Independientes”, regiones poco habitadas y de difícil acceso que le permitían a la población y a las bandas armadas que la defendían construir un Estado dentro del propio Estado, esto es, intentar consolidar un proyecto independentista (Mackenzie, 2007, p. 188). Es así, como en el gobierno de Lleras Camargo (1958-1962) se ofreció una amnistía a todos aquellos que habían empuñado las armas por razones políticas, entre ellos a Pedro Antonio Marín Marín, pero el diálogo liderado por éste último -en nombre de los guerrilleros- con el gobierno terminó siendo un fraude, pues el sector oficial quiso separar a los subversivos de corte liberal de los de corte comunista, perdonando a los primeros y condenando a los segundos (Corporación para la Paz, 2009, p. 99), lo que generó que durante los primeros 8 años del Frente Nacional se atacaran fieramente los enclaves comunistas de manera directa, emprendiendo en 1964 específicamente, bajo el liderazgo del presidente Guillermo León Valencia (1962-1966), una operación de exterminio, a la que se le llamó “Operación Soberanía”, contra los focos de subversión de Villarrica, Rio Chiquito, El Pato, el Guayabero y Marquetalia, que en un principio recibiría el nombre de Gaitanía en conmemoración al caudillo caído (Alape, 1989, p. 318).

Será el 27 de mayo de 1964, cuando el ejército llegó a los alrededores de la meseta de Marquetalia y emprendió durante un mes ataques con la agrupación guerrillera de Pedro Antonio Marín, el día en el que se puede situar el momento en que se avizora el nacimiento de la organización guerrillera FARC-EP, y que tendrá como fecha oficial de fundación el año de 1966 dentro de la II Conferencia del Bloque Guerrillero del Sur formando parte de un Frente Democrático de Liberación

Nacional (Pizarro, 1991, p. 171). Sin embargo, la “operación Marquetalia”, es el hito histórico, después de que las fuerzas Armadas se tomaran las tres colinas que componían la región desalojando a los insurgentes que escaparon a la acción del ejército, la que permitió que Marín adoptara el Alias de Tirofijo y se retirara junto con su Estado Mayor y 300 guerrilleros a un terreno inaccesible para los miembros del ejército e imperceptible para los ataques aéreos, con el fin de rearmarse y continuar con la lucha por la justicia social (Corporación para la Paz, 2009, p.76). Es a partir de entonces, que las FARC adoptan como bandera de su lucha un programa agrario convertido en su guía principal de educación, propaganda y organización para el accionar político militar que perseguía conquistar el poder por las masas obreras con el objeto de construir en Colombia una sociedad de corte socialista (Torregosa, 2013, p. 87)

Otros tres grupos guerrilleros nacieron en el país durante la década de los 60. Un año antes de que las FARC-EP trasmutara de autodefensa campesina a guerrilla revolucionaria, nació el 7 de enero de 1965 el Ejército de Liberación Nacional (ELN), al ocupar la Villa de Simacota en el departamento del Santander, en donde mediante el llamado “manifiesto de Simacota” propugnó por la lucha de las clases desposeídas; a su vez, el Ejército Popular del Pueblo (EPL), brazo armado del Partido Comunista Colombiano y de origen Marxista-Leninista, vio la luz el 17 de diciembre de 1967 bajo la dirección de León Arboleda, Jesús Álzate y Francisco García, proclamando su deseo de construir un frente patriótico de liberación que avivara la unión obrero-campesina la cual ejercería el poder político por la vía de la lucha armada; y finalmente, tras la victoria del último presidente del Frente Nacional en 1970, Misael Pastrana Borrero empañada por los alegatos de fraude, surgió el Movimiento 19 de abril (M-19) en la última etapa de su mandato en 1974 (Torregosa, 2013, p. 88).

Hay que decir que el movimiento guerrillero en Colombia, como en toda América Latina, está hondamente influenciado por el pensamiento de contracultura que durante la década de los 60 se instauró en los países de corte colonial que vieron la oportunidad de iniciar una lucha de sus propios procesos de descolonización y

justicia social, sobretodo siguiendo el ejemplo de la Revolución Cubana del 1 de enero de 1959 liderada por Fidel Castro en la Sierra Maestra. De ahí que se afirme, que el movimiento insurgente en estos países se estructuró, en principio y como parte de su ideario, sobre la base de la llamada “Teología de la Liberación” cuyo discurso se instaló en las regiones con marcada tendencia católica, liderada por el obispo brasilero Helder Camara, y que planteaba una opción preferencial por los pobres, esto es, argüía que Dios asumía una posición de preferencia hacia las personas “insignificantes”, “marginalizadas”, “necesitadas”, “despreciadas” e “indefensas”, y en ese sentido, los movimientos sociales de insurgencia nacieron con el objeto de apostar por las minorías, y resolver a través de las armas los problemas de pobreza y de inequidad en que, para ese momento, estaba sumida la sociedad (Hobsbawm, 1995, p. 437).

De todas maneras hay que resaltar que en la década del sesenta el accionar de las agrupaciones guerrilleras antes mencionadas tuvo poco impacto en la esfera nacional habida cuenta, de un lado, de la ofensiva armada de las fuerzas militares en su contra y de otro, de su confinamiento en zonas periféricas del país; todo ello, aunado al hecho de que durante los gobiernos del Frente nacional, como estrategia social, económica y política, se hizo un uso desmedido del Estado de Sitio regulado en el artículo 121 de la Constitución Política de 1886, estado de excepción que fue invocado para solucionar situaciones de alteración del orden público convirtiéndose, de esa forma, en legislación permanente durante el transcurso de esos 16 años de alternancia política restringiendo derechos y libertades ciudadanas en pro de la supuesta seguridad nacional.

Recrudescimiento de la guerra: surgimiento del paramilitarismo y del narcotráfico

Tras la finalización del Frente Nacional, Colombia entra, a partir del gobierno de Alfonso López Michelsen (1974-1978), en un periodo de desaceleración económica y de gran inflación, crisis económica que propicia un malestar social en las grandes

urbes, desencadenando el paro cívico del 14 de septiembre de 1977 convocado por centrales sindicales de diverso origen ideológico, el cual dejó en el camino a varios muertos y heridos en virtud de la represión oficial, situación que fue leída como una oportunidad para la guerra. Pero además de las dificultades generadas en las ciudades, el problema agrario continuaba arreciando en el campo, máxime si se tiene en cuenta que el modelo implementado por el gobierno Pastrana en las postrimerías del Frente Nacional reemplazó la política distributiva de la tierra por una política de productividad y comercialización, ampliando, con ello, la frontera agrícola, lo cual hizo que se volviera más desigual la integración del territorio y de la economía.

A partir de este momento y ante la creciente protesta social, los gobiernos sucesivos buscaron, a través del endurecimiento militar, mitigar el impacto del descontento de la población. Durante el mandato del Julio César Turbay Ayala (1978-1982) se puso en marcha una política de seguridad a través de un cuerpo normativo denominado “Estatuto de Seguridad Nacional” que desarrolló el concepto de enemigo interno, término que era entendido como cualquier adversario de carácter político que actuara dentro de los lindes del territorio colombiano. (Turbay, 1998, p. 5) De otro lado, durante el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986) se buscó, sin dejar de desarrollar una ofensiva del ejército que no bajó la guardia, un acercamiento con las agrupaciones insurgentes, sin embargo la fractura en el pensamiento político que distanciaba al gobierno, a las fuerzas militares y a los diversos grupos políticos y regionales hizo que tal intento fracasara endureciendo el actuar de la guerrilla, muestra de ello fue la toma al Palacio de Justicia en 1985 por el M-19, acción que dejó decenas de muertos y desaparecidos como consecuencia del operativo ofensivo del ejército y de la resistencia armada de los subversivos, y una condena ulterior de la Corte Interamericana de derechos Humanos al Estado Colombiano (Torregosa, 2103, p. 89), y posteriormente, durante el gobierno de Virgilio Barco (1986-1990) se dio vía libre a una política de “Pulso Firme y Mano Tendida”, la cual encontró respuesta finalmente en el M-19 que inició un proceso de desmovilización que

terminó en 1989, y quienes, ya como fuerza política, se lanzaron a la carrera presidencial en cabeza de su líder Carlos Pizarro León Gómez, asesinado el 26 de abril de 1990 (Tirado, 1989, p. 52).

De igual manera, para esta época, en la guerrilla de las FARC-EP se decidió pasar de una estrategia meramente defensiva a una ofensiva, y para ello se expandieron por nuevas regiones del territorio nacional donde, incluso, el partido comunista desarrollaba acciones políticas y sindicales. Esto fue importante, porque al mismo tiempo se creó un partido legal que representaba la incursión de guerrilleros de esa organización, junto con simpatizantes de la izquierda, a la escena política *-se está hablando aquí de la Unión Patriótica -UP-*, y así consolidar el programa de paz del gobierno de Belisario Betancur. (GMH, 2009, p. 134) Sin embargo, el auge que empezó a tener en la base social la nueva formación política generó una respuesta negativa en las élites tradicionales, en tanto veían amenazados sus intereses y sus bastiones electorales. Fue así, como en la década de los ochenta hubo una secuencia de asesinatos sistemáticos de militantes de la UP, y de líderes elegidos de tal organización en los comicios de 1988 (primera elección popular de alcaldes y gobernadores en el país) en las diferentes regiones de Colombia, lo cual generó la profundización de la crisis. Una evidencia de ello, fue la masacre de Remedios y Segovia en el Nororiente Antioqueño, que arrojó con los años una condena al líder Liberal César Pérez por ser el autor intelectual de ese acto violento.

En la lucha contra la insurgencia, y habida cuenta de esa política de amnistías e indultos que pretendía instaurarse en el gobierno de Belisario Betancur, además del surgimiento de la nueva formación política de izquierda *UP*, los grandes propietarios de la tierra y los ganaderos decidieron formar grupos de autodefensas que los ayudaran, con el consuno del ejército, a combatir a la guerrilla. Este nuevo actor dentro del entramado del conflicto, tuvo su origen en la llamada política de “Seguridad Nacional” liderada en los años sesenta desde los Estados Unidos para combatir al comunismo, pues ante la recomendación de los norteamericanos de conformar organizaciones antiterroristas y anticomunistas

al interior de los Estados de América Latina, se expidió en el país el decreto 3398 de 1965, posteriormente convertido en la Ley 48 de 1968, por medio de los cuales se dio piso legal a la organización de la “Defensa Nacional, la Defensa Civil y la promoción de las autodefensas”. En ese sentido, el surgimiento de las autodefensas en la década de los ochenta, que mutaron rápidamente a grupos paramilitares, tuvo como causa la incapacidad del Estado de resolver los problemas de orden público y las insatisfacciones sociales, al privatizarse, de este modo, la lucha contrainsurgente, dando paso a una participación clandestina de sectores radicales de las Fuerzas Armadas que coadyuvaron, propiciaron, facilitaron y participaron en las represiones brutales contra la población civil (Rivas & Rey, 2008, p. 44).

Las Autodefensas Unidas de Colombia entonces, en sus inicios adoptaron el espíritu del vigilantismo anglosajón, que era un fenómeno en el que al margen de la ley un grupo se tomaba la justicia por su propia mano prestando servicios de vigilancia y control sin que hubiera una estructura jerárquica y unas funciones definidas (Jiménez, 2003, p.12), sin embargo, en poco tiempo, los paramilitares pasaron de ser un actor local a un movimiento armado con influencia nacional y con un mando centralizado que dejó de combatir defensivamente para desplegar acciones ofensivas y de prevención (Rivas & Rey, 2008, p. 44), en un primer momento como reacción a los excesos violentos de la guerrilla y a la incapacidad del Estado de enfrentar los problemas de orden público, pero después, se convirtieron en bandas que, de un lado, protegían -además de la tierra, de las costumbres tradicionales y del orden social propio de un modelo de pensamiento conservador- las propiedades e intereses económicos de los grandes terratenientes, ganaderos y agricultores perjudicados por la guerrilla, con la aquiescencia de algunos sectores de las fuerzas armadas que estaban en desacuerdo con las políticas de los gobiernos de turno de adelantar procesos de paz con los grupos insurgentes otorgándoles amnistía (Leal y Zamosc, 1990, pp. 490-493), y de otro, gestaban vínculos con el narcotráfico para poder autofinanciarse.

Es por ello, que se puede decir que los actores armados de la guerra actuaban como agentes protectores de sus propios intereses, la guerrilla por ejemplo, lo hacía en nombre del pueblo, los paramilitares, por su parte, se empoderaron como ejércitos privados pretendiendo proteger los latifundios al combatir la ideología comunista, y el narcotráfico, que empezaba a aparecer en la escena, buscaba, no solo financiar el actuar ilegal de los grupos al margen de la ley, sino ampliar el negocio de la droga, asegurar el buen funcionamiento de sus laboratorios y proteger sus rutas de mercado. Y en ese accionar finalista, aparecieron las violaciones generalizadas de los derechos humanos y del Derecho Internacional Humanitario. Ningún movimiento al margen de la ley, e incluso algunas facciones de las Fuerzas Armadas, pueden quedar, desde que se inició el conflicto interno hace más de seis décadas, exentos de la responsabilidad de perpetrar ataques indiscriminados contra la sociedad civil indefensa, acciones consideradas, en su mayoría, como crímenes de lesa humanidad, tales como la intimidación, la amenaza, las extorciones, el reclutamiento forzado, los falsos positivos, los desplazamientos, las ejecuciones, los secuestros, la tortura, las violaciones, y las masacres. (Yeste & Peral, 2006, p. 81). Como lo dice Hannah Arendt (2006, p. 11), “(...) la violencia alberga dentro de sí un elemento adicional de arbitrariedad; en ningún lugar desempeña la Fortuna, la buena o la mala suerte, un papel tan fatal dentro de los asuntos humanos como en el campo de batalla”, y es que en medio de esa cruenta disputa territorial entre todos los actores armados, las víctimas se invisibilizaron por mucho tiempo permitiendo que la única voz autorizada para “*decir*” fuera la del terror. “(...) En el discurso tradicional de la guerra, las víctimas eran el precio que había que pagar (...) eran los muertos naturales (...) y sólo entraban en el balance de las pérdidas” (GMH, 2009, p. 8), y como el objetivo de los victimarios en esa escalada geoestratégica era eliminar al enemigo, a la población no le quedó otro remedio que permanecer en medio del fuego cruzado.

Podría entonces señalarse que el paramilitarismo en Colombia está apuntalado en tres grandes pilares: el primero de ellos, la sociedad rural

propietaria de los grandes latifundios que querían defenderse de los atropellos de la guerrilla. El segundo elemento, sería el fenómeno del narcotráfico, sistema que fortaleció con sus recursos ilegales, producto del cultivo y distribución de la droga, a esos grupos contrainsurgentes, y el tercero, la colaboración irrestricta de un sector de los militares que a cualquier costo pretendieron acabar con la subversión (Rivas & Rey, 2008, p. 45).

En otras palabras, los grupos paramilitares no se limitaron a combatir a la guerrilla, sino que también actuaron como empleados de los grandes hacendados y del narcotráfico, que los usaron como su brazo armado para defender sus intereses; y para ello, ampliaron “(...) la extensión de los latifundios, expulsando a los campesinos poseedores de parcelas vecinas mediante amenazas, extorsiones, y asesinatos masivos. Ese mismo método fue empleado para *limpiar* de presuntos colaboradores de la guerrilla determinadas zonas, actuando entonces como fuerza contrainsurgente” (Vargas, 1999, p. 97). Y en ese sentido, en aquellos territorios donde había riqueza (especialmente en zonas mineras) se hizo necesario que los propietarios y esmeralderos financiaran, para salvaguardar sus intereses, a grupos violentos que protegieran sus recursos frente a la guerrilla (Uribe, 1992, p. 93); en ese orden de ideas, en un primer momento los paramilitares se capitalizaron imponiendo impuestos a los pequeños negocios, empresas agrícolas y comerciantes que los contrataban para defenderse del accionar guerrillero, así como de las contribuciones que los ganaderos y grandes terratenientes les hacían para vigilar su patrimonio, pero no mucho después, en el último lustro de la década de los ochenta y en la de los noventa, fue el narcotráfico su *modus vivendi*.

Aunque los grupos paramilitares fueron declarados ilegales en 1989 bajo el Decreto 1194 dentro del gobierno de Virgilio Barco, estos siguieron actuando en el país incluso con la ayuda de los militares afines a su política de funcionamiento. Y es que hay que resaltar que históricamente los miembros de las fuerzas armadas provienen de áreas rurales, hijos de pequeños o medianos campesinos, donde el apego a la tierra y las tradiciones conservadoras es la base de su formación, y

en ese sentido, era lógico que combatieran el accionar insurgente y apoyaran la creación de grupos paramilitares, pues lo principal es su esquema de pensamiento era la defensa del orden social, de las costumbres y de las instituciones (Human Rights Watch, 2006, p. 6). Sin embargo, hay que aclarar que, aunque los dos grupos combaten a la insurgencia existiendo, por tanto, comunidad de fines entre ambos, no puede aseverarse tajantemente que sean aliados naturales, esto es, no ha sido una política oficial que los militares actúen de manera conjunta con las autodefensas, aunque no puede negarse que han existido momentos en los cuales se han unido para, desde la ilegalidad, combatir a la guerrilla. Y en ese orden de ideas, ha de tenerse claro que, desde una perspectiva material, los “paras” tienen una estructura, métodos y disciplina de tipo militar, pero desde un sentido formal, son enemigos del Estado, en tanto el Ejército los enfrenta negándoles fines de “(...) conservación del orden y del bienestar de los ciudadanos. (...) es decir, no actúan “junto con” el Estado, sino “paralelamente”, “al margen” del Estado” (Rivas & Rey, 2008, p. 49).

De igual manera, y por sus lazos innegables con el paramilitarismo (que después se han extendido a la guerrilla y la institucionalidad), hay que apuntar a esta altura que, en el diagrama de la guerra en Colombia, el narcotráfico ha jugado un papel determinante. Su origen se remonta a la década de los sesenta del siglo XX cuando los traficantes colombianos empezaron a satisfacer la demanda de marihuana de los Estados Unidos, mercado que en los ochenta se extendió a la cocaína con la aparición de los grandes carteles, siendo el principal y el más poderoso el de Medellín liderado por el capo Pablo Escobar Gaviria, con una gran capacidad de corrupción. Y es entonces a partir del magnicidio del ministro de justicia Rodrigo Lara Bonilla en 1984, cuando se desata en el país una persecución en contra de los narcotraficantes que inician una oleada de violencia inimaginable basada en el terrorismo y que termina, al menos temporalmente, con la muerte de Gaviria el 2 de diciembre de 1993 en la capital antioqueña y con parte de los cabecillas de grupo, o en la cárcel o abatidos (Yeste, 2006, p. 20).

Entonces, el narcotráfico durante las últimas décadas del siglo XX (y obviamente en el XXI) permeó todas las esferas de la vida del país, pudiéndose hablar de narcoparamilitarismo, narcoguerrilla y narcopolítica, deteriorándose así, los referentes éticos de la actividad pública en la gestión administrativa, legislativa y judicial; pero es que además, degradó a la sociedad al imponer una cultura de ascenso en la jerarquía social basada en la obtención del dinero fácil, y en la rutinización y banalización de la violencia, pues se impuso la idea de que no importan los medios para obtener los fines.

De otro lado, hay que resaltar lo que se viene advirtiendo desde páginas atrás. El fenómeno del narcotráfico no puede entenderse en Colombia sin el paramilitarismo. Y es que en la década de los ochenta los guerrilleros les pedían a los narcotraficantes, habida cuenta de su condición de terratenientes al haber comprado tierras devaluadas en las zonas de injerencia subversiva -de ahí su poco valor- un porcentaje del dinero que obtenían del negocio de la droga con el objeto de financiar su actividad insurgente, lo cual implicaba para aquellos una pérdida en sus ganancias y una disminución de su poder, y bajo ese entendido, los narcotraficantes se vieron en la imperiosa necesidad de hacer alianzas con los grupos de autodefensas, quienes recuperaban las tierras o las protegían del accionar guerrillero logrando su revalorización (García, 2004, p. 64).

Y así lo evidencia el GMH en el Informe de Basta Ya, cuando afirma:

(...) el narcoparamilitarismo es, en consecuencia, una de las primeras expresiones de la vinculación activa de los narcotraficantes al conflicto armado, ya fuese en su rol de financiadores o en el de artífices de organizaciones armadas. Esta situación también evidenció una reconfiguración del problema agrario: (...) la compra masiva de tierras por parte de los narcotraficantes se había extendido a 409 municipios (cerca de la mitad del territorio nacional), entre los años ochenta y la primera mitad de los noventa. Esto significó, *de facto*, un nuevo proceso de concentración de la tierra que operó como una contrarreforma agraria con capacidad de limitar aún más los resultados de la reforma agraria impulsada por el Gobierno de Virgilio Barco (GMH, 2009, p. 143).

Pero hay que anotar que en la década de los ochenta y de los noventa, el Estado se centró en combatir a la guerrilla y al narcotráfico, dejando de lado el problema

paramilitar, lo cual hizo que su actuar destructivo para la convivencia social se recrodujese y agravara con el advenimiento del siglo XXI. Entre las razones que llevaron a ello, se pueden encontrar, de un lado, la permisión por parte del gobierno de la Nación del funcionamiento de las Convivir (Cooperativas de Vigilancia y Seguridad Privada) mediante el Decreto 356 de 1994, norma declarada inexecutable por la Corte Constitucional, grupos que una vez ilegalizados pasaron a engrosar el brazo armado de los paramilitares, y de otro, el aglutinamiento de los diferentes grupos de autodefensas en 1997 en una organización provista de una dirección única y de un estado mayor denominada Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), y que tenía como objetivo, según ellos, convertirse en un movimiento político-militar de carácter antsubversivo en ejercicio del derecho a la legítima defensa. Es así como:

(...) para 1999 esas fuerzas eran un verdadero ejército irregular, con un carácter particularmente ofensivo; controlaban territorios nuevos o afianzaban su dominio en los lugares en donde ya se encontraban. La guerra adquirió un nuevo rostro: la ocupación del territorio a sangre y fuego, la vinculación masiva de los narcotraficantes en la empresa paramilitar y una estrategia de captura del poder local e influencia en el poder nacional. De forma que los años ochenta fueron la década de las guerrillas, mientras que el final de los noventa y el comienzo del siglo XXI fueron los años de los paramilitares (GMH, 2009, p. 160).

En el 2005 durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010) se expidió la Ley 975, Ley de Justicia y Paz, con la cual se cerró el proceso de negociación con los grupos de autodefensa. Sin embargo, hay que decir que este proceso padece de una serie de limitaciones y carencias, entre otras cosas derivadas de las luchas internas que sufrió el movimiento paramilitar para la época, cuando su líder Carlos Castaño fue asesinado por los suyos el 16 de abril de 2004 por haber hecho denuncias públicas acerca de la injerencia del narcotráfico dentro de sus filas y por estar presto a negociar la entrega de sus hombres y de él mismo a la justicia norteamericana. Podría decirse, de manera general, que las deficiencias de este proceso de paz se centran, por tanto, en que no creó un sistema de justicia alternativo, se planteó en medio del conflicto, no involucró a todos los actores, no se

desmovilizaron todos los miembros de las AUC y no se fundó una real comisión de la verdad que tuviera como fin la reconstrucción de la memoria histórica (Uprimny & Saffon, 2008), y en ese sentido, desde el 2006 hasta la fecha se ha producido en el país un rearmamento de los grupos y se aceleró su accionar criminal en todo el territorio, al punto de considerarse por muchos a las Bandas del Crimen Organizado (Bacrim) como fueron llamadas, como una tercera generación de los paramilitares, demostrándose, así, el fracaso del gobierno Uribe en la tarea de desmontar las estructuras contrainsurgentes en el país.

Y por último, habría que señalar que dentro de esos procesos de justicia transicional en que está imbuido el mundo, esto es, en aquellos procesos que buscan lograr cambios estructurales en aspectos relacionados con la justicia, la verdad, la reparación y la no repetición, es que el gobierno de Juan Manuel Santos (2010-2018) empezó a reconocer a la víctima como un tercer actor, como un actor que tiene derecho a recordar para descifrar los sentidos de la guerra, y edificar, a través del perdón y de la memoria, fronteras éticas que den cuenta de las razones de aquello que pasó y vivieron, a fin de dotar a la transición de justicia y reconstruir la civilidad y la identidad del pueblo colombiano. En esa tarea, las víctimas y la solución pacífica del conflicto fueron las banderas de su programa de gobierno, y para ello, de un lado, en el año 2011 adoptó, a través del Congreso de la República, la ley 1448, ley de Víctimas y de Restitución de Tierras en donde define que se entiende por víctima del conflicto y en donde sienta las bases para la implementación de la política pública para la atención y reparación integral de aquellas, bajo los principios de progresividad, gradualidad y sostenibilidad; pero además, inicia y concluye un proceso de paz con la guerrilla de las FARC-EP que culmina con la firma del “Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera” el 20 de septiembre de 2016 en Cartagena de Indias, y con la refrendación del congreso el 29 de noviembre de ese mismo año respecto del texto final, tras la derrota del “SÍ” en el referéndum que se llevó a cabo el 2 de octubre de esa anualidad.

En ese sentido, ya con las FARC como fuerza política integrada a la legalidad, y con un proceso abierto de negociación en Quito, Ecuador, con la guerrilla del ELN, el reto de los colombianos y de los gobiernos de turno, es, dentro de la etapa de posacuerdo, lograr esclarecer, comprender y resignificar la multiplicidad de eventos violentos, de victimarios, de modalidades de violencia, de perfiles de las víctimas, de acciones u omisiones del Estado, para, con ello, lograr generar instrumentos restauradores y dignificantes que, de manera proyectiva, impongan como obligación ética, pedagógica, jurídica y social, en cabeza de todos los actores, la reconstrucción de la convivencia y la reconfiguración del sistema democrático.

Conclusiones

En un escenario de posacuerdo como en el que está inmerso Colombia, cobra vital importancia la reconstrucción histórica del conflicto interno armado como premisa insoslayable para afrontar el paradigma de justicia transicional. Pues solo conociendo las causas de lo que pasó se puede gestionar el tránsito de un estado de violencia social y violencia política con graves ataques a la dignidad humana y a los derechos inalienables de los colombianos, a un estado de paz, de reconciliación, de orden y de equidad.

En ese sentido, si se logra comprender que el conflicto interno armado es, a pesar de cifrar sus raíces en el hito histórico del surgimiento de las guerrillas en 1966 con la aparición de las FARC como movimiento insurgente, producto de las múltiples violencias que azotaron al país desde la época de la independencia, podrán, entonces, alcanzarse con éxito y con vocación de permanencia los propósitos que se trazaron en el “Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera” del 20 de septiembre de 2016, esto es, lograr el derecho a la verdad, el acceso a la justicia, la reparación de las víctimas y la obtención y mantenimiento de la garantía de No repetición de las violaciones a los derechos humanos.

Por ello, es importante en el *cronos* del conflicto tener presente las tres etapas en las que se pueden dividir las diferentes violencias en el país: un primer periodo marcado por los límites temporales de la independencia del Reino de España (1810) y la finalización de la guerra de los Mil días en 1902. Época marcada por la violencia entre partidos políticos, los cuales estaban luchando por la consolidación de un nuevo régimen que terminó con la formación de la República y que dejó en el camino 11 guerras civiles con cientos de muertos, flagrantes violaciones de derechos fundamentales y un profundo problema de tierras que pareció aplacarse, al menos en la forma, con el ascenso de los conservadores al poder a principios del siglo XX.

Un segundo periodo, podría circunscribirse entre los años 1902 y 1957. Durante esta primera mitad del siglo pasado la lucha fue esencialmente bipartidista, degradándose la violencia para el año 1948 cuando es asesinado en Bogotá el líder liberal Jorge Eliécer Gaitán, desatando con ello la época histórica denominada “la violencia”. En estos primeros 57 años del siglo XX, un arraigado problema por la tierra y por el territorio generó una brecha profunda entre los intereses de los grandes terratenientes y sectores más conservadores del país, y la clase obrera y campesina que se veía permanentemente atropellada en sus derechos y sometida al poder de los grandes latifundistas, situación que propició una constante insatisfacción popular que derivó en enfrentamientos violentos entre los adeptos a los dos grandes partidos políticos, que con el devenir del tiempo degeneró en una violencia fratricida que dividió al país en dos y causó miles de muertos. Situación que tuvo que ser contenida con el acuerdo de ambas agrupaciones al concertar un periodo de alternancia del poder, y así detener los ríos de sangre que estaban cubriendo el mapa de la guerra. De esta forma, aparece el tercer periodo en que se divide la historia del conflicto armado en Colombia.

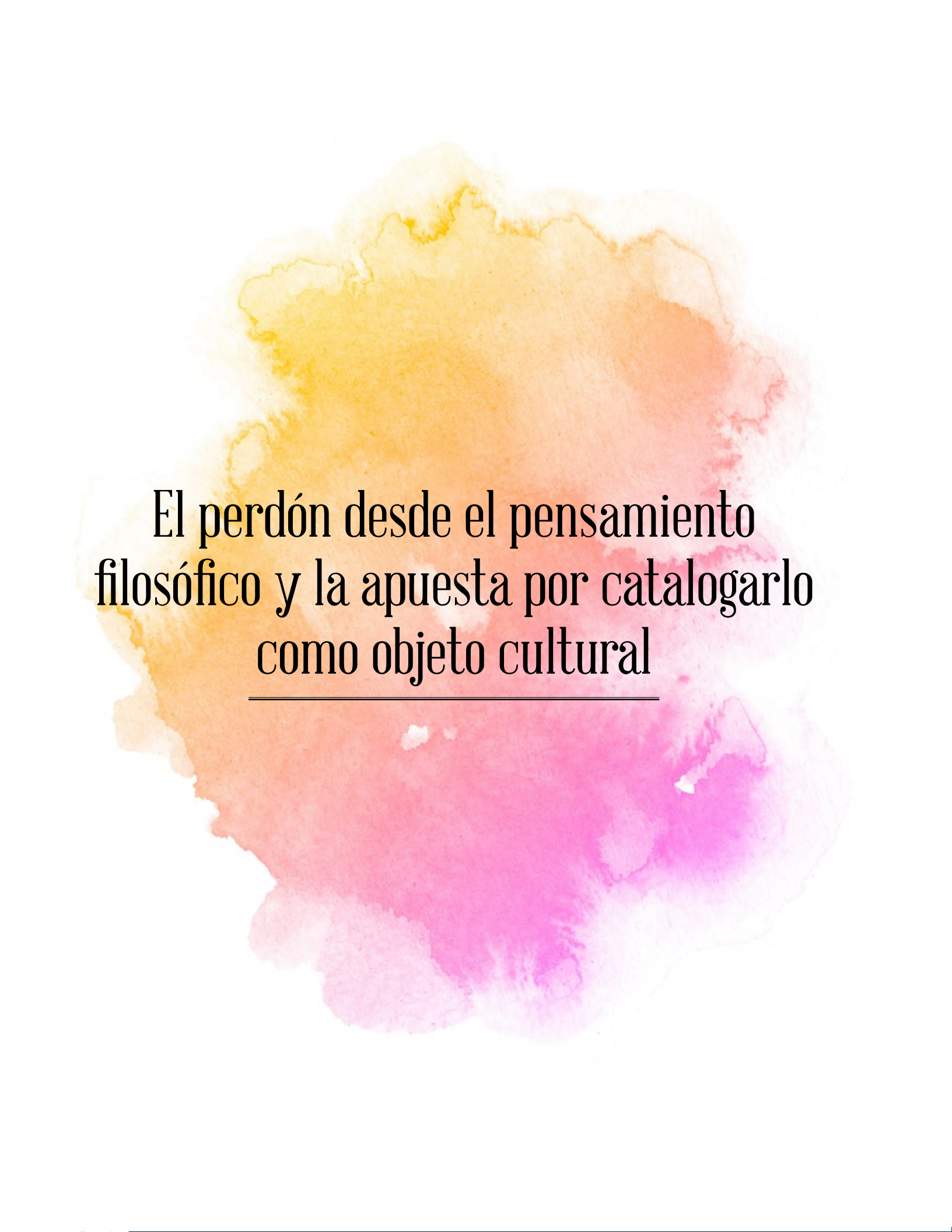
Llega pues la época del Frente Nacional y con ella, la aparición de las guerrillas comunistas: Las Farc, el EPL el ELN y el M-19, entre otros. Movimientos todos que pretenden luchar para el pueblo y con el pueblo contra el gobierno

represor, sin embargo, la guerra se degrada a tal punto, que, en la lucha del Estado contra la insurgencia, el Ejército se alía con movimientos de autodefensas en su intento vano de pacificación nacional, pero en el camino, convierten a la población civil en víctimas de su guerra al estigmatizarla como cómplices de los guerrilleros, y se desata en el país, desde la década de los 80 hasta la década del 2000, un escenario bélico donde la heterogeneidad de víctimas, de victimarios, de territorios azolados, y de actos de guerra, hace posible la visibilización no de un conflicto armado, sino de muchos.

Situación ésta, que se complica, cuando en el marco de la guerra del Estado contra la guerrilla y contra el paramilitarismo –que aunque de manera soterrada colaboraba con el ejército como actores activos de la guerra, eran, de cara a la institucionalidad, sus enemigos también– aparece el fenómeno del narcotráfico no solo como un actor más, sino como un financiador de los actos bélicos, surgiendo así la narcoguerrilla, el narcoparamilitarismo y la narcopolítica.

Y aunque a la fecha, Colombia ha logrado, en el discurso oficial, acabar a través del diálogo y la concertación de los acuerdos de paz con los movimientos paramilitares (en el gobierno de Álvaro Uribe) y con la guerrilla de las Farc (en el gobierno de Juan Manuel Santos), que es hoy un partido político y cuyos exmilitantes están a la espera de someterse al Sistema de Verdad, Justicia, Reparación y No Repetición (Svjrnr) producto de la firma del “Acuerdo final para la terminación del conflicto y la construcción de una paz estable y duradera” del 2016, no es menos cierto que subsisten muchos victimarios que se niegan a abandonar el camino de las armas dejando a su paso, día con día, miles de víctimas que sobreviven en medio de la intranquilidad y el miedo.

El periodo de posconflicto es un camino de largo aliento, en el que hay que hacer concesiones y renunciaciones por parte de todos los bandos implicados, y en el que los esfuerzos serán pocos por parte de todos y cada uno de los colombianos, si en algún momento se quiere alcanzar ese estado de armonía social en el que el perdón sea la regla general y no la excepción. Pero para ello, se debe retratar el imaginario del dolor a través de la narración de los hechos cometidos y padecidos durante estos 207 años que han transcurrido desde la independencia de España, porque dando voz a los silencios marginales se reconstruye un “nosotros” por medio del rescate de la memoria y de la identidad.



El perdón desde el pensamiento
filosófico y la apuesta por catalogarlo
como objeto cultural

Introducción

Desde el proyecto de investigación “*Las narrativas del perdón desde los géneros literarios en Colombia*”, y de los desarrollos de la línea de investigación en “*Derecho, Conflicto e Internacionalización*”, el grupo de investigaciones Orbis Iuris de la Facultad de Derecho de la Fundación Universitaria Autónoma de las Américas propone una indagación que de un lado profundiza en el conflicto como objeto de conocimiento, el cual soporta a la línea de investigación, aporta a la reconciliación y a las víctimas como objetos de formación fundamentados en aquel, y de otro lado, potencia las reflexiones relacionadas con la literatura, los géneros literarios y el perdón, propuestos en este caso como elementos que dan vida a un objeto de estudio que retoma y recrea el conflicto armado interno de Colombia.

El proyecto de investigación concentra dos fases articuladas desde la pregunta problema *¿Cómo se ha configurado el perdón a partir de los géneros literarios dentro del conflicto armado interno en Colombia (1948-2016)?* Del interrogante se desprende un primer objeto de estudio delimitado en las narrativas del perdón a partir de la crónica como género híbrido entre lo literario y lo periodístico, para el cual se propone como pregunta específica *¿Cómo se ha configurado el perdón en la crónica generada alrededor del conflicto armado interno en Colombia (1948-2016)?* Para su abordaje y desarrollo se propuso un diseño de investigación soportado en el modelo cualitativo, con un enfoque histórico hermenéutico, a partir del cual se implementó la hermenéutica como método de investigación apoyada en un trabajo estructurado y guiado por categorías predefinidas, de cuya indagación y sentidos se desprendieron categorías emergentes, todas soportadas en la investigación documental.

Las categorías de investigación predefinidas que dan lugar al objeto de estudio de la primera fase del proyecto fueron el conflicto armado interno, las narrativas, la literatura, los géneros literarios, y el perdón, todos ejes referentes sustentadores de la reconfiguración del perdón a partir de las narrativas en

géneros literarios específicos. Las categorías predefinidas fueron trabajadas de manera secuencial, por lo que a cada una de ellas se le asignó un rol que despejara los caminos de la comprensión para emprender la reconfiguración del perdón a través de las narrativas en los géneros literarios. Por lo tanto, el conflicto armado interno fue trabajado como el escenario histórico, cultural y sociojurídico de base a partir del cual se posibilitó emprender los actos de aprehensión sobre las narrativas. Estas últimas constituyeron en los géneros de la literatura colombiana la gama plural de fuentes a partir de las cuales se buscó recrear la configuración del perdón en una sociedad que busca superar el conflicto armado interno.

Es importante explicar que el estudio del perdón desde las narrativas literarias no se reduce a una mera conceptualización como categoría de análisis, por el contrario, la construcción teórica estuvo orientada a contribuir en la comprensión del conocimiento histórico, cultural, y político de la sociedad a través de la identificación de las diferentes configuraciones a partir de las cuales ha sido trabajado el perdón, y con ello, sentar bases objetivas para luego poder aprehender en ejercicios interpretativos lo narrado literariamente en Colombia sobre esa figura.

Por lo anterior, que este escrito se centre en el perdón como categoría que reúne el contenido y sentido a partir del cual se busca comprender una dimensión del conflicto armado interno colombiano narrado en los géneros literarios, como conducta que puede tener multiplicidad de modalidades para ser exteriorizada, con diversas cargas emotivas posibles, de sentidos, individuales y colectivos, a través de los cuales se ha registrado el acto que retoma el agravio, la agresión, la amenaza, la vulneración o la violación de objetos de valor y relevancia social para trascender en decisiones de desprendimiento que den lugar a la continuidad de actos renovados en los cuales la construcción de la paz sea una opción posible.

En ese orden, la indagación teórica del perdón en la crónica literaria a través de la cual ha sido narrado el conflicto armado interno nacional, implica acciones investigativas previas, necesarias y conducentes con el cometido de reconfigurarlo desde ese género literario, por lo que identificar y describir

las narraciones históricas del perdón en el conflicto exige definir, sustentar y delimitar el catalejo teórico a partir del cual el perdón puede ser aprehendido en la indagación documental de las narrativas registradas en las crónicas literarias.

Desde el enfoque histórico hermenéutico, para la edificación del sendero teórico de la categoría del perdón, daremos lugar a su construcción a partir del diálogo convocado en elaboraciones doctrinales que lo han indagado más allá de los alcances que tiene en las estructuras del mundo de la vida, de donde destacaremos sus principales elementos y características para intentar desentrañar su naturaleza y potencial de comprensión de la realidad de la conducta humana. En ese cometido se acudió a fuentes preferentemente filosóficas, toda vez que la filosofía “no recorta ni abstrae convencionalmente sus problemas, sino que los trata en función de la totalidad de la experiencia humana en la que encajan, lo que hace de ella un saber que abarca, en cierto sentido, la totalidad de la experiencia” (Aftalión, Vilanova, & Raffo, 1999, p. 11). De mano del pensamiento filosófico se procura aprehender un saber sin supuestos que encuentra en sí su propia fundamentación, además que no busca reducir o sesgar el conocimiento a una parcela del saber.

En ese orden de ideas, se acude al pensamiento filosófico de Hannah Arendt, Jacques Derrida, y Vladimir Jankélévitch, para finalmente proponer que el perdón también reúne las características que lo definen como un objeto cultural, aporte que esperamos enriquezca el pensamiento filosófico y el diálogo político y social en comunidades que buscan la paz.

Aproximaciones al perdón en Hannah Arendt

La construcción teórica del perdón se emprende en este estudio desde la óptica de la persona, esto es, desde una óptica humana y no desde una concepción religiosa, pues si bien se entiende su ineludible vínculo con la religión y los dogmas de la fe como se identifica en varios autores aquí tratados (Levinas 1968; García Callado 1995; Ramos 2004), el perdón se centra en la práctica de los individuos,

la cual se trasluce de lo narrado: “la noción de perdón, que era desconocida en la antigüedad, proviene, al parecer de Derridá, de Abraham y reúne, por ello, a las tres religiones más representativas de la humanidad, a saber: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islam” (Gómez, 2008, p. 138).

Asumir el perdón desde una óptica humana inicialmente nos remite a las elaboraciones filosóficas de Hannah Arendt, quien si bien comparte el origen del perdón en la religión supera esa dimensión para ubicarlo en la tipología de acción, una acción humana impredecible e irreversible en la que agente y conducta pueden ser separados, una acción humana enmarcada en la pluralidad, que supera lo teórico y lo metafísico, una acción sustentada en el respeto, una acción que permite un nuevo comienzo, una nueva acción, desprenderse de lo hecho para reiniciar.

Respecto de la concepción religiosa, esta tiene como particularidad el hecho de consistir en una facultad divina, dosificada en una pequeña porción para los humanos, por ello, esta valoración no influye, directamente, en la construcción ética del sujeto. Siguiendo a Gómez (2008, p. 138) el perdón ha sido concebido como una potestad suprema, reservada a Dios, concepción de contenido metafísico a partir del cual se establece una relación jerárquica entre un ser eterno y perfecto y uno imperfecto y mortal que persigue la salvación, enmarcando el perdón en un escenario teológico, desvinculado del propiamente humano, condicionado a una relación de jerarquía y de supeditación para el logro de la salvación, un fin común y egoísta en el que el hombre se reconoce y ampara como ser imperfecto, un elemento distintivo del perdón en el marco de la religión donde la conciencia y la comprensión de esa acción humana transita en el umbral de la decisión racional y aquella determinada por el peso dogmático validado y legitimado por un amplio sector de la sociedad como un deber ser incuestionable ante los ojos de Dios.

Las características anteriores que definen el perdón en la religión hacen necesario acudir a una concepción social como la construida por Arendt (La condición humana, 2005) en la que el perdón se vincula al sujeto como artífice de

su mundo mediante la transformación que permite la acción del perdón: el perdón deja de ser una facultad divina, para convertirse en una facultad o capacidad humana que afecta a los seres humanos y puede ser actualizada por cada uno de ellos y adquiere legitimidad y validez, en la medida en que da visibilidad al vínculo del tejido social.

El perdón se vincula a las condiciones políticas, sociales y culturales de quien lo vivencia y lo narra, condiciones que, si bien están fuertemente incididas por la tradición religiosa, justamente exigen que el mismo sea asumido como un acto humano, que tiene lugar a partir de la intencionalidad que lo impulsa y de los efectos que genera en quien lo recibe, toda vez que el perdón restaura y rehabilita la capacidad humana de actuar en el mundo social (Gómez, 2008, p. 140).

Por lo anterior que Arendt no vea en el perdón una figura exclusiva del ámbito religioso, como tampoco que su significado se restrinja a una dimensión metafísica (Gómez, 2008, p. 139). Si bien el origen del perdón está en la figura de Jesús, tal y como lo afirma Maria E. Wagon (2015, p. 68) al referirse a la teoría de Arendt, esta lo ubica en la esfera de los asuntos humanos, donde el perdón concedido por él es un acto que también se da entre los seres humanos, las veces que sea necesario, lo que hace del perdón una figura política en tanto facultad humana y no de exclusiva relación con Dios. De esa manera el perdón es la “reanudación de la relación política intersubjetiva y encarna la capacidad propiamente política de atención a las personas” (Nieves, 2015, p. 148).

Para Arendt (2005, p.259) quien descubre el papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús: “El único signo rudimentario de que se sabía que el perdón puede ser el correctivo necesario para los inevitables daños que resultan de la acción, puede verse en el principio romano de ahorrar la vida del vecino (*parcere subiectis*)”. El pensamiento de Arendt se replica en la interpretación que hace Latella Calderón (2006, p. 107) al igual que Maria E. Wagon (2015, p. 68).

El primero reconoce en el pensamiento de Arendt el origen del perdón en Jesús, al tiempo que no lo circunscribe estrictamente en el valor metafísico, pues en Jesús el perdón también tiene un significado humano, en la medida que

va más allá de lo divino, Jesús con sus discípulos le dio al perdón un significado basado en el afecto y la comprensión de las razones y motivos que impulsan el comportamiento en las personas. Wagon ve también en el pensamiento de Arendt el origen del perdón ubicado en la figura de Jesús, y siguiendo a Birulés (1997) señala que es la acción posible que puede liberar a las personas del peso del pasado, de sus actos irreversibles e impredecibles, sin que con ello sea una figura exclusiva del ámbito metafísico.

Con los aportes expuestos, el pensamiento filosófico de Arendt que asume el perdón como expresión de la acción humana, propio de los asuntos humanos, y con ello, de la esfera de lo político, contribuye a nuestra propuesta de considerar el perdón como un objeto cultural y no como un objeto metafísico, toda vez que más allá de su origen y valor religioso Arendt lo define como una categoría humana y no divina, y como tal, se enmarca en la acción humana, un potencial de exteriorización que esta incluso influido por el afecto, la identificación y la comprensión entre los seres humanos, expresión que replica las enseñanzas del hijo de Dios entre los hombres, pero que las trasciende a una posibilidad permanente que reposa en la naturaleza humana: “La posible redención del predicamento de irreversibilidad - de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no se supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo -es la facultad de perdonar” (Arendt, 2005, p. 256).

Citando a Hannah Arendt, Gómez (2008, p. 140) indica que la autora sitúa el perdón: “adentro de la esfera de los asuntos humanos en sentido estricto, e independientemente de implicaciones religiosas, la facultad de actuar supone la facultad de perdonar, facultad a través de la cual es posible revertir las consecuencias del actuar” (Arendt, 1994, p. 74 citada en Gómez, 2008, p. 144), pues de lo contrario “Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos; seríamos para siempre víctimas de sus consecuencias” (Arendt, 2005, p. 257).

La interpretación de Gómez (2008, p. 141) apoya la dimensión humana del perdón, de ella se extrae que no se restringe al ámbito teórico, de lo teológico ni de lo metafísico, pues si bien el perdón reúne el contenido divino que define el mandato de un ser superior entre los hombres, como acción define el actuar del ser humano, por lo que es de tipo antropológico y es una facultad política al encontrarse en los seres humanos como potencia, sin perder de vista el hecho que contar con la facultad de perdonar es una condición necesaria pero no suficiente, lo que exige que el perdón se traduzca en capacidad, y esta se debe exteriorizar a través de la acción con el otro. De allí que Arendt vea en el perdón una facultad política, y ello es gracias a que el perdón reúne las mismas cualidades de la acción humana:

(...) el perdón, al igual que la acción, tiene como condición de posibilidad a la pluralidad humana. La pluralidad humana, concebida en términos arendtianos, no remite a una determinada cantidad de personas, es decir, que no puede ser definida en términos cuantitativos. Por el contrario, con el concepto de “pluralidad humana”, Arendt pretende dar cuenta de la “diversidad humana” que caracteriza la Condición humana, esto es, pretende dar cuenta del hecho de que todos los seres humanos son diferentes entre sí, que cada uno es un ser singular, único e irrepetible y que, al mismo tiempo, todos son iguales, es decir, seres humanos.

Y, en segundo lugar, significa que el perdón no sólo acontece al interior de la esfera de los asuntos humanos, sino que es originado por éstos. Ciertamente, el carácter irreversible del actuar humano, que se deriva, de una u otra manera, de la pluralidad humana, y las consecuencias impredecibles que éste trae consigo, hacen patente, al parecer de nuestra pensadora, la necesidad del perdón. El perdón se presenta entonces como algo necesario, ya que, a causa de la naturaleza del actuar humano y parafraseando la famosa frase del Evangelio: “no se sabía, ni se podía saber, lo que se estaba haciendo.” (Gómez, 2008, p. 142).

Arendt da cuenta de su teoría del perdón como acción a través de la cual se abre lugar a la posibilidad de una nueva acción. La acción, entendida como “(...) la actividad que acontece “entre” los hombres y que no requiere de la mediación de cosas o de materia alguna. Su condición humana es la pluralidad, condición indispensable de toda vida política.” (Wagon, 2015, p. 62) pluralidad que

necesariamente exige de la presencia de los otros para poder ser materializada, pues es en la pluralidad donde la acción humana le permite al hombre nacer para iniciar algo nuevo en el mundo. Latella Calderón (2006, p. 104) asegura que el perdón es una figura clave para comprender el concepto de acción propuesto por Arendt, en la medida que la acción implica, inicialmente, y como un mínimo no suficiente, a la bilateralidad, pero siempre tendrá presente a la alteridad, pues el más mínimo acto entre dos personas trasciende a la pluralidad: “La acción es entre las actividades humanas la única que requiere de los demás para poderse manifestar, dando así origen a una situación de encuentro y de alteridad.” (Arendt, 1974, citada en Latella, 2006, p. 104).

La acción define la identidad de la persona, como explica Latella Calderón (2006) y lo reitera Wagon (2015) los hombres exponen la naturaleza de su ser a través de la acción y el discurso: “El descubrimiento de «quién» en contra distinción al «qué» es alguien -sus cualidades, dotes, talento y defectos que exhibe u oculta- está implícito en todo lo que ese alguien dice y hace” (Latella, 2006, p. 104). De esa manera el perdón como acción humana cuenta con las mismas características que definen a la acción en el pensamiento de Hannah Arendt. El perdón como acción exige interpretación, es un acontecer nuevo en el mundo, irreversible e impredecible, “significa el nacimiento de algo importante que revela una condición individual de libertad creadora” (Arendt, 1974, citada en Latella, 2006, p. 105), una libertad que se da a partir de la potencia hecha capacidad, y la capacidad, realización de un comportamiento que busca la renovación en la pluralidad.

Latella sostiene que el perdón, como libertad creadora, es una acción humana en el sentido que no puede darse en aislamiento o soledad, requiere de la presencia de otros, de las palabras y comportamientos que configuran el espacio común, significado seguido por Birulés (2000 citado en Wagon, 2015, p. 63) en el sentido de que la acción “no pueden darse en aislamiento, es decir, se desvanecen en situación de soledad, son frágiles en relación con los procesos y productos de la labor y el trabajo y requieren de la recepción de otros que

los vean, los oigan y los recuerden”. Por ello que Arendt (1974, p. 272) afirme: “Puesto que la acción actúa sobre seres que son capaces de sus propias acciones, la reacción aparte de ser una respuesta, siempre es una nueva acción que toma su propia resolución y afecta a los demás”.

En esta misma dirección Wagon (2015, p. 60) permite vislumbrar que, por ser acción, el perdón le proporciona al individuo la posibilidad de una nueva serie de acontecimientos al tiempo que permite un nuevo inicio personal. De allí la característica de la irreversibilidad de la acción humana, entendida “como la imposibilidad de deshacer aquello llevado a cabo en el pasado” (Wagon, 2015, p. 60) por lo que Arendt encuentra en el perdón la posibilidad de redimir al ser humano de las consecuencias irreversibles (Arendt 2009, citado en Wagon, 2015, p. 60) razón por la cual el perdón como acción humana requiere de la pluralidad y de las interacciones, de la memoria y de la narración para poder subsistir en el tiempo.

A diferencia de la venganza el perdón no está condicionado por el acto generador, por el contrario, como capacidad, permite la iniciación de una nueva acción (Latella Calderón, 2006, p. 107) algo que en el pensamiento de Arendt comparten Wagon (2015) y Gómez (2008). La primera al explicar la venganza en el pensamiento Arendtiano “como una re-acción que no pone fin a la falta sufrida, sino que, por el contrario, obliga a que el sujeto vengativo permanezca inmerso en el proceso desencadenado por la acción transgresora y no pueda interrumpir la cadena de consecuencias que toda acción implica.” (Wagon, 2015, p. 67), mientras que Gómez sostiene que “por medio del perdón es posible liberar al individuo de su acto pasado y de las consecuencias del mismo”; o como se desprende de Ramos (2004, p. 222) “La venganza se satisface en el aniquilamiento del otro y se alimenta del odio, pasión que afecta al sujeto introduciéndolo en una espiral imparable de barbarie”.

Latella Calderón afirma que si bien el perdón esta antecedido por una acción humana, al igual que el castigo y a diferencia de la venganza, busca ponerle fin a una situación, distinguiéndose por ser una acción en si misma que le permite a la persona la liberación de la acción que le precede y la continuidad de

una nueva, que no es otra cosa que a la capacidad del comportamiento humano frente a los demás, de lo cual el perdón es un liberador del pasado, revierte el poderío de Dios en el destino del hombre y lo sitúa en la esfera de lo posible-humano: “El perdón (ciertamente una de las más grandes capacidades humanas y quizás la más audaz de las acciones en la medida en que intenta lo aparentemente imposible, deshacer lo que ha sido hecho, y logra dar lugar a un nuevo comienzo allí donde todo parecía haber concluido) es una acción única que culmina en un acto único” (Arendt, 1999, p. 29 citada en Gómez, 2008, p. 146).

Para perdonar, Arendt propone al respeto como condición. Como lo explica Gómez (2008, pp. 145-146) se trata del respeto al otro, el respeto entendido como amistad política aristotélica, esto es, el respeto a otra persona por el hecho de ser tal, a pesar de que Arendt reconoce que el concepto de respeto ha mutado mucho y dista de lo que políticamente debería ser, siendo sometido a una condición de merecimiento y valoración en el otro. Por ello que se estime que hay un desuso de la noción de persona y una despersonalización de la vida pública y social, y si no hay reconocimiento de la persona tampoco puede haberlo de la pluralidad humana, bases para que tenga lugar el perdón como figura política; “Hemos heredado un mundo en el que existe demasiada retórica sobre el perdón. No deberíamos utilizar su nombre en vano” (Mélich, 2013, p. 123).

Como hemos mencionado, Arendt se aleja del perdón en el sentido histórico religioso, dado que no implica olvidar el daño acaecido y situarse en la inexistencia del pasado, al contrario, enfatiza en la necesidad de recordar, pero comprendiendo al otro no como victimario, sino como sujeto particular con características e historia propia; es decir, como actor de un entramado narrativo. No se trata de olvidar lo ocurrido, se trata de acercarse al sujeto para aceptar que, siendo humano puede reestructurar su conducta: “El perdón no es ni puede ser identificado con el olvido, debido a que el perdón, en la medida en que pretende hacer reversible las consecuencias de nuestras acciones, deshacerse o corregir lo que ha salido mal, precisa de la memoria, es decir, que el perdón del recuerdo del acontecimiento que genera las consecuencias a las que se dirige el perdón (Gómez, 2008, p. 144).

También señala Arendt: “(...) cuando se perdona, no se perdona el crimen, sino a la persona que lo comete” (Arendt, 2006, p. 8, citada en Gómez, 2008, p. 147) Por ello el perdón debe asimilarse a la posibilidad de los sujetos por recrear el pasado y realizar una transformación del mismo desde la órbita de acción del futuro.

Aproximaciones al perdón en Jacques Derrida

En su entrevista con Michel Wieviorka (2003), Jacques Derrida (2003) sostiene que en principio el perdón no tiene medida, y pensar en establecerle una medida es una gran dificultad por dos razones: las confusiones que en el mundo político actual se dan con el término, y por la fuerte herencia religiosa que lo permea. En Derrida la categoría del perdón inicialmente se desarrolla desde el concepto del perdón puro, el cual es trabajado a partir de la existencia de lo imperdonable, de donde se desprende la diferenciación entre un perdón incondicional y uno condicionado: “Si solo se estuviera dispuesto a perdonar lo que parece perdonable, lo que la Iglesia llama el “pecado venial”, entonces la idea misma de perdón se desvanecería. Si hay algo a perdonar, sería lo que en lenguaje religioso se llama el pecado mortal, lo peor, el crimen o el daño imperdonable. De allí la aporía que se puede describir en su formalidad seca e implacable, sin piedad: el perdón perdona solo lo imperdonable.

La naturaleza de un perdón puro e incondicional, Nieves (2015, p. 152) lo explica como un acto que “no debe tener un propósito, aunque fuera noble y espiritual, ya que dejaría de ser puro. No debe tener ningún sentido, ninguna finalidad, incluso, ninguna inteligibilidad. El perdón no debe ser ni normal, ni normativo, ni normalizador, debería seguir siendo excepcional y extraordinario”. Rueda (2012) explica la postura de Derrida a partir que las condiciones de posibilidad del perdón coinciden con las de su imposibilidad, lo que califica como paradoja, en el sentido que así concebido, el perdón irrumpe en la lógica normal de las relaciones humanas.

Derrida (2003, p. 180) exalta el valor del perdón sobre lo imperdonable a partir de los actos atroces cometidos en las décadas recientes y altamente difundidos a través del potencial comunicativo, actos que se han definido por regla general en el escenario político, un imperdonable que en palabras de Castellanos (2004) “apunta a la destitución subjetiva del otro en cuanto ser, a los significantes de identidad como sujeto o comunidad.”

En su visión de un perdón puro del que es posible desprender uno condicional y otro incondicional, Derrida critica a Jankélévitch cuando sostiene que el perdón no se concede a quienes no lo han pedido, lógica condicional del intercambio (Derrida, 2003) por el hecho de someter el perdón a la condición de ser solicitado. Como lo explica Nieves (2015) siguiendo a Jankélévitch, “el culpable debe mortificarse, confesar públicamente para obtener la redención y la reconciliación” (p. 149). Derrida (2003) por su parte defiende el perdón en el culpable en tanto culpable, para quien no solicita el perdón o no llega al arrepentimiento, pero reconocer el perdón condicional, “proporcional al reconocimiento de la falta, al arrepentimiento y a la transformación”, implica reconocer que no es puro.

Siguiendo a Derrida, Wagon (2015, p. 72) explica que cuando el perdón “está condicionado, deja de ser puro y desinteresado; el perdón no tiene como consecuencia la normalización ni es normativo en sí mismo, sino que, por el contrario, debe ser y permanecer excepcional”, y agrega: “como si pudiera interrumpir el curso normal de la temporalidad histórica” (Derrida, 2003, p. 12, citado en Wagon, 2015, p. 72). De ello que Derrida hable de un verdadero perdón como absoluto, total, incondicional, que debe recaer sobre aquello que se estima como imperdonable, pues si el perdón se da solo en los comportamientos que parecen perdonables, el perdón mismo pierde sentido, razón que impulsa a Derrida a que el perdón se debe dirigir a lo que es verdaderamente imperdonable.

Aquella incondicionalidad del perdón puede leerse en Mélich (2013, p.129) de la siguiente manera:

No se perdona para hacer justicia sino todo lo contrario, se perdona porque *no* se puede hacer justicia, porque la víctima *no* puede regresar, porque el daño y el dolor *no* pueden ser reparados, incluso porque el culpable *no* se ha arrepentido. No se perdona, si es que se perdona, a pesar de que el culpable no se haya arrepentido de su falta, sino todo lo contrario: se perdona precisamente por eso, porque no se ha arrepentido, porque permanece en su crimen, porque incluso lo sigue repitiendo, aunque sea en su recuerdo.

Pero si bien Derrida expone el perdón como un acto bilateral puro, reconoce que no hay forma de que se alcance sin que como acción se comprometa a una serie de condiciones, por lo que el perdón finalizado o concluido lo considera una estrategia política o una necesidad terapéutica, de lo que resulta que siempre, en últimas, será condicionado, y opera según la proporción de lo cometido, bajo la condición de arrepentimiento y potencial transformador del agente trasgresor, por lo que se perdona a un ser diferente al que cometió la acción inicial: “Imaginemos que perdono con la condición de que el culpable se arrepienta, se enmienda, pida perdón y por lo tanto sea transformado por un nuevo compromiso, y que desde ese momento ya no sea en absoluto el mismo que aquel que se hizo culpable. En ese caso, ¿se puede todavía hablar de un perdón? Sería demasiado fácil, de los dos lados: se perdonaría a otro distinto del culpable mismo.” (Derrida, 2003). En ese mismo sentido se expresa Rueda (2012, p. 82) quien explica que en el pensamiento de Derrida el perdón puro no debe tener relación con el arrepentimiento, debido a que “si se perdona sólo con ocasión de la petición de perdón que solicita el victimario, no se perdonaría ni el hecho imperdonable ni a la persona que lo realizó”.

Jacques Derrida habla de un perdón que debe mantenerse al margen de lo jurídico, y no puede este fijarle límites o condiciones, pues hay casos donde se perdonan actos que parecen imperdonables, razón que lleva a Derrida a asumir el perdón como una figura que no puede ser medida ni calculada. Bien sostiene en su entrevista a Wieviorka (2003): “El perdón se confunde a menudo, a veces calculadamente, con temas aledaños: la disculpa, el pesar, la amnistía, la prescripción, etc., una cantidad de significaciones, algunas de las cuales corresponden al derecho, al derecho penal con respecto al cual el perdón debería

permanecer en principio heterogéneo e irreductible.” Y más adelante afirma: “En todas las escenas geopolíticas de las que hablábamos, se abusa de la palabra “perdón”. Porque siempre se trata de negociaciones más o menos declaradas, de transacciones calculadas, de condiciones y, como diría Kant, de imperativos hipotéticos.”, lo que retoma la ausencia del respeto como valor fundante en el pensamiento Arendtiano para poder hablar de perdón y no despersonalizar dicha acción en la pluralidad.

No obstante, ante la realidad condicionada del perdón, Derrida concluye que el perdón público termina siendo una falta de respeto a la víctima y al perdón en sí mismo. Así lo replica Fonnegra (2012) cuando asegura que mientras el perdón puro ve una exclusiva función ética, el perdón político y jurídico tiene una finalidad pragmática. Este último es el que Derrida define como perdón condicionado, el cual incluso se enmarca en estrategias para evitar llegar a la responsabilidad jurídica: “He ahí toda una humanidad sacudida por un movimiento que pretende ser unánime, he ahí un género humano que pretendería acusarse repentinamente, y públicamente, y espectacularmente, de todos los crímenes efectivamente cometidos por él mismo contra él mismo, “contra la humanidad”. Porque si comenzáramos a acusarnos, pidiendo perdón, de todos los crímenes del pasado contra la humanidad, no quedaría ni un inocente sobre la Tierra” (Derrida, 2003), argumento que, en últimas, termina ajustándose a la desnaturalización del respeto, y con él, al irrespeto de la persona sostenido por Arendt.

Aproximación al perdón en Vladimir Jankélévitch

Aproximarse al pensamiento de Vladimir Jankélévitch es una invitación que realiza María Dolores López Guzmán (2009) en su obra “El perdón en el pensamiento de Vladimir Jankélévitch desde la experiencia de la *shoah*. Confluencia de las tradiciones judía y cristiana y retos para el entendimiento del perdón”. La autora sostiene que Vladimir Jankélévitch inicia el análisis del perdón a través

de la vía negativa, esto es, señalando aquello que no es perdón, abordando las situaciones que en la realidad llegan a ser perdón sin serlo, lo que el pensador denomina “similiperdones”, los cuales López Guzmán explica como situaciones que si bien se asemejan al perdón en su análisis develan decisivas diferencias.

Siguiendo a Jankélévitch, López Guzmán (2009, p. 135) expone que existen dos clases de perdón, uno negativo y uno positivo. El primero de ellos justifica las ofensas y no cree en la existencia del mal, mientras que el positivo acepta la falta, la reconoce y da una respuesta. López Guzmán (2009, p. 136) expone que la explicación del perdón en Jankélévitch se enmarca en la preferencia del lenguaje de los hechos en la medida que la palabra no garantiza la correspondencia con su realidad, por lo que debe ser la misma palabra la llamada a exigir responsabilidad de los actos, debe tomar cuerpo, y ello implica que cada palabra empleada viene determinada por los sentidos históricos que ha impactado en la realidad. De lo anterior resulta que también para Jankélévitch la palabra perdón ha sufrido un desgaste y deterioro significativo. Citando a Javier Sábada (1995): “(...) hemos manoseado la palabra ‘perdón’. Ha llegado a perder tantas aristas o a pertenecer a tantas iglesias que la sencillez inicial comienza a tomar un tono distante, inasible, desconcertante. Porque la palabra ‘perdón’ se usa, por ejemplo, con vulgaridad. Se usa con profusión. Se usa, muy frecuentemente a modo de comodín, como si tuviera el don de la ubicuidad o la magia de la transformación” (pp. 13-14).

Como sostiene López Guzmán (2009, p. 139) las raíces filosóficas sobre el perdón en Vladimir Jankélévitch retoman el potencial del perdón de los judíos frente a las atrocidades del nacional socialismo, en la medida que la reflexión se orientó a partir del pensamiento judío, en el cual primero se reflexiona, se clarifica, se piensa, y luego se decide según lo analizado y controvertido, y preguntamos en este punto ¿podría ser este un sendero teórico que guíe el perdón en el marco del conflicto armado interno de Colombia? ¿debe serlo? Y, si no lo es, ¿a qué otras razones se deben acudir para sustentarlo? De allí el valor

de la depuración de lo que no es perdón, pues Jankélévitch (1967) “reconoce que los *similiperdones* comparten con el verdadero perdón la capacidad de poner fin a una situación crítica; sin embargo, ninguno de esos sucedáneos reúne por sí solo todas las marcas distintivas de la auténtica naturaleza del perdón. Esta semejanza externa hace que su perversión sea mayor pues no sólo se atribuyen un papel que no les corresponde, sino que logran trivializar la grandeza de una experiencia radical” (Citado en López Guzmán, 2009, p. 139).

López Guzmán (2009, p. 140) estima que para develar el sentido del perdón, Vladimir Jankélévitch se propone “sacar a la luz la raíz en la que se asientan los *similiperdones*, detectar la dinámica que desencadenan, y rescatar la autenticidad del perdón puro. Para lograr dichos objetivos comienza su análisis agrupando los falsos perdones en tres bloques según la causa principal que provoca la aparición del perdón”. El primer bloque de similiperdones está integrado por los que se sustentan en la acción del tiempo, donde se encuentran el desgaste temporal y la integración. El segundo tronco se conforma por los que se sustentan en la intelección, donde se ubican la excusa total y la excusa partitiva. El tercer tronco se define por el sentimiento de superioridad del ofendido, donde tienen lugar la altiva clemencia, la avaricia espiritual y la liquidación.

Adicionalmente López Guzmán (2009, p. 196) resalta que en el pensamiento de Jankélévitch hay otros perdones impuros adicionales a los similiperdones. Menciona el perdón que se concede a una persona reconocido como culpable, pero frente a quien puede proceder una excusa, lo que hace del acto un comportamiento calculado. El segundo caso se representa en el perdón conferido creyendo que promoverá el cambio, lo que cuestiona el verdadero acto de desprendimiento de parte de quien perdona, y finalmente, está el acto donde se perdona porque al tiempo se tenían razones para exculpar.

En el orden anterior, comprender el perdón a partir de lo que no es nos lleva inicialmente a los similiperdones que se sustentan en la acción del tiempo. Para Jankélévitch el tiempo es devenir, es duración, donde la temporalidad es una continuidad caracterizada por el cambio permanente, lo que impide

establecer límites definidos, incluso entre el pasado, el presente y el futuro, donde el presente es al tiempo definitivo y provisional y está sometido a un futuro que generará una nueva realidad. El presente es el que asume la decisión y permite condicionar el futuro, lo que hace parte de la responsabilidad de la persona (López Guzmán, 2009, pp. 141-142). De ello que Jankélévitch sostuviera que fuera falaz dejar el perdón librado a las manos del tiempo, de la misma manera que Víctor E. Frank (citado en López Guzmán, 2009, p. 143) reseñó: “En esta óptica es un error afirmar que nosotros somos responsables del pasado ante el futuro. Exactamente a la inversa, somos responsables del futuro, sujeto a nuestra opción, ante el pasado ineludible”.

Jankélévitch sostiene que el tiempo es también conservación, recolección y lugar donde quedan depositados los recuerdos, y es que siendo depositarios de ellos guiamos la acción inmediata a través de nuestro pasado, como lo manifiesta Bergson (1973, p. 27. Citado en López Guzmán, 2009, p. 144) “un pasado que permanece actual y activo”. De ello que Jankélévitch fuera incisivo en diferenciar los efectos que provoca el paso del tiempo de la responsabilidad moral. El tiempo es éticamente neutro en la medida que no es el que da la capacidad redentora frente a lo hecho, no son los años de privación de la libertad los que redimen al culpable, sino la forma en cómo afrontó y vivenció la prueba.

El paso del tiempo implica para el hombre su evolución como ser biológico, una evolución natural que no es intencional, mientras que en el ser moral hay vocación e intención, las mismas que se reflejan en la decisión que define el instante del presente. El ser moral es una construcción de decisiones, en un inicio permanente desde cero, sin acumular las ganancias del pasado, lo que hace del progreso moral un reinicio constante en el tiempo que depende de la decisión de la persona. La neutralidad del tiempo es fundamental para comprender el desgaste temporal como el primero de los perdones falsos: “El perdón basado en el desgaste temporal se sustenta en la confianza de que el tiempo es más fuerte que todo, incluso que el amor” (Jankélévitch, citado en López Guzmán, 2009, p. 148).

A partir de Jankélévitch, López Guzmán (2009, p. 149) explica que quienes acuden al tiempo como vía legítima para perdonar, emplean como argumento al olvido como el mejor de los antídotos contra el resentimiento, lo que acarrea la pérdida de la memoria, lo cual puede suceder al permitir el paso del tiempo como coartada, o como el resultado del proceso natural en donde se interpone el paso del tiempo con la legibilidad de los recuerdos, circunstancias ambas en las cuales el perdón sería una forma de olvido.

Este desgaste temporal afectaría dos elementos esenciales que le son propios al perdón: el acontecimiento y la relación. El primero porque queda diluido en el paso del tiempo, y el segundo, porque desaparece la interpersonalidad que vincula al ofensor con el ofendido. El olvido generado por el desgaste temporal puede ser inmediato o progresivo. En el primero Jankélévitch señala que el Derecho juega un rol determinante en la medida que pone fecha al acto de perdonar, una reacción que no está aislada del pensamiento de Hannah Arendt al considerarlo un consuelo “fácil y barato” (López Guzmán, 2009, p. 151) pues cuesta asimilar que lo que era difícil de perdonar en una fracción de tiempo pueda ser olvidado de repente. Por su parte, el olvido progresivo: “surge a causa de la acción del tiempo, borra los recuerdos poco a poco, por debilitamiento de los mismos. En este desgaste juegan un papel primordial tanto el pasado (cada vez más alejado del presente) como el futuro (con su incesante profusión de novedades)” (López Guzmán, 2009, p. 153). Se trata de un olvidadizo perdón (Jankélévitch, 1967, p. 1022) sustentado en el paso del tiempo, en el debilitamiento mental y en el cansancio, lo que no puede ser considerado una acción ética.

Pero López Guzmán (2009, p. 156) exalta que no siempre el paso del tiempo implica un perdón gracias al olvido. Por el contrario, Jankélévitch reconoce que en muchas oportunidades el paso del tiempo acentúa los malos recuerdos, avivándolos y manteniéndolos en la memoria, por lo que el paso del tiempo no necesariamente cura las heridas. De ello que López Guzmán parece poner en sintonía el pensamiento de Jankélévitch con el de Hannah Arendt si se tiene presente que ésta última propone en el perdón una acción humana nueva

y renovada, de tal manera que desde Jankélévitch mientras el rencor inmoviliza y encasilla al culpable en su culpa asimilando al ofensor con su acción dañina, el perdón da la cara al futuro al posibilitar un nuevo devenir.

La integración es el segundo similiperdón, que conlleva a que el pasado no desaparece, se mantiene (López Guzmán, 2009, p. 164). La integración facilita la reunión del paso del tiempo para que la ofensa se encuentre con la reflexión del daño causado, pero si el perdón se da por integración, la gracia permanecerá incompleta, pues el ofendido seguirá teniendo rencor con el ofensor, lo que hace del perdón un rencor disimulado, ilocalizable, perdido en medio de la infinitud de las experiencias del presente (López Guzmán, 2009, pp. 165-166).

Respecto a los similiperdones basados en la intelección, López Guzmán (2009, p. 167) destaca que esta implica la comprensión de distintas situaciones, intenciones, actitudes y circunstancias, por lo que si se absolutiza se transforma en un intelectualismo que en últimas conlleva a que siempre se identifique una disculpa para conceder el perdón. Toda conducta sería explicable y comprensible donde la razón es la fuente explicativa de toda realidad, razón por la cual el perdón llevado al intelectualismo se convertiría en excusa.

En este tronco de semiliperdones se ubican la excusa total y la excusa partitiva. La primera es un similiperdón a través del cual se atribuye el origen del mal de una conducta a una fuerza externa poderosa que confunde a la persona, una figura asimilada a la serpiente que corrompe a Eva en el Génesis bíblico, o las palabras de Jesús en la cruz “señor, perdónalos por que no saben lo que hacen”; pero como explica López Guzmán (2009, p. 171) será justamente esa razón la que motive en Jankélévitch la imposibilidad del perdón, puesto que sin el reconocimiento de una mala voluntad, de una mala conducta como motivación individual, no hay razón para que obre el perdón. En este sentido, los actos cometidos por los actores del conflicto armado interno carecerían de perdón en la medida que son el resultado de una fuerza externa y superior irresistible, lo que confirmaría la negación del mal o de la ofensa, y con ello, de la voluntad o intención en la conducta, esto es, una afectación al libre albedrío, componente característico del ser humano.

A diferencia de la total, la excusa partitiva reconoce la voluntad humana, la intención y la dificultad de definir y delimitar los comportamientos: “presupone la posibilidad del hombre de ser culpable o malevolente (Jankélévitch, 1967, p. 1062, citado por en López Guzmán, 2009, p. 173)”. La razón de por qué Jankélévitch considera la excusa partitiva basada en la voluntad y la intención del hombre como un semilipérdón, radica en que no se perdona lo que se comprende, esto es, el perdón no requiere del entendimiento de lo que debe ser perdonado, pues siempre se encontrará justificación para exculpar. La comprensión de los actos es propia de la justicia, pero no del perdón.

En los similiberones que se sustentan en el sentimiento de superioridad del ofendido la altiva clemencia puede ser leída como un acto de soberbia, toda vez que el ofendido reconoce el acto dañino, pero se siente por encima de él:

El clemente que actúa con engreimiento es una persona condescendiente que no niega los hechos, solamente rechaza que la afrenta pueda alcanzarle porque se siente superior. Quien es magnánimo desde la arrogancia se sitúa más allá de los ofensores y de la ofensa. Saborea su capacidad de perdonar porque sabe que eso le hace poderoso. La gracia del perdón depende totalmente de él. Otorga la absolución o la niega, de forma arbitraria; y plantea la relación con el ofensor como un ejercicio de dominación sobre él o, en palabras de Jankélévitch, como algo parecido a “una guerra fría” (López Guzmán, 2009, p. 191).

La avaricia espiritual, segundo similiberón sustentado en el sentimiento de superioridad del ofendido, implica que este último ve en el agravio un potencial de crecimiento individual, donde reconoce el acto ofensivo como una oportunidad de crecimiento: “En este ‘continuo hacerse consciente de sus propias afrentas, el alma encuentra un secreto goce monstruoso’. El orgullo ofendido halla una compensación: el martirio” (López Guzmán, 2009, p. 192). En la avaricia espiritual el ofendido se constituye en el eje de la interrelación, centrando la atención solo en él y en el provecho que puede sacar de las situaciones de ofensa. Finalmente, la liquidación es el similiberón que tiene un carácter resolutorio, ágil, donde el ofendido aparece como controlador de la situación para definir en un solo

acto cuando todo está resuelto. El perdón no tiene desgaste temporal ni opera la excusa, lo que se constituye es un acto de ligereza disfrazada de generosidad (López Guzmán, 2009, p. 194).

Como fue mencionado arriba, Jankélévitch concibe el perdón como un acto posible para aquel que lo solicita, esto es, un acto condicionado al pedido, al reconocimiento y al arrepentimiento por lo cometido, postura de difícil aceptación para Derrida (2003): “Hablaban incluso de un imperativo de amor y de una “ética hiperbólica”: una ética, por lo tanto, que iría más allá de las leyes, de las normas o de una obligación. Ética más allá de la ética, ése es quizá el lugar inhallable del perdón. Sin embargo, incluso en ese momento -y la contradicción por lo tanto subsiste- Jankélévitch no llegaba a admitir un perdón incondicional y que sería entonces concedido incluso a quien no lo pidiera”.

Recordando la entrevista a Michel Wieviorka (2003), Derrida explica lo inexpiable o irreparable en la postura de Jankélévitch, la cual no se sale del sendero del mal absoluto de Hannah Arendt, para quien el perdón solo podía proceder por aquellas conductas que pudieran ser castigadas, mas no en aquellas cuya atrocidad y maldad radical en las que el ser humano se hace superfluo y en la que se sacrifica su condición. Lo inexpiable o irreparable Jankélévitch lo atribuye a los actos donde el perdón no tiene sentido, de lo que se desprende lo imperdonable, y como se ha mencionado, para Jankélévitch lo imperdonable no tiene perdón. A criterio de Derrida (2003) Jankélévitch da dos cosas por sentadas: que el perdón debe ser una posibilidad humana y como tal, debe ser el correlato de la posibilidad de punir conforme a la Ley, vinculándolo a lo jurídico, al derecho, y a la política.

Depurado lo que no es, nos ocuparemos ahora de reseñar el sentido que el perdón alcanza en el pensamiento filosófico de Vladimir Jankélévitch. En lo que López Guzmán (2009, p. 200) enfatiza como un esfuerzo que no puede ser asumido en la literalidad más estricta, el perdón al que hace referencia Jankélévitch es uno puro cargado de acontecimiento, relación, remisión ilimitada, asimilándose al amor puro figura paralela mas no sinónima al perdón, como explica Villa

Castaño (2015, p. 130): “El amor y el perdón, entonces, pertenecen al instante del acontecimiento que rompe el devenir y que inaugura un nuevo comienzo”. No obstante, en ambos, Jankélévitch reconoce el profundo desafío que implica para un ser humano alcanzar el amor o el perdón puro, los cuales asocia una gratuidad absoluta.

De lo anterior que Jankélévitch postule al amor propio como uno de los más claros enemigos del perdón puro, en la medida que en el hombre opera un amor egoísta que privilegia al propio ser, que se deleita con los beneficios del acto de perdonar, y que por tanto le quita su pureza al sobreponer la subsistencia de un grado de rencor provocado por la ofensa (López Guzmán, 2009, p. 202). La radical postura del perdón puro en Jankélévitch se sostiene en que cualquier tipo de justificación o motivación suficiente hacen de él otro tipo de acto, por lo que se hace posible asemejar la inexistencia del perdón incondicional de Jacques Derrida a la inexistencia del perdón puro de Vladimir Jankélévitch, pues en últimas ven en el perdón como acción humana, una expresión condicionada de la voluntad.

La verdadera esencia del perón en Jankélévitch radica en el reconocimiento de la culpa y en la gratuidad (López Guzmán, 2009, p. 205) debe ser una experiencia en la que se haga imposible discurrir, momento que se reduce a un instante, y que, en el mejor de los casos, puede ser rozado por quien lo vivencia, lo que hace del perdón puro “una experiencia extrema del mismo calibre que el remordimiento, el sacrificio o los actos de caridad” (López Guzmán, 2009, p. 206).

La especial naturaleza que reviste el amor puro propuesto por Vladimir Jankélévitch se caracteriza inicialmente por el acontecimiento, el cual López Guzmán (2009, p. 207) explica como la singularidad del acto y la relevancia que encierra como experiencia, esto es, para quienes lo viven es un acontecimiento de vida, altera la vida de los hombres, “el acontecimiento es irrepetible, irremplazable, insustituible, siendo su antípoda el plural uniformador de ‘las experiencias’, mero sumatorio de eventos o eventualidades sin arraigo en la propia identidad.” (Ferreiro Almeda, 2002, pp. 67-91, citado en López Guzmán, 2009, p. 209).

Por su parte Villa Castaño (2015, p. 131) enfatiza que en el acontecimiento esta la razón para diferenciar la excusa del perdón, toda vez que “mientras que la primera se repite una y otra vez en diversas situaciones de la cotidianidad habitual del hombre y se deja administrar en razón de las justificaciones de la falta, el perdón, por el contrario, no se detiene en la justificación del acto”. Finalmente, Jankélévitch caracteriza el acontecimiento a partir del instante, la dimensión sobrenatural, el don, y el advenimiento.

En cuanto a la relación, Jankélévitch se refiere al vínculo que se consolida entre el ofensor y el ofendido, un vínculo que a su criterio es doble, de una parte, se da con la persona y de otro con el mal cometido. En ello Villa Castaño (2015, p. 136) propone una aproximación entre el pensamiento de Arendt y el de Jankélévitch, en la medida que en ambos “el perdón puede darse en el plano humano porque emerge de una acción del hombre hacia otro hombre. (...) En ambos filósofos este poder se da no en el silencio ni en la intimidad sino en el encuentro cara a cara. Es decir, la comunicación entre víctima y ofendido posibilita el perdón”.

En la remisión ilimitada Jankélévitch ubica la exención total de la pena, la cual debe ser total y definitiva, motivo por el cual define esa experiencia como radical (López Guzmán, 2009, p. 247). La radicalidad expresa el carácter polarizado o extremo que acarrea el perdón, pues no es posible perdonar una parte o fracción, de ello que la radicalidad requiera de gratuidad, pues cuando se perdona se hace sin reservas. En ello, desde López Guzmán se identifica una aproximación al pensamiento de Arendt, pues la acción renovada que promueve el perdón según esta filósofa, se devela en Jankélévitch como “el deseo de instaurar una concordia duradera, por eso, donde falta una voluntad sincera de reconciliación, la paz que se logra suele ser precaria” (1967, p. 1139), aproximación que refrenda Villa Castaño (2015, p. 135) cuando sobre Arendt afirma “que el perdón inaugura un nuevo comienzo. Este comienzo está en estrecha relación con la acción.”

El perdón para Jankélévitch (1967, pp. 1107-1108, citado en López Guzmán, 2009, p. 250). implica “abstenerse de ejercer su derecho a la justicia, a la venganza sobre una ofensa concreta, e incluso a futuras represalias, y asimismo renunciar a esperar el agradecimiento del perdonado”. El perdón tiene además una carga de sacrificio en la medida que es un acto gratuito que no tiene contraprestación; hace del ofensor un interlocutor en la relación entablada, y concede una gracia inagotable (López Guzmán, 2009, p. 251) o como lo explica Villa Castaño (2015, p. 129) “el perdón emerge del amor, el cual es desinteresado y gratuito, que no espera nada a cambio”.

Finalmente, y retomando la afinidad con el perdón como acción humana y figura política de Hannah Arendt, Jankélévitch incrusta en el perdón un orden nuevo. El perdón posibilita el surgimiento de una nueva realidad, en la que el perdonador ingresa a una etapa distinta a la anterior que supone renunciar al resentimiento generado por la ofensa, comprende cómo vivir con las consecuencias del pasado en el presente, pero sin que estas condicionen su futuro.

Otros aportes que contribuyen a la construcción teórica del perdón

El pensamiento filosófico de Hannah Arendt, Jacques Derrida y Vladimir Jankélévitch configura holísticamente la categoría del perdón, sentando las bases de un pensamiento objetivable a partir del cual se ha enriquecido y desarrollado el debate científico, tanto desde la filosofía como nicho principal, pero también desde la psicología, la historia y el Derecho.

El origen religioso del perdón y su posterior localización en la esfera humano social, su pureza, su condicionalidad o incondicionalidad, su sujeción a las dinámicas del intercambio, y sus relaciones con figuras como la venganza, el olvido y la memoria, por ejemplo, han replicado el pensamiento de los filósofos propuestos configurando bases estables para la comprensión del perdón, y con ello, de su posible reconfiguración en un caso de conflicto armado particular como el vivido en Colombia.

Transitar sobre otras aproximaciones que se han construido en torno a las reflexiones filosóficas respecto al perdón es una acción amplificadora que le apuesta a la construcción teórica de la categoría, dinamizando sus sentidos y aterrizándolos a contextos más próximos a las ciencias sociales, de manera que se puedan visibilizar más elementos que hacen del perdón un objeto cultural.

A diferencia de Arendt y aproximándose a Jankélévitch, Ricoeur ubica el origen del perdón en el amor, “el amor es la exigencia de trascender la propia egocentricidad y de reconocer el deber que tenemos frente al otro” (Fonnegra, 2012, p. 320) le resta el potencial político debido a que históricamente no se identifican instituciones que se hayan definido desde el perdón, y esgrime que se trata de un acto de origen divino influenciado más por las consecuencias de lo hecho y la culpabilidad que aqueja al creyente a solicitar el perdón; un acto que proviene de quien es padre y juez, y a quien no se tendrá que perdonar nunca (Latella, 2006, p. 108).

Siendo el perdón de la familia del amor, Ricoeur lo vincula con el don máximo de la caridad, atributo que lo perdona todo, incluyendo lo imperdonable, punto en el cual se aproxima a Derrida, pues Ricoeur sostiene que si el perdón no se dirige a lo imperdonable no existe. Igualmente comparte que el perdón deba ser incondicional y libre de la petición e intercambio, “supondría, pues, una falta de reciprocidad, una simetría entre el que dona y el que recibe” (Escribar Wicks, 2011, p. 25). El perdón permite borrar la deuda moral, como lo expresa Nieves (2015, p. 157) disocia la eliminación de los hechos pasados, de la eliminación de la sentencia y de la condena, rompe la deuda, pero no el olvido.

Latella (2006, p. 111) destaca la crítica de Ricoeur sobre Arendt, quien sostiene que en el perdón se da la separación entre el acto y el agente, por lo que el perdón es un acto liberador en el que el agente se libera del comportamiento ejecutado. Para Ricoeur no es posible dicha separación, toda vez que el acto se interioriza en su autor, en quien en últimas debe operar el arrepentimiento.

A partir del pensamiento filosófico de Jankélévitch, específicamente en el carácter relacional del perdón, Villa Castaño (2015, p. 136) exalta el carácter humano del mismo, y con ello, su esencia intersubjetiva cuando lo propone como

“la oportunidad para reconocer al prójimo en su humanidad, lo que implica aceptar que tanto la víctima como el victimario están atravesados por esa misma miseria que es la condición humana. La víctima reconoce que todos somos pecadores, pero por esto su generosidad se abre percibiendo no solo la falta y la culpa sino la totalidad del ser del prójimo y, con ello, de sí mismo”.

Al igual que los filósofos aquí tratados, Levinas también ubica el perdón en la esfera de la religión, pero a diferencia de ellos, hace de Dios el tercero que interviene en el acto de perdonar. Dios perdona lo humanamente imperdonable, es la idealidad que perdona sin que se solicite la intervención de su buena voluntad, es gratuidad pura (Levinas, 1968, p. 36).

Desde una perspectiva psicoanalítica García Callado (1995, p. 71) comparte la localización del perdón en la religión, explicándolo inicialmente como una creación divina a través de la cual Dios busca restablecer una relación rota en la que privilegia el amor sobre su cólera, haciendo del perdón la figura para que la humanidad no se entregue a la desgracia y la desesperanza. De la misma manera lo identifica Ramos (2004) quien en el cristianismo ubica el acto de amor, donde la ofensa no puede ser regresada a quien la cometió, haciendo de la venganza una acción que no tiene lugar y que debe ser remplazada por la piedad y la compasión, perdón que en término de Castellanos (2004) es gratuito y fundado en el amor, aquel que Freud critica por la imposibilidad de amar a todos, a la vez que no todos los merecen, un amor que no garantiza un glorioso amanecer (Morin, 2004).

En el perdón reside un sentido bipolar en cuanto a la interrelación necesaria para que opere como objeto cultural al asumirlo como la moneda de dos caras, una compuesta por el perdonar y otra por el hecho de ser perdonado: “Ambas oportunidades se le van a plantear en la vida, y para ambas necesita el mismo tiempo de valoración psíquica. El perdón plantea al sujeto un doble posicionamiento pasivo - activo. Solo creará en un perdón real si es capaz tanto de esperarlo como de otorgarlo” (García Callado, 1995, p. 75). Y es que el perdón reclama de la consciencia del sujeto que lo configura a través de una

decisión, como asegura Ramos (2004, p. 222): “El perdón que tiene lugar tanto en la mediación de la bilateralidad agresor- agredido como en la reparación, al presentarse sin reconocimiento del hecho y como producto de la buena voluntad, es reducido a una escena idílica, negando o justificando la agresión y reactivando la violencia”.

También en Mockus (2002, p. 50) el perdón parte de la relación interpersonal, de la exteriorización de una conducta dañina, ofensiva o perjudicial que a la luz de los dispositivos que pueden regularla, sean estos morales, jurídicos, o convencionales, era evitable desde el comportamiento libre que reviste a quien luego se ve en la posibilidad de pedir perdón. El perdón es una categoría desde la cual se hace posible dimensionar las condiciones axiológicas de un grupo social en la medida que una vez se presenta, contribuye al alivio, la salvaguarda y a la reconstrucción de valores incidentes y determinantes de las relaciones intersubjetivas. Pero el perdón además puede ser un comportamiento ausente, no exteriorizado, o incluso negado, por lo que además define circunstancialidades e intensidades de valoración, pues como acto intersubjetivo exige la estimación de quien lo recibe, en quien se da la condición de decisión y preferencia (Mockus, 2002, p. 51); como lo explica Casullo (2005), el perdón implica una posibilidad de modificar las formas que definen el vínculo de apego entre la víctima de la trasgresión, el victimario, y las consecuencias de sus acciones.

Hablar de perdón “es hablar de restaurar el intercambio roto por el exceso introducido, es certificar los límites que fundamentan el pacto y devolver al intercambio las deudas excesivas por el daño propinado a un sujeto o a una comunidad, es hablar de reparar el daño sufrido” (Castellanos, 2004, p. 180); se trata de un “conjunto de cambios motivacionales por el que uno se siente (a) menos motivado para tomar represalias contra el compañero que ofendió la relación, (b) menos motivado para mantener el alejamiento de los transgresores y (c) cada vez más motivados por la conciliación y buena voluntad hacia el transgresor” (McCullough, Worthington & Rachal, 1997, citados en Beltrán, Valor Segura & Expósito, 2015, p. 71). El perdón es por tanto preponderantemente

intersubjetivo y relacional, o por lo menos, es esa su dimensión más estudiada, pues define contextos apreciables en los cuales se identifica la agresión y el vínculo afectivo quebrantado, y como explican Beltrán, Valor Segura & Expósito (2015) en el perdón relacional la capacidad de perdonar dependerá de la severidad o gravedad de la trasgresión, el afecto negativo, la empatía, o la dependencia.

El perdón permite una nueva forma de relación con el otro, una relación que como explica Fonnegra (2012) hace de la ofensa algo que no se olvida y que por el contrario se asume con verdadera conciencia. Pero esa nueva forma de relación para nada adquiere la certeza y seguridad de hacerse positiva gracias a la recuperación de la confianza. Fonnegra (2012) explica que bien gracias al perdón la confianza se restablece y la relación encuentra la oportunidad de continuar de manera positiva, de la misma manera que puede operar el perdón, pero no recuperarse la confianza, o incluso no hay propiamente restablecimiento de la relación, en los casos en que la víctima, para recobrar la tranquilidad en su vida, concede el perdón sin mediar solicitud del ofensor. En definitiva, el perdón es un acto de restablecimiento de un estado de paz, armonía o serenidad, sin que en dicha búsqueda sea posible asegurar que el mismo operara con sentido unívoco.

La aceptación del perdón, sea que se produzca desde una condición libre de generosidad, o sujeta a condiciones, promueve la reparación, restablece y suele enriquecer las identidades a partir del deber ser que rige el horizonte normativo que se comparte como individuos de un mismo grupo. El perdón es un referente para la estimación de la responsabilidad sobre los comportamientos, de las valoraciones de las conductas que se definen ofensivas y de su estandarización en el esquema axiológico de una sociedad; define un entramado constitutivo de los hechos sociales que exige ser interpretado para en últimas comprender sus efectos y dimensiones. Pero además, implica indagar la capacidad del sujeto que lo presenta, de aquel que lo recibe, y de la sociedad en su disposición de asimilarlo y acogerlo, pues en últimas el perdón es un constructo psicosocial (Casullo, 2005, p. 43).

Incluso partiendo de la naturaleza moral del perdón, como lo explica Crespo (2004, p. 27) se reconoce en él una presencia cotidiana que se evidencia en la exteriorización de la acción, la cual en cada caso tendrá una carga de valor diferente cuando se manifiesta en la intersubjetividad, como menciona Sádaba (1995, p. 14): “El perdón, por tanto, cuando empieza a enseñar su rostro entero, se hace cambiante, ambivalente, lejano y oscuro”.

Escribar Wicks (2011, p. 25) sostiene que el perdón: “supone la imputabilidad, la posibilidad de atribuir las acciones a alguien capaz de reconocerse como responsable de sus actos y, llegado el momento, como responsable de una “falta”; esto es, de la trasgresión de una norma, de un deber y, fundamentalmente, como responsable de un daño hecho a otro”. Incluso en la esfera política, esa misma dirección se evidencia con Marfil (2011, p.36) cuando expresa “Lo importante en un discurso o petición de perdón es que conlleva un sentimiento de empatía, un reconocimiento hacia la otra persona a la que se respeta por considerarla ‘dañada’ por la falta”.

El perdón como objeto cultural

Del tránsito por el pensamiento filosófico sobre el perdón a partir de Hannah Arendt, Jacques Derrida y Vladimir Jankélévitch, al igual que por el debate interdisciplinar que sobre ese pensamiento se ha desarrollado, se devela que el perdón encierra, por lo menos, dos elementos esenciales para ser categorizado como objeto cultural y despejarlo de las pretensiones metafísicas que sobre él se ciernen. De una parte, su origen y de otra su rol frente al ser humano en sociedad.

Como lo hemos mencionado y constatado a lo largo de las fuentes indagadas, el perdón tiene su origen en el escenario metafísico, más no su nicho de acción. El perdón influido por Dios en las grandes religiones del mundo solo tiene razón de ser entre los actos humanos, en la intersubjetividad de la conducta, en lo relacional de la naturaleza que define al hombre como ser social cargado de intereses y necesidades. Lo anterior conduce al segundo elemento: el perdón encaja en la naturaleza de objeto, se integra al *factum* de la experiencia humana:

yo, actividad que despliega el yo, y el objeto al que se dirige esa actividad (Aftalión, Vilanov & Raffo, 1999, p. 14).

Estimamos que el perdón tiene la naturaleza de objeto en la medida que el hecho básico e irreductible de la experiencia del hombre es su conducta ante un objeto, la conciencia del hombre frente a algo, pues no hay conciencia que no recaiga en algo determinado: “objeto es todo aquello que es o puede ser término de la actividad intencional del sujeto, o si se quiere, todo lo que puede llegar a ser, en una u otra forma, sujeto de un juicio lógico: lo que al ver veo, lo que al querer quiero, lo que al imaginar imagino” (Xirau 1941, citado en Aftalión, Vilanova & Raffo, 1999). Bien lo expone J. Hessen (1996, p. 243): “En el conocimiento se hallan frente a frente la conciencia y el objeto, el *sujeto* y el *objeto*. El conocimiento se presenta como una relación entre estos dos miembros, que permanecen en ella eternamente separados el uno del otro. El dualismo de sujeto y objeto pertenece a la esencia del conocimiento.”.

Con ello no queremos decir que entre el sujeto y el perdón como objeto se trace una relación generadora de conocimiento científico, por el contrario, es una plataforma inagotable de conocimiento de la realidad en la dimensión del sujeto que emprende la acción de perdonar generando un poder transformador desde la renovación, poder que trasciende en la pluralidad que integra el escenario en el cual se da lo que Hessen (1996, p. 23) define como correlación en la que el sujeto es tal para un objeto que al mismo tiempo, es para el sujeto. Dicha correlación solo es posible gracias a la naturaleza consiente del ser humano que puede desplegar el perdón, razón por la cual no debe hacerse de él un objeto metafísico que depende del orden divino o dogmático, sino un acto dotado de razón que hace de la potencia capacidad que define voluntades para hacerse en el mundo. De las manifestaciones que tenga la relación entre el sujeto y el perdón que se pueda en un momento posterior elevar ejercicios con pretensiones científicas, justamente para comprender al sujeto, su actividad ante el objeto, los significados y sentidos de este, o reconfigurarlo a partir de la experiencia de un conflicto con el cometido de contribuir a la construcción de la paz.

Por lo tanto, un objeto es una dimensión o fracción de la realidad que circunda al hombre, con la cual este interactúa, la hace propia, y con la que genera relaciones específicas a partir de distintas pretensiones. El objeto es lo que el hombre busca hacer suyo, de él extrae los contenidos suficientes para emprender la dotación de sentidos a su realidad. El objeto codifica un conjunto de datos y encierra un poder simbólico para que el hombre pueda ser y hacer en el mundo, de tal manera que el objeto construye a partir del yo en relación con el objeto al que se dirigen las actividades humanas.

El perdón es así un objeto de la cultura. Es una dimensión de la naturaleza social e interrelacional que reviste al ser humano; el perdón como acción implica decisión, sea como propuesta que parte de quien lo ofrece, decisión en quien recae, o simplemente decisión de quien se debe desprender para seguir; el perdón se propone y a él puede hacerse quien lo recibe; varía en sus sentidos al igual que cambian los intereses y las intensidades del conflicto y los agravios en un momento y lugar determinado, esto es, en una pluralidad.

Por lo anterior que hasta este punto sea necesario hacer del perdón un objeto. El yo-sujeto, despliega su actividad - acción - conducta, a un objeto determinado. En nuestro caso, se trata del ser humano como sujeto consiente que despliega su acción o comportamiento de perdón a otro sujeto o pluralidad de sujetos, por lo que es el perdón como actividad, acción exteriorizada, comportamiento o realización de la conducta, lo que hace de él un objeto relacional e intersubjetivo, y con ello, humano, social y cultural.

¿Por qué hacer del perdón un objeto cultural y no uno metafísico? Al origen religioso del perdón reconocido por la mayoría de los que desarrollan el pensamiento filosófico sobre esa categoría, se sobrepone su naturaleza en el mundo de los objetos. Desde las ontologías regionales propuesta por Carlos Cossio, los objetos metafísicos son reales, están en la experiencia, no son neutros al valor, pero sobre ellos no se define un método ni acto genoseológico para aprehenderlos (Aftalión, Vilanova & Raffo, 1999, p. 15). Estas características son reiteradas por Bascuñan Valdes (1960, p. 125) quien afirma que se trata de objetos que no están en la experiencia, son valiosos pero acientíficos.

En el caso de los objetos culturales, se trata de objetos reales, dotados de existencia sensorial, valiosos positiva o negativamente, sujetos a la comprensión como acto genoseológico para aprehenderlos (Aftalión, Vilanova, & Raffo, 1999, p. 15), características que se validan y especializan de manera especial en la doctrina jurídica de la que se extrae que son objetos que se integran por un sustrato, sentido o valor (Gaos, 1957, p. 528).

El perdón es un objeto cultural en la medida que es construido por el hombre a partir de un fin valorado; no depende de la realidad física integrada por la conducta como sustrato material, pues a ella se integra el sentido espiritual que guía dicho comportamiento frente a los otros, comportamiento que expresa algo, un sentido que construye un orden simbólico solo a partir del código que comparten y avalan los demás de acuerdo a su escala axiológica. El perdón como acción - conducta - comportamiento - exteriorización solo interesa culturalmente en la medida que encierra un sentido que se exterioriza en la realidad con poder transformador. El perdón es por lo tanto una expresión de “la actividad humana en su libertad creadora engendra todas aquellas cosas dotadas de sentido” (Aftalión, Vilanova & Raffo, 1999, p. 20).

De las aproximaciones anteriores se desprende que el perdón reúne todos los elementos para ser considerado un objeto cultural en tanto acción humana que requiere de comprensión. Es una figura que cobra vida en la práctica social y tiene sentido a través de ella: “(...) si bien una práctica siempre moviliza objetos culturales, ella también moviliza propósitos, creencias, deseos, valores, afectos, normas y poderes agregados a ese objeto” (Miguel, 2010, p. 5). Miguel, Higuera y Jaramillo (2014, p. 14) sostienen que el sujeto tiene una función primordial en la constitución de este tipo de objetos, pues es el que le da vida en la práctica. De ello que el perdón como objeto cultural sea una obra humana, tal como se puede colegir de Olaso (2008) quien sostiene que es hecha por el hombre actuando según valoraciones.

A partir de esa descripción es posible asegurar que el perdón es real, está en la experiencia y tiene un sustrato conductual que adquiere sentido y

permite ser interpretado de acuerdo al valor que le es propio en un esquema social determinado en el cual se exterioriza. El perdón es una figura que se corresponde con la finitud humana, “heredamos una tradición, una gramática, esto es, un conjunto de signos, símbolos, valores, actitudes, ritos, mitos... que configuran, sin querer, la imagen que tenemos del mundo, de los demás y de nosotros mismos” (Mélích, 2013, p. 123). En términos generales estas mismas características son sostenidas por Suárez (2004) que asegura que los objetos culturales son aquellos en los que ha intervenido el hombre, objetos que en palabras de Rocha Ochoa (2006) hacen parte de la creación humana porque el hombre los crea o modifica con su comportamiento, incluso con su omisión, de tal manera que las características de los objetos culturales también son propias del perdón, en la medida que no puede pensarse en éste por fuera de una interacción humana creadora a partir de valoraciones sobre la realidad.

Con ello el perdón se hace valorable en la experiencia intersubjetiva y esta transversalizado por un sentido dialéctico, en la medida que “no se agota en el sustrato material que pueda tener, sino que depende del sentido espiritual que en este sustrato tiene su apoyo, sentido que tiene que ser vivenciado por alguien para cobrar existencia” (Aftalión, Vilanova & Rafo, 1999, p. 41). Desde allí, la construcción conceptual del perdón debe conducir a la comprensión de sus sentidos en cada caso concreto, facilitando la toma de posición de quien penetra en él como objeto de estudio a conocer y lo ve desde dentro (Aftalión, Vilanova & Rafo, 1999, p. 41), para, como explican los autores, ir del sustrato del objeto a su sentido y luego viceversa. El perdón hace parte así de la vida del espíritu, y siguiendo a Dilthey (1944) esta no se explica, se comprende: “El comprender es un proceso que va del signo a lo significado, de la expresión a lo expresado” (Aftalión, Vilanova & Rafo, 1999, p. 43).

Por lo anterior que el perdón como objeto cultural tenga enormes atributos y sentidos en su dimensión sociocultural, como imaginario, en los términos de Schutz (1974), como componente de las estructuras del mundo de la vida, esto es, se inserta en el cotidiano, en la historia individual del sujeto con

aparente obviedad, como un presupuesto de otras acciones humanas. Siguiendo los postulados de Schutz (1974) en el mundo de la vida el perdón ya cuenta con una interpretación, desde él ya hay un cúmulo de conocimiento aprehensible que debe ser común a otros sujetos de la misma sociedad, lo que facilita una comunicación efectiva, acciones concertadas, encuentro de proyectos y de intereses, códigos compartidos desde una identidad de significados en la pluralidad de las interacciones humanas. Dichas estructuras del mundo de la vida establecen las bases para la construcción del conocimiento de sentido común, resultado del proceso de socialización desde el cual se categoriza y nomina un comportamiento específico en un grupo social.

Sin embargo, el perdón como una de las estructuras del mundo de la vida desde las cuales se construye el sentido común no es suficiente para recrear su configuración a partir de los géneros literarios en el conflicto armado colombiano, y es que no puede ser aprehendido solo en esa dimensión porque se estaría renunciando a la comprensión objetiva del perdón, a sus aspectos internos, intencionales, espirituales, al significado que lo institucionaliza en una comunidad.

Es necesario trascender las dimensiones comunes y alcanzar objetivaciones en las cuales los significados hayan sido resultado, no de una fenomenología, sino de ejercicios hermenéuticos que procuren asegurar su comprensión como objeto cultural. La construcción teórica debe permitir alcanzar un estadio donde se recree el perdón como un parámetro de comprensión no común del sujeto, de sus exteriorizaciones e intencionalidades, debe por tanto ser una categoría para la comprensión de la realidad humana a través del comportamiento que es definido como perdón. Tal y como lo señala Gadamer “comprender cómo es tal hombre, tal pueblo, tal Estado, que se ha hecho de él o formular como ha podido ocurrir que sea así” (Gadamer, 1997).

Conclusiones

El conflicto, al igual que el perdón, es una categoría que debe ser asumida desde la óptica de lo humano. Es probable que las leyes que gobiernan otros objetos

de la realidad permitan depurar con rapidez la posibilidad de que el conflicto se haga presente en dimensiones no humanas de la existencia, aquellos donde las leyes de la naturaleza y de la lógica establecen con certezas absolutas el devenir de esos objetos en los que no opera la intencionalidad determinada por la racionalización y la valoración personal en un momento histórico determinado.

El conflicto, como expresión humana, es explicado no solo por las leyes comportamentales, humanas, y culturales, sino que, a través de ellas, pretende ser contenido cuanto más eliminado de las esferas sociales. Como expresión humana, el conflicto es exteriorización del comportamiento humano, acción que trasciende las esferas de lo individual para impactar en el otro con una carga que pone en una situación relevante un valor determinado.

El conflicto es intersubjetivo, como lo es el interés que vincula a las partes que se requieren para que exista la diferencia y la controversia; y si bien podrán darse conflictos personales que no trasciendan en una acción de exteriorización el fuero individual, estos solo llegan a ser tales debido a la valoración que se hace de un pensamiento o intención respecto a otro, y a la valoración que dicho acto potencial tiene a nivel social. El conflicto surge y culmina entre humanos, es objeto de valoración en la pluralidad, se sujeta a juicios y tiene carga de mutabilidad, impacta la estructura axiológica de un grupo social en un momento histórico, y puede desencadenar nuevas acciones que lo redefinan o lo extingan.

Para el caso de la historia reciente de Colombia, el conflicto armado interno que ha trastocado a niveles sin precedentes la escala de valores en una confrontación plural en ocasiones indeterminada, con una fuerza desencadenante de acciones que no permiten identificar con certeza los intereses en juego, explícitamente emerge el perdón como necesidad para la construcción de la paz, como oferta de penas transicionales para quienes con sus acciones atentaron contra los valores sociales, como garantía de no repetición, de construcción de memoria y de reconciliación, como legitimación y deuda con las víctimas, pero sobretodo, como oportunidad de renovación.

El perdón, que hoy juega un rol decisivo en el posacuerdo de la sociedad colombiana, tácitamente estuvo desencadenando acciones de renovación en los

momentos más álgidos del conflicto armado interno, expresiones que hoy son una necesidad urgente para la superación del conflicto y que pueden ser potenciadas a partir de las construcciones del pensamiento filosófico desde el cual se haga comprensible no solo su necesidad a nivel social, sino su naturaleza, sus alcances, sus degeneraciones y debilidades, para procurar la exteriorización de un perdón que si bien puede venir condicionado, sea auténtico y renovador.

Desde Hannah Arendt son múltiples las aportaciones que recibe el perdón: es una acción, humana, impredecible e irreversible, la cual puede ser separada del agente que la realiza, fundada en el respeto, localizada en la pluralidad, y constructora de una cultura política, que como potencial de la condición humana se define en una capacidad de acción que libera de las acciones pasadas y abre oportunidades renovadoras a partir de acciones futuras.

Al tratarse de una acción se enmarca en la tipología de lo humano, no es un hecho desencadenado por causas y productor de efectos determinados u estandarizados, por lo que no debería hablarse un perdón original si es derivado de un condicionamiento que se sobrepone a la capacidad de la libertad creadora de nuevas acciones, pues como acción, define la capacidad del individuo de actuar a través de su libertad conductual alimentada por su naturaleza racional y sensible, razón que se lee en Arendt como un potencial propio del ser humano que genera consecuencias solo si evoluciona a la capacidad suficiente de exteriorizar un comportamiento que impacte al otro, lo trasciende en un reconocimiento sincero en el que se reconoce el agravio, la vulneración y el sufrimiento acaecido, para dar paso a la renovación de las acciones.

En Arendt el perdón tiene un origen e influjo religioso, pero solo se hace posible a través del comportamiento humano, esto es, como una exteriorización o expresión de una conducta individual frente al otro, un ejercicio constructor de intersubjetividades. Al igual que el conflicto, como acción humana es impredecible e irreversible. Al igual que la conducta que violó, atentó o irrespetó en el otro, el perdón es impredecible en la medida que no logra reunir los elementos para determinar con suficiencia los desencadenantes posteriores a su exteriorización.

Irreversible, porque una vez ha salido del fuero personal de quien la convierte en una capacidad exteriorizada, genera consecuencias que van más allá de los sujetos implicados en el conflicto, impactando estructuras institucionales de la sociedad; como lo explica Villa Castaño (2015, p. 135): “El ser irreversible e impredecible de la acción muestra la imposibilidad que tiene el sujeto para controlar y saber las consecuencias de la acción en el tiempo. Sin embargo, en términos del perdón, es solo la acción la que es capaz de hacer posible el milagro, no de revertir la acción, sino de curar lo incurable”.

Por ello se respalda con firmeza que el perdón es ante todo una acción, y como tal, está circunscrita en el mundo humano social. Por acción proponemos amplificar su posibilidad a conducta, comportamiento, exteriorización o voluntad expresada, todas encaminadas al otro(s) con la finalidad irreversible e impredecible de generar efectos, lo que hace del perdón una acción doblemente irreversible e impredecible, pues inicialmente se suscita de cuenta de una acción previa que por su naturaleza irreversible e impredecible genera el agravio en el otro, y luego, como acción dirigida o exteriorizada, es igualmente irreversible y ante todo impredecible, en la medida que el perdón como el comportamiento humano bilateral no está condicionado bajo la certeza absoluta de esperar una respuesta unívoca.

Lo único certero es que el perdón es una acción renovadora, pues la liberación de lo hecho y la oportunidad de rehacer para quien ofrece perdón solo es tal gracias al valor que recae sobre aquello que fue agraviado, valor que en últimas definirá si quien lo sufrió concede o no el perdón.

Los elementos del pensamiento filosófico de Hannah Arendt respaldan la tipología del perdón como un objeto cultural, haciendo posible desmembrar varios elementos que pueden ser reseñados en su construcción teórica. Es conducta, y como tal, implica la exteriorización de una acción humana en la pluralidad. Dicha exteriorización se soporta en un sustrato material comportamental que afecta al otro en quien se activan, limitan o anulan acciones posteriores de cuenta del sentido que se despliega con la exteriorización de la acción humana del

perdón. Dicho sentido exige el acto de comprensión a partir del cual se devela un significado, que en un esquema social afecta un valor relevante de la convivencia una vez es interpretado para poder alcanzar su comprensión, facilitando la construcción de un contexto en un tejido social.

Como acción el perdón también es decisión si nos aproximamos a Jankélévitch, o potencia si recurrimos a Arendt. La acción solo será posible si el que puede pedir perdón se decide a exteriorizar su voluntad, condicionada o incondicionada, y quien lo puede ofrecer, decide si lo concede o no. Por ello que como se desprende de Jankélévitch el perdón es un constructor de decisiones, y con ello, de un ser moral que en palabras de Arendt podría ser catalogado como un sujeto político.

De lo anterior que Arendt proponga como condición que el perdón solo pueda darse en la pluralidad. La igualdad y a la vez singularidad de la diversidad de un grupo social es el marco valorativo de la acción humana que se exterioriza de parte de un individuo, por lo que el perdón como figura política solo puede residir en el ejercicio social de las relaciones humanas que alcanzan la capacidad de trascender en los esquemas sociales, en las que debe separarse el agente de su conducta, comprender que esta última es una expresión de aquel, pero que como sujeto con capacidad requiere del perdón para liberarse del pasado y renovar el futuro a través de nuevas acciones.

El sujeto que solicita el perdón, que según Arendt está determinado e influido por sus propias condiciones históricas y sociales, debe ser merecedor del perdón aunque no lo solicite, de manera incondicionada como lo sostiene Derrida, quien habla de un perdón ideal definido desde la pureza, la incondicionalidad y su sentido absoluto, un perdón que se dirige a los actos imperdonables, que demanda del individuo un verdadero acto sobre lo cometido y generado en el otro. Si bien Arendt comparte que el perdón debe ser otorgado al victimario, no plantea lo mismo sobre las conductas sobre las cuales se concede en la medida que restringe el perdón a lo sancionable, y en ello radica una de las reflexiones más potentes de Derrida ¿Cómo perdonar lo imperdonable? ¿Existe

esa modalidad de perdón para los actos más atroces cometidos por la naturaleza humana? Pero además ¿Hay forma de promover un perdón incondicional, puro, absoluto y total sobre conductas socialmente catalogadas como imperdonables? Las negativas respuestas a las que nos conducen los aportes del pensamiento de Jacques Derrida permiten comprender porque termina aceptando que el perdón es el resultado de un condicionamiento. Incluso frente a las conductas asumidas como imperdonables los condicionamientos jurídicos y políticos que se esfuerzan por saldar los conflictos con la exteriorización pública del perdón terminan por desnaturalizarlo como expresión genuina del potencial que habla Arendt, haciendo de él en oportunidades una figura simbólica pero no renovadora del comportamiento individual e intersubjetivo.

De lo anterior que Derrida nos ofrezca la necesidad de un perdón que, si bien no puede ser ideal, debe ser genuino, y ante todo legítimo. Si bien defiende que el perdón debería estar al margen del condicionamiento político y jurídico que lo motiva, la pureza del perdón, su incondicionalidad y sentido absoluto son los contrapesos para valorar la intensidad de las condiciones que lo motivan y determinan. El condicionamiento del perdón en Jankélévitch, que desnaturaliza su tipología pura y que por lo tanto lo falsea en la esencia de su ser, en palabras de Yampolskaya (2011, citado en Villa Castaño, 2015, p. 141) debe implicar “reinventar la noción de intercambio como aquello que no está gobernado por la lógica del contrato y de la casualidad”.

Pero regresando a Derrida ¿El verdadero perdón recae solo sobre lo imperdonable? Al sentido puro y absoluto de un perdón incondicionado defendido por el filósofo surgen posturas que plantean críticas que nos permiten dimensionar un sentido quizá más aplicable a la experiencia nacional. Así lo deja ver Camila Rueda (2012) que sostiene que no es posible perdonar la acción imperdonable, pues como podría explicarse desde Jankélévitch, la magnitud de la conducta se mantiene en el recuerdo del pasado, define el presente y condiciona el futuro, lo que por permanecer no sería un perdón puro.

Rueda (2012) propone que el perdón no es lo imposible en sí mismo, y por la oportunidad de separar conducta y actor, perdonamos al victimario, pero no a la acción imperdonable. Rueda se apoya en David Novitz, que asegura que el perdón es una acción que siempre tiene un objeto, pero que este objeto no es precisamente la acción que se realizó contra la víctima sino la persona que la realizó (Rueda, 2012, p. 84). Con ello Rueda se aproxima al carácter irreversible de la acción humana propuesta por Hannah Arendt, toda vez que si bien la acción perpetrada por el victimario puede conducir a considerarlo como un sujeto que no puede ser perdonado, es la acción que él causó la que no podrá ser reelaborada, pero el victimario puede distanciarse de la conducta ejecutada y abre la posibilidad de perdonar a partir de la comprensión de que su conducta es imperdonable.

Desde cualquiera de las posturas indagadas es fácil apreciar que el perdón es una categoría en crisis. Afectada por la inconciencia sobre su uso o la dolosa omisión de su empleo, por los fuertes condicionamientos jurídicos y políticos que desnaturalizan al perdón como acción pura, o peor aún, por la penosa realidad axiológica que define en la actualidad a muchos esquemas sociales, el perdón refleja la desvalorización de la persona, de la esencia transmisora de la intersubjetividad y la naturaleza relacional del ser humano, y del empobrecimiento del sujeto como actor político.

Sin embargo, la responsabilidad histórica que recae sobre la Nación colombiana es incalculable. En un momento profundamente crítico de la sociedad contemporánea, el país con el conflicto armado interno más largo en el continente emerge de los escenarios de violencia y pone sobre sus hombros la oportunidad de construir paz y reconciliación, para lo cual resulta imprescindible ejercer el perdón. Por lo tanto, el desgaste y desvalorización que este sufre tiene que ser objeto de una profunda reflexión que elimine la posibilidad de un ejercicio irresponsable, superfluo o pasajero.

Como lo ha construido el pensamiento filosófico, la acción de perdón, no pura y condicionada, debe ser radical, extrema, no fraccionada, gratuita, pero, ante todo, reconocida en la pluralidad. A la pregunta ¿qué se perdona, el acto o

el actor? la arriesgada respuesta propone a ambos. El acto queda marcado en la memoria de las víctimas directas de las violaciones, pero también se mantiene en la conciencia colectiva de las generaciones que soportaron su realización y temieron por ser igualmente víctimas de su realización. De allí, que intentar perdonar el acto pueda resultar en una inversión por la firme construcción de la memoria, pero perdonar al actor, será una apuesta por el desprendimiento del mal, la expresión de la libertad creadora, y la apertura a la transformación desde la renovación.

Y para ello, como lo dice Jankélévitch: ¿será necesario no comprender lo que se perdona? Si bien pretender alcanzar la realización de un perdón puro debe ser el faro que conduzca la exteriorización de esas acciones, el perdón como acción para que sea verdadero, auténtico y genuino resultado de la voluntad humana, debe comprender el móvil que lo genera, como el hecho que será irreversible y sus efectos impredecibles, pues, ¿cómo objeto cultural el perdón permite omitir la intencionalidad? No. La apuesta por hacer del perdón un objeto de la realidad cultural encuentra como justificación inicial no solo el hecho que su nacimiento tiene lugar en la religión y el sentido metafísico, sino en la necesidad de aterrizar el perdón como un acto que nace en el hombre y tiene como destinatario inmediato al ser humano y no a Dios.

Las acciones humanas se dirigen a los iguales, en quienes trascienden y generan efectos que alteran de manera continua la convivencia de la pluralidad. Desprender el perdón del mundo de la cultura sería extraerlo de la posibilidad de creación del hombre y librarlo a un acto que depende del ser eterno. De acuerdo con Arendt, sería reservar el perdón a una mera potencia cuya capacidad escapa a la voluntad que impulsa el comportamiento intersubjetivo en el cual el perdón adquiere sentido, modifica la realidad y promueve la renovación.

Compartimos que el origen e inicios del perdón tengan lugar en la religión, pero no se debe perder de vista que el mismo puede ser explicado como un legado que en la religión católica el mismo hijo de Dios le deja a los hombres a raíz de la irreversibilidad e imprevisibilidad de la acción humana. Y es que no parece redundante citar que la acción humana que se ha citado en el

pensamiento filosófico es tal solo porque se desprende del hombre y se dirige a otro dotada de un potencial transformador que, en nuestro caso, al tratarse del perdón, tiene la virtud de liberar, desprender y renovar la posibilidad de un nuevo comportamiento, oportunidades que son tales gracias al sentido que la pluralidad le ha dado a esa modalidad de acción que llamamos perdón.

Análisis de la categoría
literatura: los orígenes del
concepto y el desarrollo
latinoamericano

Introducción

A partir del proyecto de investigación “*Las narrativas del perdón desde los géneros literarios en Colombia*”, y de los desarrollos de la línea de investigación en “*Derecho, Conflicto e Internacionalización*”, el grupo de investigaciones *Orbis Iuris* de la Facultad de Derecho de la Fundación Universitaria Autónoma de las Américas propone una indagación sobre la categoría *literatura*, propuesta como uno de los elementos para la resignificación del conflicto armado interno en Colombia. En este sentido, el proyecto en construcción plantea mecanismos distintos a las salidas tradicionales para lograr conectar al sujeto con su entorno y permitir un escenario en donde se construyan nuevas narrativas para un futuro en paz estable y duradera. Así las cosas, la literatura como receptáculo de vivencias y, por tal, de memoria histórica, es una herramienta importante para bordar el camino político, social, jurídico y cultural del posacuerdo.

Teniendo en cuenta que el proyecto de investigación en curso fue planteado para dos fases articuladas desde la pregunta problema *¿Cómo se ha configurado el perdón a partir de los géneros literarios dentro del conflicto armado interno en Colombia (1948-2016)?* Se derivó un primer objeto de estudio delimitado en las narrativas del perdón a partir de la crónica como género híbrido entre lo literario y lo periodístico, para el cual se propuso como pregunta específica *¿Cómo se ha configurado el perdón en la crónica generada alrededor del conflicto armado interno en Colombia (1948-2016)?* Para llevar a cabo su desarrollo se delimitó un diseño de investigación soportado en el modelo cualitativo, con un enfoque histórico hermenéutico, a partir del cual se implementó la hermenéutica como método de investigación apoyada en un trabajo estructurado y guiado por categorías predefinidas, de cuya indagación y sentidos se desprendieron categorías emergentes, todas soportadas en la investigación documental.

Las categorías de investigación predefinidas que dan lugar al objeto de estudio de la primera fase del proyecto fueron el conflicto armado interno, las narrativas, la literatura, los géneros literarios, y el perdón, en este sentido,

en adelante se abordará la categoría literatura, generando mayor comprensión teórica sobre el término y permitiendo ahondar en los factores que permitirán el avance del proceso investigativo.

Los orígenes del concepto literatura

Para hablar de la literatura, de su origen y de su desarrollo, es importante empezar explicando que, en principio, no estaba nominada como *literatura*, sino que su nombre primigenio fue el de *poesía*. La poesía fue un término genérico que abarcó todas las prácticas de tipo literario en la cuna de occidente: la antigua Grecia.

Como *poesía* se nombraba la totalidad de las manifestaciones literarias por aquel entonces y se le relacionaba con las expresiones artísticas propias de la *tekhné*. También es importante exponer que la literatura entendida como *poesía* estaba ineludiblemente emparentada con los conceptos de arte y mimesis. En este sentido, puede aseverarse que tanto *poesía* como *tekhné* hacían parte de un concepto complementario. Esta afirmación puede rastrearse en Neus Galí (2005) quien aduce que antes de poder hablar de forma autónoma de *literatura* se habló de *poesía*, la cual estaba englobada en el término plurisignificativo *tekhné*.

La palabra *tekhné* aludía a las *tekhnai*, término que designaba tanto las diversas artes (pintura, escultura, poesía), como las actividades artesanales (2005, p. 74). La concepción que los griegos antiguos tenían de las artes y, en particular de la poesía, cambió, según Galí (2005), a causa del advenimiento de lo escritural.

De una noción mítica del nacimiento de la poesía, propia de la tradición homérica, se da paso, con los filósofos preplatónicos o presocráticos y luego con la corriente platónica (quien dividirá las artes), a un pensamiento racionalista de intervención o labor humana.

Para Galí (2005, p. 74), como se afirmó, este cambio tiene qué ver con el desarrollo escritural: “La escritura, y muy especialmente la escritura en prosa, no constituye solo, en relación a la tradición oral, un nuevo modo de expresión,

un cambio de técnica de comunicación, sino una forma de pensar radicalmente nueva”. La poesía deja de ser una intuición divina con esta transición de pensamiento y se convierte en un ejercicio de la voluntad: “Para Demócrito, solo se puede acceder al dominio de las *tekhnai* a través de un esfuerzo que depende exclusivamente del hombre” (Galí, 2005, p. 75). En esta órbita, las artes, las *tekhnai* se relacionaban con la voluntad, la acción y la repetición más que con los talentos naturales del artista o con un acto meramente intuitivo.

Ocurre pues un proceso de desacralización de las artes en el que luego intervendrá Platón para realizar aquella transición definitiva entre el *mito* y el *logos*, dividiendo, sectorizando aquella intervención divina sobre la creación poética y, además, dejándola desprovista de todo carácter de conocimiento real, relegándola a una condición de mera apariencia o mimesis.

Así, en el libro X de la República, Platón reemplaza el *mito* por el *logos* y le otorga a la manifestación poética: “una connotación de falsedad, de leyenda, de la que primitivamente carecía” (Galí, 2005, p. 74). Adicionalmente, Platón: “Afirma la inferioridad del pintor y del poeta con respecto al artesano. La producción de objetos es superior a la producción de imágenes” (Galí, 2005, p. 77). Para demostrarlo se pregunta: “¿puede atribuirse a la dirección o recomendación de Homero el feliz término de alguna guerra?” (Platón, 1990, p. 830), y tratando de esta manera peyorativa la creación de Homero da cuenta de que el poeta no tiene un conocimiento real (el filosófico) en tanto su acción es apenas intuición sin metacognición y su producto no legisla ni produce resultados materiales de fuerza o guerra.

Ahora bien, retomando la intención originaria de este texto categorial se delimitará la formación del concepto literario. En este sentido, para realizar un recuento del recorrido del término *poesía* hasta el de *literatura*, es necesario avanzar de Platón hacia Aristóteles, quien reunió en su poética las distintas formas de lo que él denomina de *poesía*, la cual, siguiendo la línea de lo dicho por Platón, resulta una mera mimesis del mundo o imitación; a saber:

Así como muchos artistas por medio del color y de la forma imitan objetos semejantes a los originales, unos teniendo conocimiento del arte y otros trabajando empíricamente, y otros emplean la voz, también, en las artes que hemos mencionado, otros emplean el ritmo, el lenguaje y la armonía, ya sea separadamente o ya sea combinándolos” (Aristóteles, 1978, p. 349).

Aristóteles realiza una diferenciación fundamental entre a la literatura y la historia a través de la división verdad y potencialidad de verdad. Asegura en esta línea de pensamiento que la verdadera desemejanza entre lo que realiza la poesía y lo que hace la historia es que:

El oficio del poeta no es describir realmente cosas acaecidas, sino aquellas que pueden suceder, esto es, cosas que son posibles según las leyes de la semejanza y de la necesidad (...) Por esto la poesía es más filosófica y más elevada que la historia: la poesía más bien tiende a representar lo universal, la historia lo particular (Aristóteles, 1978, p. 365).

Ahora bien, saliendo de aquellos dos grandes exponentes de la antigüedad, hay que avanzar hasta la época medieval para empezar a descubrir circunstancias que transformaron el tradicional concepto de la *poesía*. Existieron dos cambios fundamentales en el medioevo los cuales son descritos con fidelidad por Deyermond (2005, p. 29): “Entre la Edad Media y el Renacimiento se destacan dos grandes cambios culturales. El primero es el paso de la cultura literaria de la oralidad a la cultura literaria basada en manuscritos y el segundo es el paso de los manuscritos literarios a la imprenta”.

Tamayo de Serrano (2007) explica que esta transición cultural tuvo como centro de acción al monasterio, encargado de preservar y transcribir textos: “Además, se crearon las escuelas episcopales, que más tarde dieron origen a las escuelas laicas y a las universidades. Se organizaron las bibliotecas de manuscritos, se copiaron libros de las culturas clásicas y se tradujeron obras griegas y árabes al latín” (p. 198). La proliferación de manifestaciones culturales dio inicio a la posterior clasificación, selección y estudio de la literatura como campo teórico de análisis.

Los copistas de aquellas obras clásicas adquirieron renombre, la cultura de la memoria y del aprendizaje del latín como lengua general cultural europea se extendió por el continente. Pero el acceso a la literatura no fue general a pesar de la creciente alfabetización que inició en Europa a partir del año 1000 (Tamayo Serrano, 2007); solamente fue hasta la aparición de la imprenta de Johannes Gutenberg (1400-1468) que los libros pudieron ser patrimonio realmente cultural: “hacia 1450 d. C., los libros estaban reservados a muy pocas personas, aunque en las universidades, los alumnos seguían las explicaciones de los profesores en unos libros manuscritos y podían consultar códices en las biblioteca” (Tamayo de serrano, 2007, p. 202).

Ahora bien, desde la óptica de Rigui (1969, p. 85) la nominación *literatura* solo tuvo la connotación que hoy tiene a partir del siglo XVIII. Ni los griegos, ni los romanos, ni el humanismo italiano de los siglos XIV y XV le dieron el significado que hoy se le asigna a la literatura: “en latín, *literatura* significaba instrucción, saber relacionado con el arte de escribir y leer, o también gramática, alfabeto, erudición, etc. Se puede afirmar que, fundamentalmente, fue éste el contenido semántico de “literatura” hasta el siglo XVIII” (Aguiar E Silva, 1972, p. 2).

Explica Aguiar E Silva (1972) que fue solo hasta la segunda mitad del siglo XVIII cuando en Europa se empezó a unificar el concepto literatura como aquel producto de la cultura del hombre de letras, el cual podía ser valorado como objeto de estudio. Fue en este punto que se delimitó el concepto y se demarcaron sus fronteras.

Estas fronteras tienen que ver con las preguntas ¿qué es la literatura? ¿Cuál es su sustancia? ¿Qué relación tiene con la verdad y con la mentira? Problemas ya formulados por los clásicos pero que han sido reactualizadas a partir de los criterios sociales de cada época y cultura. Explica Aguiar E Silva, citando a Jakobson (1963) que han sido seis las funciones de la comunicación verbal, cada una de las cuales cuenta con características propias, que permiten entender el nacimiento y la directriz que guía a la literatura.

Estas funciones de la comunicación verbal son la *emotiva* propia de contenidos subjetivos del emisor de la información, la *apelativa* que involucra al receptor buscando su convencimiento, la *referencial* o *informativa* que se limita

a la exposición intelectual de una exposición, la *fática*, que enfatiza o prolonga la comunicación, la *metalingüística* que se pregunta por el acto mismo del habla del hablante y, la *poética* que crea su propio contexto y se relaciona con el proceso creativo-ficcional. (Aguiar E Silva, 1972, pp. 15-16)

Ha sido la función verbal poética la que clásicamente ha caracterizado el hacer literario, en el cual hay un predominio de usos del lenguaje connotativo y que hacer relieve de un mundo creado por el emisor de la información, el cual entrega sus propias reglas al receptor de la misma. Se trata de una exposición que otorga un nacimiento a la literatura a partir de la necesidad de transformar el lenguaje natural mediante el uso poético, con la finalidad de crear un mundo particular y vinculante entre emisor y receptor.

Estas denominaciones del tipo poético aparecieron en la historia a partir del estudio de la lingüística y de la literatura, de su análisis como materia de investigación. De manera que estas apreciaciones sobre las funciones lingüísticas no habrían llegado a la luz de no aceptarse que la lengua y sus manifestaciones eran construcciones humanas susceptibles de estudio y no sólo prácticas intuitivas de los poetas y escritores en general.

Esta concepción de la literatura como campo de estudio humano tuvo incidencia en la consolidación de su nominación tal y como hoy entendemos el término *literatura*. Fue sólo hasta el siglo XVIII, en el que la conciencia del hombre tendió a la racionalidad y a la evaluación científica, cuando la literatura empezó a ser estimada desde una mirada metodológica. De manera que la clasificación de funciones de la comunicación verbal realizada por Jakobson tiene como antecedente un camino que inició la teoría del siglo XVIII con la *literaturwissenschaft* o “ciencia de la literatura” (De Torre, 1970).

La *literaturwissenschaft* surgió en Alemania a partir de la necesidad de sistematizar y cientificar el conocimiento literario. Fue un movimiento propio del racionalismo del siglo XVIII y XIX, De Torre (1970) asegura que el filósofo Wilhelm Dilthey tuvo mucho que ver en la incursión de la literatura al campo de la sistematización científica, en la medida en que al dividir las ciencias en unas del espíritu y otras naturales, permitió el ingreso de la literatura y muchos

otros saberes en la clasificación de las denominadas del espíritu. Así la literatura empezó a tener estudios propios y métodos de análisis.

Al empezar el siglo XX esa literatura, ya como expresión susceptible de estudio, fue teorizada desde la mirada del formalismo de origen ruso. Entre los años 1914 y 1915 germinó esta corriente formalista en Moscú: “Su principal promotor es el célebre lingüista Chakhmatov y se constituye por iniciativa de O. Brik; aparece sostenido por un grupo de jóvenes investigadores, a los que se les debe la publicación de la primera obra colectiva de estudios sobre la teoría del lenguaje poético” (De Torre, 1972, p. 107).

Más tarde, la gran compilación del formalismo la realizará el autor antes señalado, Roman Jakobson, en el año 1965 (De Torre, 1970). Para los formalistas, la literatura no es un constructo simbólico, emanación de la intuición divina, sino una materia analizable formalmente:

Según ellos la crítica debía separar arte y misterio y ocuparse de la forma en que los textos literarios realmente funcionan. La literatura no era una pseudoreligión, psicología o sociología, sino una organización especial del lenguaje que tenía leyes propias, específicas, estructuras y recursos, los cuales debían estudiarse en sí mismos en vez de ser reducidos a algo diferente (Eagleton, 1988).

Después de la primera mitad del siglo XX el movimiento formalista fue reemplazado por el estructuralista. Para los estructuralistas la forma no da cuenta de la literatura sino la estructura de la misma, la cual deviene y repercute en las diversas manifestaciones sociales. La literatura puede construirse y deconstruirse para comprender los significados que influenciaron su formación. En este sentido, el valor existencial o subjetivo de la obra literaria no debe ser analizada de manera particular, tampoco la forma aislada, en el entendido que se trata de una estructura, una agrupación de signos de la cultura y del lenguaje que pueden separarse como partes constitutivas de un todo; veamos:

El estructuralismo mantiene una relación distante y de poca relevancia (casi nula) con el autor a partir de las premisas de autonomía y estructura inmanente que dan la idea en que “si las acciones o las producciones humanas tienen un

significado ha de haber un sistema subyacente de convenciones que haga posible este significado” (Culler, 1976) y si existe estas convenciones se debe llegar a la explicación de sus intersecciones que permiten o no la realización de acciones dentro de la obra a partir de los signos que la expresan (Olmedo, 2015, p. 225).

La exclusión del sujeto creador y la formación de un corpus sistemático es la nota característica del estructuralismo literario. Tal y como lo explican Moreno y Carvajal (2009, p. 24): “al estructuralista le interesa analizar un corpus de obras literarias con la idea de encontrar las leyes generales que las rigen. En palabras de Todorov, se trata de identificar la literariedad, entendiéndose por ello la búsqueda del sistema en el discurso literario (Viñas, 2002: 435)”. Es pues una actividad sistemática que toma al texto literario como artefacto de análisis científico.

Pero en los años setenta esta concepción esquemática de análisis se transformó a causa del descontento de una nueva corriente denominada semiótica literaria: “Así, en la década de los setenta se cuestiona la teoría lingüístico-poética de Jakobson y surge la semiótica literaria, unida a las poéticas textuales, la pragmaliteratura, entre otras nuevas teorías estéticas” (Moreno y Carvajal, 2009, p. 27). Estas corrientes posestructuralistas dan un giro hacia lo dialéctico. Se trata de que no se aleje al sujeto creador del proceso de producción de la obra ni al sujeto receptor de su importancia como agente de la construcción del texto narrativo.

Estas corrientes posestructuralistas apelan por el papel igualmente válido e importante del creador y del receptor, de manera que se entienda que las voces plurales de lo colectivo inundan la formación discursiva literaria y, en este sentido, el texto no puede analizarse sin reconocer las implicaciones culturales inmersas en su producción, pero también debe aceptarse que el lector, el receptor de lo literario, no es un mero sujeto pasivo sino que a través de sus vivencias y formas de ver el mundo completa, mediante su propia hermenéutica, el texto mismo. Se trata pues de la obra como cocreación entre emisor y receptor a partir de un proceso hermenéutico:

Para los posestructuralistas existe una comunidad lingüística heterogénea constituida por una serie de sujetos con intereses y necesidades distintas. Esta pluralidad produce una serie de contradicciones, por tanto, de miradas distintas sobre un mismo fenómeno convirtiéndose el signo en un objeto cultural cambiante” (Moreno y Carvajal, 2009, p. 28).

Uno de los principales precursores de este nuevo modelo es Mijaíl Bajtín, ya que sus: “planteamientos (...) superan la idea del lenguaje como sistema, al proponerlo como un “proceso productor de sentido y un acto ideológico social”. (Moreno y Carvajal, 2009, p. 29). Desde este escenario, la literatura retoma su papel como constructo que no puede ser valorado eludiendo su nacimiento social y humano, del cual se desprenden signos de lo cultural produciendo y reproduciendo significados plurales dentro de la colectividad.

¿De qué hablamos cuando hablamos de literatura latinoamericana?

Hablar de literatura es referirse a una manifestación artística que tuvo por inicio la oralidad y que se extendió hacia la escritura; asimismo, implica hacer hincapié en sus componentes, los cuales fueron estudiados, como se dijo en anterior acápite, desde los tiempos de la Grecia antigua. Uno de los componentes fundamentales para hablar de literatura fue descrito por Aristóteles en la *Poética* como *acción*, la cual corresponde a la representación o mimesis de las acciones humanas que en la pintura se realiza a través de la imagen y en la literatura se logra a través de la construcción de una escena en la que se integran personajes tramas y emociones; es por ello que la literatura, en tanto acción de seres en colectividad, se inscribe en la idea del arte de una época específica y, sobre todo, en un determinado espacio histórico, físico y cultural.

Lo anterior, sale a la luz cuando se considera que esa mimesis que realiza la literatura, aun cuando no necesariamente implica la realización exacta de lo que fue sino, más bien, avizoramiento de lo que podría ser, se ciñe a la captación de la acción humana dando como resultado un texto (que no necesariamente debe apegarse a lo verdadero o real), pero que da cuenta de una realidad (en tanto ningún autor puede escapar a su época y a su cultura) y repercute en ella.

Fieles a esta línea de pensamiento, afirmaremos que la historia de la literatura, de su significación o concepto, no es universal, sino que ha variado dependiendo de la teoría literaria que haya intentado explicarla, delimitarla; así como de sus lugares de producción. Hay pues una literatura francesa, una inglesa, otra americana, entre otras, que aun cuando conservan condiciones genológicas propias de la evolución histórica, difieren en los motivos y en las formas de decir. Tendrá que decirse, en consonancia, que Latinoamérica ha tenido su propia literatura y que sus manifestaciones son tan significativas como las de otros lugares del mundo.

Por ello, para empezar a abordar la literatura Latinoamericana, se tomará como texto de estudio *América Latina en su Literatura* de Carlos Fernández Moreno (1972), quien aborda el tema literario latinoamericano preguntándose, en principio, ¿qué es América Latina?

El autor en cita, extiende esta cuestión acudiendo a otras dos preguntas: ¿por qué *latina*? Y ¿de dónde viene esa “*latinidad*”? Así, explicará que el término nace en Lacio-roma:

(...) y fue creciendo en círculos concéntricos a lo ancho de la historia: primero hasta abarcar el conjunto de Italia, ampliándose luego a la parte de Europa colonizada por el imperio romano, restringiéndose después a los países y zonas que hablaron lenguas derivadas del latín, y transportándose por fin al continente americano que esos europeos habían descubierto y colonizado (Fernández, 1972, p. 6).

Se trató pues de una distinción de las naciones colonizadas por europeos que vinieron a adoptar alguna de las lenguas propias de lo romance, de aquellas derivadas de la lengua inicialmente latina. Esta distinción fue necesaria en términos culturales y políticos, en oposición a lo propio angloamericano de América del Norte (Fernández, 1972).

La literatura propiamente *latinoamericana* inició después de la denominación de *latina*, pero antes de ello, existieron manifestaciones artísticas indígenas que han sido recogidas en distintos corpus, pero en menor magnitud a raíz del aniquilamiento cultural que significó la conquista. Los

indígenas americanos tenían expresiones estéticas de gran valor, hermanadas por un afán mítico, cosmogónico o clasificatorio. Pero estas trazas culturales se desarrollaron, en su mayoría, mediante la transmisión oral de narraciones. Una de las expresiones escriturales que llegó hasta la actualidad corresponde a la literatura náhuatl en México antiguo: “Las primeras manifestaciones de la literatura náhuatl se encuentran en los códices, que eran los libros que pintaban los *tlacuilos* —escribanos o pintores—, en hojas de piel de venado raspada o en corteza de amate preparada con una capa de carbonato de calcio” (Choren, Goicoeche y Rull, 1989, p. 9).

Se habla también de una literatura Maya, pero con una connotación de literatura de oralidad, debido a que como bien señalan Choren, Goicoeche y Rull (1989, p. 22) los textos escritos en este periodo fueron, en su mayoría, informaciones para guiar o explicar asuntos sociales. Las manifestaciones literarias se transmitieron de manera oral: “Los mayas conservaron por tradición oral sus hechos importantes; aprendían a memorizar obras extensas, y es posible que utilizaran los códices simplemente como guía”.

Con la conquista de América sacerdotes y lingüistas compilaron estos saberes de las culturas indígenas, pero, adicionalmente, emergió una literatura que tenía como objeto de estudio la vida y cultura de los habitantes del continente americano: la crónica. Para Alemany (2013) puede hablarse de una primera literatura americana en torno a las condiciones vitales y costumbres del indio, la cual inició:

(...) casi al mismo tiempo que la conquista del Nuevo Mundo, y una de las implicaciones decisivas, también desde el punto de vista textual, fue el encuentro con “el otro”. Desde sus escritos, autores como el Padre Las Casas, Fray Bernardino Sahagún y, posteriormente, Huamán Poma de Ayala o el Inca Garcilaso narraron, además de la riqueza y la exuberancia de las tierras americanas, el sórdido tratamiento que el indio recibió por parte de los conquistadores (Alemany, 2013, p. 86).

Estas narraciones dieron conocimiento de lo que ocurría en el nuevo continente y tuvieron importancia decisiva en el desarrollo de las legislaciones posteriores. La crónica, como género histórico, no nació a raíz de la conquista pues la misma ya existía como narrativa histórica de la corona; pero fue a partir de la

misma que aquella línea entre lo histórico y lo literario empezó a desvanecerse.

Como se dijo, la actividad de *cronicar* las ocurrencias sociales tuvo fundamento en las costumbres españolas: “Ya a partir del siglo XVI, en la corte española se designaba específicamente a un funcionario para escribir la historia de la monarquía: se trataba del cronista o “coronista” real” (Añón y Battcock, 2013, p. 153). El cronista era el encargado de perpetuar los hechos notables de los hombres ilustres, de llevar a la posteridad el recuerdo de aquellos tiempos de esplendor y las cualidades de los monarcas.

Este cronista estaba, en principio, encargado de realizar narraciones a favor de los intereses de la corona. Choren, Goicoeche y Rull (1989, p. 31) aseguran que la crónica “es, propiamente, un género histórico que tiene su origen en la edad media, crónica era el relato de acontecimientos de orden cronológico”. A pesar de la inicial intención histórica, con el descubrimiento de América, estas crónicas adquirieron matices ficcionales que llevaban contenidos imaginarios a los lectores del viejo continente: “(...) el contacto con el denominado “Nuevo Mundo” dio lugar al surgimiento y proliferación de multitud de historiadores y cronistas aficionados (soldados, religiosos, funcionarios de diverso rango), cuyo contacto con las realidades americanas los impulsó a tomar la pluma por razones variadas” (Añón y Battcock, 2013, p. 153).

El recurso de la crónica fue de amplio uso para especificar, a manera de diario o narración íntima, las vivencias de los viajeros y los hallazgos del nuevo mundo. Las riquezas naturales y las costumbres de los habitantes americanos fueron narrativizadas y, no en pocos casos, alteradas con afán grandilocuente. Luego, las literaturas españolas o españolizadas y posteriormente las francesas se consolidaron como el canon en el nuevo continente.

Fue después, con la independencia, que una literatura propiamente americana empezó a tomar consistencia. Dentro de esas consistencias la crónica fue formándose como género propiamente americano para relatar las vivencias, las acciones que ocurrían en el *cronos*, hasta convertirse en uno de los géneros periodísticos y literarios de mayor proyección en el siglo XXI.

Además de la crónica evolucionaron otras formas de narrar lo autóctono. Con posterioridad a la independencia las repúblicas en ciernes empezaron a enaltecer sus usos y costumbres incluyéndolos en sus narraciones. También, esta época se caracteriza por la pluralidad de narrativas tendientes a la emancipación social:

Tras la vertebración de las repúblicas hispanoamericanas, nacidas del proceso de Independencia, aquellos países que contaban con un notable contingente de población indígena (Perú, Bolivia, Ecuador, Centroamérica o México) comenzarán a proponer nuevas formas sociales, políticas, y también literarias, que planteasen fehacientemente la situación del indio (Alemany, 2013, p. 87).

Este tipo de literaturas que afianzaron la posición del indio, sus usos y costumbres, tienen como ejemplo de gran valor el de *Comentarios reales* del inca Garcilaso de la Vega en Perú. Fue pues una literatura que buscaba la identidad nacional, que tendía por la expulsión de las costumbres exógenas y por un espacio de reconocimiento de esa nueva nacionalidad emergente. Un espejo para volver a empezar, para encontrarse después de la fragmentación.

Por ello, expone César Fernández (1972) que la literatura latinoamericana del siglo XIX, con algunas excepciones, demuestra un predominio de los sujetos nacionales, ahora independientes, por afianzar una identidad a partir de sus propias costumbres y en exclusión de lo extranjero. Para ello se satiriza en muchos casos los usos y dialectos.

En esta época también se inicia con la práctica de los denominados *cuadros de costumbres*, unión de imagen y texto para condensar lo autóctono, aunque: “la rama más robusta del costumbrismo latinoamericano es la novela. La simple acumulación de cuadros de costumbres no bastaba para crear una novela de calidad, y acaso porque así lo comprendieron, solamente aceptaron el reto y se enfrentaron a la descripción más profunda y amplia de las nuevas sociedades” (Fernández, 1972, p. 75).

Ahora bien, si la literatura latinoamericana del siglo XIX tuvo como nota característica el predominio de los valores costumbristas, puede afirmarse que la

del siglo XX ostentó, como factor predominante, el de la ruptura. A causa de ello, Emir Rodríguez Monegal (1972, p. 139) asegura que: “por tres veces en este siglo, las letras latinoamericanas han asistido a una ruptura violenta”.

El autor se refiere al siglo XX y señala que las tres rupturas ocurrieron en los años 20, lo cual coincide con la primera vanguardia histórica en Europa, cuya finalidad fue el inicio de la experimentación técnica y la escisión con el modernismo; en los años 40, con un arte comprometido en la militancia y, en los años 60 un arte que rompía con las formas tradicionales y con las del propósito mismo del arte. Tal y como lo explica el autor: “lo que caracteriza incluso a una literatura como la cubana a partir de 1959 es la insistencia de sus mejores escritores de no dejarse regimentar” (Rodríguez Monegal, 1972, p. 142).

Posterior a estos tres momentos de ruptura surgió después de la mitad del siglo veinte un movimiento de gran importancia para Latinoamérica, en tanto dio a conocer en el mundo la literatura de esta región, se trató del denominado el *Boom Latinoamericano*.

El Boom latinoamericano, fue como se denominó a los escritores prolíficos en Latinoamérica en aquel final de siglo. Estos autores buscaron una desclasificación del canon tradicional, así como el desarrollo del ser nacional de cada latitud y una transversalización en motivos humanos que involucraron directamente al pueblo latinoamericano. Estos autores cultivaron la técnica de los grandes escritores americanos y europeos, pero abordando temáticas y contenidos propios de la consolidación y necesidades latinoamericanas. Estos autores fueron, entre otros, Gabriel García Márquez, Augusto Roa Bastos, Julio Cortázar, Carlos Fuentes, Mario Vargas Llosa, siguiendo la tradición de autores como Jorge Luis Borges y Juan Carlos Onetti.

Para final de siglo XX y principio del siglo en curso se ha hablado de un post-boom, es decir, autores que han mantenido las tradiciones modernistas del boom de los 60 pero con una mayor propensión a la experimentación; lo cual hablaría también de un nuevo retorno hacia las rupturas con la forma, la autoría y la concepción de la dicotomía ficción-realidad en la literatura.

Algunos de los autores de esta línea son José Donoso, Manuel Puig, Severo Sarduy entre otros. Una condición llamativa en las nuevas formas literarias latinoamericanas es la marcada autoreferencialidad y una liminalidad reinante entre las diversas disciplinas artísticas, así como en los formatos de presentación del libro y en la inclusión de elementos propios de las nuevas tecnologías. Otros autores como César Aira en Argentina tienden a la literatura como proceso o Roberto Piglia, también en Argentina, a la literatura como construcción múltiple, fragmentaria y de nuevas formas expresivas.

Conclusiones

La literatura es un concepto clave para comprender las manifestaciones sociales propias de las distintas formas culturales. Por ello es que dependiendo del pensamiento sobre la verdad y la realidad que se tenga en cada época cambiará tanto la forma, como el contenido y la conceptualización de lo que es literatura. Es decir, se establecerá el canon de su delimitación.

La literatura inicia su historia desde el concepto *poesía*, ligado a las significaciones griegas *mimesis* y *teckhné*, con lo cual la citada literatura estaba revestida de una traza meramente especulativa que no tenía posibilidad de ser sistematizada y analizada como producción del esfuerzo intelectual humano. Es por ello que Aristóteles mediante el concepto de *acción* tiende un puente hasta la época del racionalismo en donde se establece la literatura tal y como se conoce hoy en día y en donde empieza a ser estudiada por las diversas escuelas de la teoría literaria.

Las escuelas que desde el siglo XVIII estudiaron la literatura iniciaron con una visión de la misma meramente formal e instrumental, caso del formalismo ruso, y se decantaron por una visión dialéctica de creación de la obra de arte en las denominadas escuelas posestructuralistas. Esta visión de la literatura no escapó al pensamiento general reinante en el racionalismo de una consecución de la verdad objetiva y de la cientificidad positivista.

Por ello, tanto la transformación de las ciencias y de la literatura tiene que ver con el cambio de paradigma de una visión propia del siglo XVIII y XIX, a una compleja y constructivista propia de la mitad del siglo XX e inicios del XXI. Estas nuevas formas de concebir la literatura permiten entender que la obra de arte textual ya no es un instrumento sin relación alguna con el entorno social, sino que está creada a partir de las vivencias de su autor, las cuales no pueden desligarse de su tiempo y su cultura y también dependen de la interpretación del receptor de la misma, convirtiendo el acto literario en un fenómeno dialéctico complejo que no sólo nace de la sociedad sino que transforma la visión y los símbolos de una cultura.

Latinoamérica no escapa a esta lógica, por lo cual, el recorrido socio-político de su conformación ha sido registrado por los diversos textos literarios y los mismos son fundamento primordial para la transformación social, permitiendo nuevas formas de ver los fenómenos históricos y de recrear las subjetividades.

Configuraciones del perdón
desde las narrativas de la
crónica Colombiana

Introducción

Una vez se han compartido las construcciones teóricas de las categorías conflicto, perdón y literatura como elementos que reunidos resguardan un amplio contenido del episodio del conflicto armado interno nacional, y de la reciente transición a la construcción de la paz, es preciso dar lugar a las configuraciones del perdón registradas en las narrativas de la crónica colombiana.

Dar cuenta de la realización de ese propósito, exige establecer algunas claridades que avalen la responsabilidad con la información y la potencial resonancia que los hallazgos lleguen a generar, pero sobretodo, con la historia que se expone a partir de profundos y penosos episodios que determinaron, no solo la vida de seres humanos pertenecientes a una Nación que se resiste dar la cara a la crueldad de su historia, sino al devenir de una sociedad que tiene el deber de emprender de manera frontal, decidida y honesta la comprensión de un conflicto del que también es víctima, para extraer de ello el aprendizaje que puede asegurarle a las generaciones venideras garantías de no repetición de la violencia armada y la violación irrestricta de los Derechos Humanos.

Si bien la investigación del perdón en las narrativas de la crónica colombiana se apoya en una aprehensión valorativa, fundamentada en una realidad histórica y cultural, que implica en el investigador ejercicios subjetivos e inductivos, pero con pretensiones expansionistas y dialógicas que den lugar a su interpretación y valoración como posible filtro de objetivación; es preciso destacar que en este escrito solo se dan a conocer los hallazgos extraídos a partir de la valiosa información recolectada y sistematizada desde una fuente de información en la modalidad de crónica periodística, y se privilegia un periodo de tiempo en particular por las razones que se exponen a continuación.

La fuente de información desde la que se ofrecen las configuraciones del perdón a partir de las narrativas de la crónica como género literario, fue la revista Semana. Como uno de los más acreditados medios periodísticos e informativos de Colombia, Semana fue fundada en la misma década en la que se recrudeció

la violencia en el país de cuenta del homicidio de Jorge Eliécer Gaitán. Si bien fue suspendida en el año 1961, la revista reapareció en 1982 (Revista Semana: 30 años de periodismo con carácter, Semana, 2012).

El valor de la información que se aglutina entre sus columnas se incrementa si se tiene presente no solo las especiales condiciones de su renacimiento, sino el altruismo que desde entonces define su vocación con la sociedad, la cual, justamente la vio renacer, enmarcada con el registro de un suceso histórico que se entrelaza a la realidad que fue aprehendida en este proyecto:

El 12 de mayo de 1982, en medio de una gran estrechez económica y ante la mirada escéptica de muchos observadores, nació la revista SEMANA. El nombre de la publicación, en letras amarillas, resaltaba sobre una portada terracota en la que había además un enorme titular en letras blancas: “Terrorismo, qué hay detrás”. El objetivo de la revista, según su primero y único editorial, era “colocar la información por encima de grupos y presiones, de servidumbres e intereses que puedan limitarle al colombiano su derecho a saber qué ocurre, cómo y por qué” (Una pequeña historia, 1997).

De lo anterior, que la revista Semana haya sido un nicho especial para explorar las narrativas crónicas que abordaron el perdón en el conflicto armado interno colombiano, a fin de identificar las diferentes modalidades a partir de las cuales el perdón fue trabajado en esas narrativas; describir sus propiedades, alcances y dimensiones, pero también, para recrear los silencios que sobre él reposan como expresiones de actos violentos que no trascendieron públicamente hacia la posibilidad de reconciliación entre las partes enfrentadas de forma directa.

Con esta selección especial, no se quiere menospreciar o desconocer el inmenso poder que reposa en otras fuentes, a las cuales se acudirá en ocasiones en este capítulo para amplificar las dimensiones de los contenidos y repercusiones que el tratamiento del perdón tuvo en algunos momentos o sobre algunos acontecimientos. No obstante, se insiste, Semana se asume para este escrito como un punto referencial de información, que pudo ser organizada y analizada de manera cronológica y correlacional, a partir de hechos históricos sobre los cuales la revista hizo seguimiento.

Igualmente, es importante aclarar que, como parte de la indagación en las crónicas colombianas, se privilegiará un periodo histórico reciente en el que con mayor evidencia y contundencia se dan las configuraciones del perdón en Colombia. No quiere establecerse con ello que en las décadas anteriores en las que retumbaron las ondas de la violencia y las atrocidades de las partes enfrentadas no existan narrativas plasmadas en las crónicas, y tras de ellas, un inmenso grupo de seres humanos victimizados por las consecuencias del conflicto armado interno. Lo que se quiere privilegiar en este escrito en particular, es un momento en el cual la narrativa sobre el conflicto armado interno emprende una transición que se hace evidente: se trata del paso de la preponderancia de las narraciones propias de la agresión, la violencia, el miedo, la sangre y la muerte, a otras que visibilizan actos de desprendimiento de cargas históricas, reencuentros dolorosos y saneamiento del ser, se trata de narrativas dedicadas al perdón.

Para este caso, la transición narrativa se define temporalmente desde el escrito titulado: “*Perdón*”, el cual fue publicado en la revista *Semana* el 12 de diciembre de 2011, y en adelante, se acrecienta en un espiral que se prolonga hasta nuestros días. El incremento de las narrativas sobre el perdón tiene como hecho generador los diálogos de paz, la firma de los acuerdos entre las FARC y el Gobierno Nacional, y el inicio del posacuerdo en Colombia. De ello que, obligados a no recortar el curso de la evolución de un episodio trascendental de la historia nacional, como son los aprendizajes que giran alrededor de las exteriorizaciones del perdón suscitado por el conflicto armado interno, que se declare la ampliación de la fecha de cierre hasta el 2018 y no el 2016 que inicialmente había sido propuesto como límite para realizar la indagación.

Con el ánimo de ofrecer avales que respalden la rigurosidad del ejercicio, es preciso aclarar que la interpretación y valoración de las narrativas se hizo sobre registros escritos y audiovisuales de la revista *Semana*, rastreados a través de su archivo electrónico, sin hacer un filtro o delimitación temporal. Lo anterior dispuso el universo de titulares relacionados con la categoría: “*perdón*”, la cual fue la única unidad de información empleada para hacer el rastreo en la fuente documental.

Si bien solo se empleó el *perdón* como categoría filtro, los escritos seleccionados se corresponden a hechos estrictamente vinculados con las partes enfrentadas dentro del conflicto interno armado, por lo que se descartaron columnas asociadas al perdón de figuras públicas por la comisión de hechos punibles o socialmente reprochables desplegados al margen del conflicto interno armado; los vinculados a conductas ciudadanas que generaron atracción mediática, y los reseñados en experiencias internacionales. Igualmente, es preciso aclarar, aclararse que dentro del grupo de titulares seleccionados no se incluyeron los relacionados con el caso de la toma del Palacio de Justicia en Bogotá, toda vez que entorno a ese suceso, el perdón se constituye en un acto lo suficientemente condicionado en las esferas políticas gubernamentales que restringe el campo de interpretación y valoración que si permiten otras columnas vinculadas a otros acontecimientos.

De un total de 3.072 registros referenciados en el archivo digital de la revista Semana que incluían la categoría “*perdón*”, se seleccionaron un total de noventa y ocho (97) titulares directamente asociados al conflicto armado interno distribuidos así: dos (2) del año 2011, dos (2) del 2012, cinco (5) del 2013, diecinueve (19) del 2014, once del 2015, treinta y siete (37) del 2016, trece (13) del 2017, y diez (10) del 2018.

La mayoría de las noticias reseñan narrativas sobre el perdón a partir de acontecimientos emblemáticos, sea por la violencia y crudeza de los actos, como sucede por ejemplo con el atentado terrorista perpetrado por Las Farc en el club El Nogal de Bogotá -“*No hay nada por lo que debemos pedir perdón: Vicepresidenta sobre el fallo del Nogal*”, publicada el 27 de agosto de 2018; “*El perdón de las FARC que divide al Club El Nogal*”, publicada el 10 de febrero de 2018; “*FARC sellan pacto de verdad con víctimas de la bomba en club El Nogal*”, publicada el 5 de abril de 2017; “*Uribe y FARC polémica por El Nogal*”, publicada el 14 de febrero de 2018- o por las exteriorizaciones de petición de perdón por parte de dirigentes de grupos guerrilleros o del Gobierno colombiano -“*Timochenko pide perdón al Papa por las lágrimas y el dolor ocasionado por*

las FARC”, noticia publicada el 8 de septiembre de 2017; *“Pido perdón porque permití que se cometieran barbaries”*, publicada el 6 de marzo de 2018; *“La muerte del gobernador Guillermo Gaviria nunca debió ocurrir: Timochenko”*, publicada el 5 de mayo de 2018; *“Perdón infinitamente Bojayá: Iván Márquez”*, publicada el 29 de septiembre de 2016; *“El perdón de Santos”*, publicada el 7 de noviembre de 2015-.

Transitar en las narrativas del perdón que reposan en las columnas de los años recientes de la revista *Semana* y en otras registradas en diferentes fuentes periodísticas, es abrir una ventana a la configuración de una modalidad de comportamiento humano propia del conflicto colombiano, con la cual justamente se define una transición con un inimaginable poder transformador: Para las partes directamente involucradas frente a los actos de daño y dolor, y para aquellas que desde distintas perspectivas y distancias fueron testigos del acto anterior y el paso posterior para su superación, con el despliegue de su deber de sujeto político comprometido con la paz.

Como un acto de nacimiento y motivación individual que se exterioriza en la bilateralidad y trasciende a la pluralidad, el perdón que se configura en Colombia es un motor para la construcción de subjetividades a partir del reconocimiento del otro. El perdón, es una expresión humana tan valiosa como paradójica: gestado en las más cruentas expresiones de dolor, sufrimiento y desolación que se materializó en aquellos de los que también somos parte, despliega el poder de privilegiar la vida por encima de cualquier flagelo, reposiciona la palabra como aval para no olvidar, y con su práctica, se asegura la pervivencia de aquello que definió la necesidad de su aparición.

Perdón por el homicidio de Germán Cepeda Vargas

Por un crimen de Estado, y como un acto que siguiendo a Derrida permite ejemplificar el perdón como un comportamiento condicionado desde los estrados judiciales, el 8 de diciembre de 2011 el titular: “Perdón” registró como el entonces Ministro del Interior, Germán Vargas Lleras, admitió, frente al homicidio de Manuel

Cepeda Vargas, “que el del dirigente de la UP y el Partido Comunista fue ‘un crimen de Estado por acción y omisión de funcionarios públicos’, y en un contexto de ‘violencia generalizada’ contra miembros de la oposición” (“Perdón”, 2011). Desde este primer antecedente la narrativa del perdón en Colombia, se permea por las características propias de una práctica negocial, impuesta y bastante tardía, que, a inicios de la segunda década del siglo XXI hacía de esa conducta una figura lejana de ser una expresión humana voluntaria y pura con fuerza transformadora que diera lugar a evidenciar el poder rehabilitador y restaurador de la capacidad para actuar en el mundo. Un perdón cuya prolongación en el tiempo se fusiona con presiones jurídicas y políticas, haciendo de él un *similiperdón* que, incluso, sobrepasa la lógica del intercambio para configurar un penoso precedente incidido por el desgate temporal y la altiva clemencia.

A las que pueden ser sus positivas repercusiones, por ser “la primera vez que el Estado admite su responsabilidad en la muerte de un dirigente político, un hecho que el gobierno calificó de ‘vergonzante’” (“Perdón”, 2011), se contrapone la manifestación de un perdón impuesto a partir de la sentencia de una autoridad internacional que obligó al Estado de Colombia a pedirlo, ante su histórica negativa de no reconocer la responsabilidad por el homicidio de Cepeda Vargas.

El predominio de la naturaleza protocolaria, programada y cuidadosa del perdón, que expresó el entonces Ministro del Interior en el 2011, define la desnaturalización de un acto que surgió viciado a mediados del 2010, cuando el entonces presidente Álvaro Uribe Vélez, un día después de conocer la sentencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), públicamente expresó:

Yo no puedo decir que el Estado asesinó al senador Cepeda o al uno o al otro. Lo que sí puedo decir es que lo asesinaron. Y que eso es muy grave y que eso no se puede repetir. Y yo pido perdón (“Uribe pide perdón por muerte del líder izquierdista Manuel Cepeda”, 2010).

Las palabras de la máxima autoridad del Estado dejan en evidencia el irrespeto desde una expresión pública en la que se desvaloriza la vida humana. Con la ausencia del respeto que desconoce lo ocurrido, en un discurso caracterizado por

la prepotencia de quien ejerce el poder, se desvanecen las posibilidades de un perdón que, si bien no es puro tampoco es genuino y transformador, toda vez que el respeto es condición necesaria (Arendt, 2005) para que el poder irreversible e impredecible del perdón pueda operar como consecuencia alteradora que posibilite el recomenzar, tanto de quienes padecieron el agravio como de quienes lo cometieron.

Ofrecer perdón en un escenario condicionado por una orden de una autoridad internacional, sin asumir con convicción la responsabilidad que acarrea ser victimario, es ahondar en la agresión que revictimiza. En las palabras presidenciales sobresale la incomprensión de las repercusiones, riesgos y amenazas que se generan con la manipulación de un acto que contiene un significativo poder de transformación y reconciliación, pero sobre todo, devela la línea que ejemplificó el actuar del Estado durante casi una década frente a los hechos históricos propios del conflicto armado interno colombiano, los cuales, lejos de ser llevados a la posibilidad de su reconocimiento, aceptación y superación por fuera de las armas, se definieron como hechos inmencionables, no imputables y, en ocasiones, en apariencia, inexistentes, pues aquello que no se pronuncia con el tiempo deja de existir y entra en el olvido.

La conducta del mandatario fue abiertamente reprochada por su principal destinatario, Iván Cepeda, hijo del asesinado dirigente de la Unión Patriótica (UP), la cual quedó reseñada en la revista *Semana* el 28 de junio de 2010, “Así no se pide perdón Presidente”. No obstante, en el 2011, el perdón presentado por el Gobierno Nacional fue aceptado por el hoy senador:

Acepto esta petición solemne de perdón como un acto que simboliza la convicción de que al eliminar sectores de la oposición se hizo un daño irreparable a la sociedad colombiana, y que el gobierno afirma que es una situación que no puede ni debe repetirse (“Iván Cepeda aceptó perdón del Estado por el asesinato de su padre”, 2011).

Apesar de tardío, impuesto e inicialmente tergiversado en su sentido, la aceptación de este perdón en particular define la postura mayoritaria de las víctimas del conflicto armado interno, invirtiendo una balanza que se ha mantenido con el

mismo contrapeso en los años siguientes: hay más evidencia de voluntad de perdón en las víctimas que en los victimarios.

Una línea excepcional que se constituye en la regla general

El caso de Cepeda Vargas no ha sido el único en el cual el Sistema Interamericano de Derechos Humanos ha tenido que ordenar o recomendar al Estado de Colombia ofrecer públicamente, perdón por la violación de los Derechos Humanos dentro del conflicto armado interno. Con ello, la naturaleza política del perdón, como figura condicionada, calculada y mediatizada por parte del Estado, se definió a través de una serie de precedentes que marcan una línea de acción en la cual el perdón se instrumentaliza a partir de las decisiones o negociaciones surgidas en instancias internacionales, lo que solo empieza a ser redefinido con los diálogos de paz, la firma de los acuerdos entre las FARC y el Gobierno nacional, y el inicio del posacuerdo en Colombia.

La Operación Orión, adelantada en la Comuna 13 en la ciudad de Medellín, bajo el mando del general Mario Montoya, en el marco de la política de “Seguridad Democrática” del presidente Uribe Vélez, llevó a la CIDH a valorar los casos de “María del Socorro Mosquera Londoño, Mery del Socorro Naranjo Jiménez, Ana Teresa Yarce, Luz Dary Ospina Bastidas y Miryam Eugenia Rúa Figueroa, así como el impacto generado en sus familiares” (“La condena de la Corte Interamericana contra la Nación por excesos de la Operación Orión”, 2017).

En su decisión, la CIDH no encontró elementos suficientes para atribuir responsabilidad al Estado de Colombia por “aquiescencia, tolerancia, colaboración, asistencia o ayuda de grupos armados ilegales a agentes del Estado” (“La condena de la Corte Interamericana contra la Nación por excesos de la Operación Orión”, 2017); no obstante, “encontró excesos de la fuerza pública, detenciones arbitrarias e ilegales, violaciones al derecho a la honra y la dignidad, a los derechos de circulación y de residencia, así como omisiones para la prevención en el asesinato de una de las líderes” (“La condena de la Corte Interamericana contra la Nación

por excesos de la Operación Orión”, 2017). Por esas conductas instó al Estado a ofrecer públicamente perdón a las víctimas.

Por recomendación de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, el 7 de noviembre de 2014, en un acto público, el Estado de Colombia también pidió perdón, como parte de las medidas de reparación integral a las víctimas, por la muerte de Rúsbel Lara Lara, quien “tenía 42 años, cuatro hijos y conformaba el Comité Regional de Derechos Humanos Joel Sierra, era miembro de Asojuntas y participaba en el sindicato de la Central Unitaria de Trabajadores (CUT) en Tame” (“El Estado pide perdón por asesinato de activista”, 2014).

El perdón condicionado, propio del Estado, fue expresado por el entonces Ministro del Interior Juan Fernando Cristo, quien sobre el perdón público expresó: “nos invitan a acompañar la única oportunidad de paz que tenemos” (“El Estado pide perdón por asesinato de activista”, 2014) y agregó: “el sueño de paz de esta familia nos invita a reflexionar que no podemos dejar pasar la única oportunidad de silenciar los fusiles, es una oportunidad que debemos acompañar todos” (“El Estado pide perdón por asesinato de activista”, 2014).

En 2016, el entonces ministro de justicia y derecho Jorge Londoño Ulloa, asumió la vocería del perdón por el homicidio de Omar Zúñiga Vásquez en San Jacinto, Bolívar: “Reconocemos el daño que se le hizo a la familia Zúñiga. Reiteramos el perdón público por lo ocurrido. El perdón es un poder que reconstruye el tejido social, porque es la piedra angular que permite la reconciliación nacional” (“La ejecución extrajudicial por la que el Estado pidió perdón”, 2016). Omar Zúñiga Vásquez, integrante de una numerosa familia, fue detenido por militares el 1 de junio de 1992 junto a su madre, que intentaba detener el rapto:

Sin ninguna orden judicial, de manera ilegal y arbitraria, sin tener la facultad para hacerlo ni prueba alguna contra Omar, abusando de su uniforme y sus armas, los trasladaron hasta el Colegio El Paraíso, en San Jacinto, y allí la encerraron a ella en un baño y a él en un salón donde fue sometido a torturas. Lo golpearon hasta romperle la mandíbula y le quemaron la espalda usando ácido y fuego. Su madre, que seguía encerrada en el baño, fue testigo por una rendija de todo lo que le hacían los militares a su hijo (“¿Por qué pidió perdón el Estado colombiano a la familia Zúñiga Vásquez?”, 2016).

La naturaleza extremadamente excepcional y condicionada del perdón a las víctimas de Zúñiga Vásquez se manifiesta con una espera de casi un cuarto de siglo para que el Estado colombiano asumiera, públicamente, el reconocimiento y la responsabilidad de los actos, lo cual solo se hizo posible gracias a un acuerdo entre este y las víctimas, el cual que fue suscrito ante la CIDH, que incluyó el acto de perdón público como una medida de reparación.

En 2005, la CIDH condenó al Estado de Colombia por la masacre de La Rochela, ocurrida en enero de 1989 en el municipio de Simacota, Santander, cuando un grupo de funcionarios judiciales que adelantaban labores de investigación y citación a indagatoria por la desaparición de 19 comerciantes, dos años antes, fueron raptados y asesinados por las FARC:

En la mitad del camino entre Bucaramanga y Barrancabermeja, llegaron más de 25 hombres fuertemente armados que vestían de camuflados y se identificaron como miembros de las FARC. Estos les preguntaron las razones de su estancia en el lugar y aseguraron que tenían información para colaborar en el esclarecimiento de los hechos que investigaban.

Los integrantes del grupo ofrecieron apoyo y seguridad. Luego con argucias y presión los metieron en una camioneta y los trasladaron tres kilómetros en dirección a Barrancabermeja en un sitio conocido como La Laguna. Allí los tirotearon. Tres de los funcionarios quedaron vivos (“El Estado pidió perdón por masacre de La Rochela”, 2014).

Al igual que en el caso de Omar Zúñiga Vásquez, el perdón por la masacre de La Rochela tardó un cuarto de siglo; un cuarto de siglo para que el Estado reconociera lo ocurrido y pidiera públicamente perdón a las víctimas, lo que ejemplifica, la penosa lentitud de la justicia entremezclada con una forma despreocupada y paquidérmica, de asumir la responsabilidad para esclarecer los hechos y ofrecer certezas sobre lo ocurrido.

La Rochela se suma a la cadena de precedentes que hacen del perdón del Estado una figura más excepcional que el poder transformador que él mismo encierra. Tardío, rogado, protocolario y en muchos aspectos residual, el perdón del Estado por crímenes del conflicto armado interno es una puerta que

acrecienta las posibilidades de desvirtuarlo con facilidad, más que de establecer su contundencia y repercusión para superar los hechos.

Las palabras que los distintos ministros representantes del Gobierno nacional de turno, que debió dar cumplimiento a las órdenes y recomendaciones del Sistema Interamericano de Derechos Humanos, dejan ver, no solo la distante posición del Estado frente a su iniciativa de promover el perdón, sino los efectos negativos del sometimiento al paso del tiempo y a la imposición de una autoridad internacional para la sociedad y para el Estado mismo: “Tengo sentimientos de nostalgia e indignación. Este reconocimiento es apenas elemental a las víctimas. La Rochela fue un absurdo acto criminal, un espantoso episodio” (“El Estado pidió perdón por masacre de La Rochela”, 2014), dijo el ministro de justicia, Alfonso Gómez Méndez, ante unas víctimas claramente desgastadas en su dolor por la indiferencia y la invisibilización: “El Estado ha sido sordo, indolente e indiferente. Su función tiene que ser la de adelantar procesos de investigación para garantizar la no repetición de estos hechos” (“El Estado pidió perdón por masacre de La Rochela”, 2014).

Perdón por la captura de Sigifredo López

El perdón como iniciativa del Estado se reiteró en el 2012. A la ausencia de esclarecimiento de los hechos acaecidos con el asesinato del senador Cepeda Vargas, que llevaron a la distorsión inicial del acto público del perdón por parte del Gobierno nacional y que se concretó meses después en la voz del ministro del interior, le sigue uno motivado por el establecimiento de certeza y la aclaración de la comisión de presuntas conductas punibles por parte de quien es una de las más emblemáticas víctimas del conflicto armado colombiano. En el mes de octubre del 2012, Eduardo Montealegre, fiscal general de la Nación, le pidió públicamente perdón al exdiputado del Valle del Cauca, Sigifredo López, por su captura y la acusación de su presunta participación en el secuestro y homicidio de los diputados de aquel departamento a manos de las FARC: “Pido perdón para que no se olvide que estos hechos deben ser irrepetibles” (“Fiscalía General pidió perdón a Sigifredo López”, 2012).

A diferencia de la imposición que recibió el Estado de Colombia por parte de la CIDH en el caso de Cepeda Vargas, el perdón para el exdiputado López surge como iniciativa de la autoridad investigadora del Estado, que luego se constituyó en imposición condicionante para otras autoridades. No es posible deslindar este precedente de perdón de la tipología condicionada, toda vez que acudiendo a él, se enfrentaba un error en el funcionamiento de la justicia colombiana y se apostaba por evitar una demanda por parte del revictimizado exdiputado que, como exsecuestrado de las FARC, fue el único sobreviviente de la operación militar que se dio a la tarea de liberar a los exdiputados de la Asamblea Departamental del Valle del Cauca.

Si bien el perdón es públicamente propuesto como una medida de reparación simbólica, el ofrecimiento de la Fiscalía no solo se adscribe a una actuación cuyos efectos dejan entrever las medidas para evitar repercusiones mayores ante los errores de la justicia, sino que dibuja la configuración de un perdón que, a criterio del Estado, no solo es condicionado sino especial y exclusivo de circunstancias particulares, el cual define el mismo Estado cuando ocupa el rol de victimario:

¿La justicia tiene que pedir perdón cada vez que se equivoca? Sin lugar a dudas, este es un caso especial. Al haber sido secuestrado, y después haber sido privado de la libertad, Sigifredo López fue doblemente victimizado y se revivió un episodio traumático en él como víctima. Es por esto que el caso merece medidas especiales de reparación, que no serán la regla general (“Fiscalía General pidió perdón a Sigifredo López”, 2012).

Las palabras del entonces Fiscal General de la Nación acentúan la configuración de un perdón a cargo del Estado cada vez más distante de su ontología de acción humana, sustentada en el respeto que exige su ejercicio en la pluralidad. Al definir el perdón como una medida de reparación, que no aplica como regla general, se da lugar a su reconocimiento como acto excepcional para superar conflictos, para diferenciar a las víctimas del acto victimizante, para el reconocimiento y la reconstrucción de una memoria colectiva que está vinculada a hechos adscritos

a un mismo conflicto social, pero, sobre todo, se diferencia la valoración y aplicación de justicia y reparación.

Se configura el perdón como un merecimiento que el Estado solo ofrece ante circunstancias especiales de victimización, en un ejercicio que parece justificarse en la ponderación de grados de dolor y sufrimiento en personalidades cuya victimización genera la resonancia pública que amerita desplegar la iniciativa por parte del Estado.

Adicional a las especiales características que definen el perdón, ofrecido por la Fiscalía General de la Nación, se suma un hecho que avala su definición, como el cumplimiento de un requisito cuyas repercusiones comprometían la responsabilidad penal de varios funcionarios. La decisión de pedir perdón se extendió a la Policía Nacional, que, junto con la Dijín, adelantó las investigaciones que desencadenaron en la captura del exdiputado. De allí, que la voluntad de perdón se desvirtúa rápidamente ante la imposición de una orden judicial: **“No es un tema de libertad de la Policía de si quiere concurrir o no. Es una obligación señalada en una decisión judicial;** el derecho penal colombiano cita que quien no cumple una decisión judicial incurre en un delito” (“Fiscalía General pidió perdón a Sigifredo López”, 2012) (la negrilla es del original).

La revictimización de la cual fue objeto Sigifredo López no evitó que en el acto público concediera perdón por las acciones desplegadas: “Recibo con humildad estas disculpas públicas por el respeto a la dignidad (...) reclamo que se sepa quiénes estuvieron detrás de los falsos testigos” (“Fiscalía General pidió perdón a Sigifredo López”, 2012).

Perdón por el secuestro y homicidio de los diputados de la Asamblea Departamental del Valle del Cauca

Juan Carlos Narváez, Rufino Varela, Carlos Barragán, Jairo Javier Hoyos Salcedo, Alberto Quintero Herrera, Edinson Pérez, Nacienceno Orozco, Carlos Charry, Francisco Giraldo, Ramiro Echeverry, Héctor Arismendy y Sigifredo López, son nombres que se suman a la amplia y dolorosa serie de eventos que definen la

historia del conflicto armado interno de Colombia. Ejerciendo como diputados del Valle del Cauca fueron secuestrados por las FARC, el 11 de abril del 2002, luego de que integrantes de esa guerrilla ingresaran al edificio de la Asamblea vestidos como militares, bajo el supuesto de la existencia de una bomba en el edificio; justificación que facilitó el traslado de los funcionarios. De los doce diputados, once, fueron asesinados en 2007, en lo que las FARC denominó fuego cruzado. Sigifredo López fue el único sobreviviente.

El perdón por los delitos perpetrados sobre los diputados del Valle del Cauca es uno de los hechos que más narrativas ha suscitado desde el inicio de los diálogos de paz, de la firma de los acuerdos entre las FARC y el Gobierno nacional, y del inicio del posacuerdo en Colombia:

Su muerte fue lo más absurdo de lo que he vivido en la guerra, el episodio más vergonzoso, no nos enorgullecemos de él. Hoy, con humildad sincera, pedimos perdón (“Carta de una víctima de la masacre de los diputados del Valle a los colombianos”, 2016),

expresó Pablo Catatumbo, responsable de comandar el bloque de las FARC que cometió ese crimen, en su encuentro con las víctimas en La Habana en septiembre de 2016.

Antes de la reunión en Cuba tuvo lugar otra entre un grupo de cuarenta familiares de los diputados fallecidos y representantes de las FARC en la ciudad de Cali, a inicios del mismo año. Allí, la guerrilla manifestó: “Cometimos una grave injusticia con ustedes’ al asesinar a sus seres queridos, dijo el comandante guerrillero Pablo Catatumbo, quien agregó: ‘nunca fue una acción intencionada, porque no teníamos nada en contra de los diputados’” (“FARC reconocen que cometieron una ‘injusticia’ con diputados del Valle”, 2016).

El reconocimiento de los hechos allanó un ofrecimiento de perdón que se reiteró en varios momentos posteriores durante el 2016, y que entrelazó una nueva relación con el amplio grupo de víctimas por la comisión de los secuestros y homicidios de los diputados:

Hoy aceptamos este acto con dignidad y con el coraje que la vida nos enseñó, y con un gran compromiso de patria, para que ninguna otra familia colombiana vuelva a vivir lo que nosotros vivimos, para que de esta manera podamos construir entre todos, una sociedad de inclusión y respeto para las nuevas generaciones (“FARC reconocen que cometieron una ‘injusticia’ con diputados del Valle”, 2016).

El perdón por el homicidio de los diputados del Valle del Cauca se representa a través de una serie de actos que tienen elementos de singular importancia. Se trata de un hecho predominantemente presencial y directo entre el grupo de víctimas y victimarios, sin el acaparamiento de los medios de comunicación, sin que se hicieran mayores pronunciamientos previos o intervinieran circunstancias sobre las formas como se debía proceder en las reuniones realizadas, a pesar de su origen condicional “ese acto de perdón está incluido en uno de los puntos de lo acordado y firmado en La Habana, en el que los miembros de las FARC hicieron compromisos de reconocimiento temprano de responsabilidad” (“Las FARC pedirán perdón en Cali”, Semana, 2016):

El encuentro fue estremecedor. Dolor y vergüenza se entremezclaron con lágrimas. Al principio, todos temblaban, hubo reclamos, llanto y rabia. Especialmente de parte de tres jóvenes hijos de los políticos sacrificados: Carolina Charry, la primera en hablar, les dijo “soy hija del diputado Carlos Alberto Charry, secuestrado y asesinado por ustedes en cautiverio”; Sebastián Arismendi les confesó con rabia que algún día quiso matarlos y cobrar venganza; y Daniela Narváez, aunque no asistió al encuentro, envió una carta demoledora que hizo llorar a todos (“La increíble fuerza del perdón en el proceso de paz”, 2016).

En la carta de Daniela Narváez, a la que se hace alusión en “La increíble fuerza del perdón en el proceso de paz” (2016) se relata la experiencia personal de la necesidad de cambio de una víctima que nació y se hizo en medio de un entorno familiar plagado, inicialmente, por la angustiosa esperanza de la liberación, y luego por la tragedia de un homicidio colectivo que termina con la construcción de perdón:

Para mí no iba a ser fácil salir adelante, no iba a ser fácil perdonar, pero debía hacerlo, debía sanar; porque sabía que era la única forma de hacer que mi padre se sintiera orgulloso de mí, era la única forma de ser realmente feliz (“La desgarradora carta de perdón de la hija de un diputado del Valle”, 2016).

En “La desgarradora carta de perdón de la hija de un diputado del Valle” (2016), Daniela Narváez recrea el tránsito que se hace común en las narrativas de las víctimas que emprenden el camino del perdón: se inicia con una exploración del suceso individual a través del reconocimiento y la aclaración de los hechos victimizantes, se busca su esclarecimiento, su constatación y el establecimiento de la verdad sin que ello implique su comprensión. Con la irrenunciable carga de asumir lo acaecido, la víctima emprende una tarea de reivindicación y justicia legitimadora de la verdad, para finalmente haber dado lugar a un entramado que abre las puertas a la configuración del perdón como posibilidad de desprendimiento, paso al cambio y a la construcción de garantías de no repetición.

Esta no es solo mi historia, es la historia de muchos niños colombianos que tuvimos y tienen que crecer sin un padre, sin una madre o simplemente sin ninguno de los dos a causa del conflicto en Colombia. Esta es la historia de todos esos niños a quienes la guerra les arrebató su infancia, esos niños que en lugar de colorear tuvimos que marchar, luchar y ser fuertes, esos niños cuyo deseo de cumpleaños y primer elemento en la carta al “Niño Dios” era o es la paz, esos niños a quienes sus padres no los pudieron ni los podrán llevar de la mano al colegio (“La desgarradora carta de perdón de la hija de un diputado del Valle”, 2016).

En encuentros tan dolorosos como complejos, el perdón se configuró de igual manera, develando que su potencial se maximiza en escenarios donde la oportunidad se cimenta en una colectividad vinculada por el mismo comportamiento dañino, y no en un acto exclusivamente individual; su aparición, nominación y definición no se sujetan al mismo ámbito decisorio y de liberalidad.

El perdón, como acto grupal, se densifica por la confluencia de sentimientos, percepciones, secuelas e intereses que reposan entre víctimas y victimarios. La calidad de cada sujeto se define a partir del vínculo que tiene con el hecho

victimizante, lo que hace de cada vivencia una experiencia personal previa sobre la que se mantiene una prolongada y desgastada expectativa de perdón, de la cual depende la oportunidad de transformar las condiciones de vida de la víctima.

El contexto para la configuración del perdón, en la confluencia de estos grupos de víctimas y victimarios, parte de la imposibilidad de estandarizar u homologar las formas e intensidades de la vivencia del sufrimiento y de la pérdida; se trata de un escenario con la confluencia no solo de víctima-victimario, sino de lo individual-colectivo, de esposa-viuda, de hijo-huérfano. Frente a la diferencia y pluralidad del grupo, el perdón se contrapone como un acto único, con un mismo sentido, contenido y finalidad; no podría ser de otra manera. Diferenciarlo o matizarlo, dependiendo de su destinatario, sería desnaturalizar el hecho precedente para ajustarlo a condiciones que harían de él algo distinto a un perdón genuino, legítimo y eficaz.

De allí que se aprecie que la configuración del perdón, como acto que entrelaza a dos colectivos humanos opuestos, deba estar lo más desprovisto posible de condicionantes que hagan de él un agravante de los hechos y razones que motivan el encuentro entre víctimas y victimarios.

La experiencia de perdón de las familias de los diputados del Valle del Cauca con el grupo de exguerrilleros de las FARC es un precedente importante de la configuración genuina, dolorosa y necesaria del perdón en Colombia. El sacrificio de su densa configuración, como conducta que se exterioriza por parte del grupo de victimarios, no tenía otro destino que cumplir con el deber histórico de contribuir a la posibilidad de sanación de las víctimas, quienes, desde su ejemplo, retroalimentaron la sanación de los victimarios.

Como ocurrió con el perdón concedido por Sigifredo López, inicialmente víctima de secuestro e intento de homicidio de las FARC y, posteriormente, víctima del Estado de Colombia por la orden de captura por su presunta vinculación con el secuestro y homicidio de sus compañeros de la Asamblea del Valle del Cauca; la configuración del perdón, a partir de los actos acaecidos en el conflicto armado que se libró entre las FARC y el Gobierno nacional antes de la firma de los acuerdos

de paz en el 2016, fortalece y posiciona la voz de las víctimas; una secuencia que se intensificó a partir del 2012 y que, paulatinamente, iba a trascender de las estremecedoras vivencias individuales a actos cada vez más colectivos, desde los cuales se han fijado precedentes de una verdadera y necesaria posibilidad de transición social.

La voz de las víctimas icónicas que marcan la memoria de la sociedad colombiana, son las encargadas de contribuir a la configuración de un perdón transformador y ejemplificante. Han realizado actos a través de los cuales se materializa la voluntad de reconstruir lo ocurrido como una contribución a la memoria y garantía de no olvido, para nunca más incurrir en su repetición. Son, al contrario de las configuraciones del perdón ofrecidas por el Estado, voces que perdonan en ausencia de protocolos, formalismos, órdenes o imposiciones; distantes de los condicionamientos e incluso de los pesos e incidencias propias de decisiones de autoridades administrativas o judiciales; perdones que sobrepasan el reproche de sectores de la sociedad y que instauran la capacidad realizadora del cambio en los sentimientos de resentimiento y venganza que pregonan varios sectores políticos.

Bajo el titular “¿En la tierra del perdón?” (2013) seis nombres acaparan representaciones de un perdón inclinado a lo incondicionado, genuino y emblemático sobre comportamientos que pueden ser considerados como conductas verdaderamente reprochables y gravosas, aquellas que Derrida ilustra como imperdonables y que son justamente las que impulsan y ameritan emprender el perdón. Constanza Turbay, Clara Rojas, Ingrid Betancourt, Alan Jara, Helí Mejía y Nelly Ávila dan lugar a seis narrativas de perdón que definen la experiencia en el conflicto y posacuerdo colombiano. Abordaremos primero los relatos de las víctimas y, en la parte final del escrito, se da lugar a la narrativa de exguerrilleros que se han sumado a la configuración del perdón.

Perdón por los crímenes contra la familia de Constanza Turbay Cote

Rodrigo Turbay, del Partido Liberal, y Hernando Turbay, senador de la República en la década de los ochenta, fueron dos de los integrantes de la mesa de conversaciones autorizada por el presidente Belisario Betancur en el departamento de Caquetá para ambientar un acuerdo de paz:

El viejo Hernando usaba la chequera del Congreso y trasladaba la plata a la asociación Jorge Eliécer Gaitán que era suya (...) Vivía en función de la política, iba a las veredas en donde conocía a todo el mundo, echaba un discurso y entregaba el cheque. Lo grande y lo bueno se hizo de la mano del cacique. Así funcionaba el sistema (“La guerra ahogó en sangre la política”, 2013).

El denominado turbayismo, adscrito al Partido Liberal, es una de las tres fuerzas políticas que, junto con el Partido Conservador y una izquierda representada en varios grupos, se disputaban, en aquella década, los cargos de poder en Caquetá. El turbayismo entró en una creciente confrontación con la guerrilla de las FARC ante los actos de respuesta de este grupo insurgente por la muerte de miembros de la UP, movimiento político que se integró a los grupos de izquierda de la región para entrar en la disputa democrática y que, de acuerdo con los relatos registrados en los medios, eran objeto del turbayismo como fuerza política predominante en los cargos de poder.

Si bien Hernando Turbay murió por razones no violentas, su hijo Rodrigo Turbay Cote, que recibió el empoderamiento político de su padre, fue secuestrado el 18 de junio de 1995 y encontrado muerto el 3 de mayo de 1997 en el río Caguán (“La guerra ahogó en sangre la política”, 2013):

La muerte de Rodrigo Turbay desató la furia violenta en el Caquetá. En menos de siete meses fueron asesinados los alcaldes del municipio de Solano, una zona de influencia paramilitar, Demetrio Quintero (19 de junio de 1996); Edilberto Murillo (16 de febrero de 1997) y Edilberto Hidalgo (4 de octubre de 1997). En la campaña para elección de autoridades locales de ese año, las Farc obligaron a renunciar a decenas de candidatos a todos los cargos, mediante amenazas y hostigamientos (“La guerra ahogó en sangre la política”, 2013).

Diego Turbay, hermano del asesinado Rodrigo Turbay, se convirtió en Representante a la Cámara en 1998, pero al igual que su hermano fue asesinado en compañía de su madre:

En Caquetá, las guerrillas asestaron un golpe mortal a la democracia local el 29 de diciembre de 2000. Ese día, Diego Turbay, su madre Inés y siete personas más fueron asesinados por integrantes de las Farc, cuando se dirigían en la vía de Florencia a Puerto Rico con una comitiva de seguidores a la posesión del alcalde de ese municipio, José Lizardo Rojas. El crimen espantó al país porque Turbay se había declarado amigo del proceso de paz, y su madre era ya una señora mayor. Los bajaron de los automóviles en los que iban, los hicieron tirarse al piso y los acribillaron por la espalda (“La tragedia de Constanza Turbay provocada por las Farc”, 2014).

En esta historia de muerte, Constanza Turbay representa una de las más cruentas victimizaciones del conflicto armado interno colombiano. Su madre y sus dos hermanos fueron asesinados por las FARC cuando ejercían roles públicos y políticos en los cuales se esforzaban por buscar posibilidades para negociar la paz: “Yo quiero la paz porque he vivido la guerra” (“¿En la tierra del perdón?”, 2013), manifestó Constanza Turbay en una demostración inquebrantable que se ha sostenido a lo largo del tiempo y que dio lugar al perdón de las FARC en 2013, cuando Iván Márquez se lo solicitó en su encuentro en La Habana:

Márquez se acercó con sentimientos de sinceridad y me pidió perdón. No fue un perdón mecánico, fue un perdón de corazón. Dijo que fue una equivocación lo que pasó con mi familia y que contara con que se esclarecería la verdad (“El perdón de Iván Márquez a Constanza Turbay”, 2013);

y luego Constanza agrega: “Es ‘muy grato’ que a través del diálogo se puedan encontrar ‘caminos de claridad y reconciliación’” (“El perdón de Iván Márquez a Constanza Turbay”, 2013).

En los relatos de Constanza Turbay el perdón es una construcción incondicionada y distante de los ámbitos políticos y jurídicos, más sí intencionada, al posicionarlo como requisito de construcción de paz. Como víctima, la voluntad

invariable de Constanza Turbay se fortaleció por la necesidad de constituir el perdón en una refrendación a la verdad y el reconocimiento público del esclarecimiento de los hechos que le hicieron perder a su familia, tal como se aprecia desde el pronunciamiento que hizo en el 2011, mucho antes de su encuentro con Márquez en Cuba, cuando las FARC develaron los móviles de los asesinatos de sus hermanos y madre:

Las Farc, en un acto único en su historia, han revelado mediante video que Fernando Almario, colega del Congreso de mis dos únicos y jóvenes hermanos, fue el instigador y principal responsable del trágico exterminio de mi familia, delatan la relación que tuvieron con el exrepresentante e informan de las reiteradas manifestaciones que Almario hizo acerca de su imposibilidad política de derrotar a los Turbay y la necesidad de sacarlos de la arena política; igualmente, revelan la información engañosa y sinuosa que Almario Rojas les entregó y que los condujo al secuestro de mi hermano Rodrigo en 1995, manifiestan que además les dio a conocer detalladamente el desplazamiento de mi familia hacia Puerto Rico en donde mi madre, mi hermano Diego y sus acompañantes fueron masacrados. Las Farc también cuestionan el asesinato de 5 líderes de la U.P. e inculpan al “Turbayismo Oficialista”, aduciendo como motivo, que los Turbay habían perdido su representación en el Congreso, calumnias que infortunadamente las Farc creyeron.

Tan contundente revelación está demostrando que el autor intelectual del secuestro de mi hermano Rodrigo fue Luis Fernando Almario (Turbay, 2011).

Asumir el conocimiento de la realidad, sin que ello represente asegurar su comprensión por parte de la víctima, definió la exteriorización de un comportamiento transformador en el ser que padeció la irracionalidad de los desmanes del conflicto. El perdón, se configura en la narrativa de Constanza Turbay como una construcción sustentada en el sentir, y no propiamente en la practicidad de condicionar escenarios en los cuales pudo redefinir intereses, lo que se constata en el transcurrir histórico de sus palabras y en la exteriorización sucesiva de sus actos públicos.

El perdón concedido en 2013 a Iván Márquez en Cuba tiene unas profundas bases instauradas en sentimientos muy distintos a las lógicas del intercambio, que pueden definir el perdón para una figura adscrita a la vida pública de un

territorio tan golpeado por la violencia, toda vez que desde 2011, Constanza Turbay (2011) ya había edificado una narrativa de paz a través de la verdad y el perdón, sustentada en su experiencia, tal como se aprecia en las palabras que públicamente dirigió a las FARC en su pronunciamiento de aquel año, en el que conoció la autoría del congresista Almario en el asesinato de su familia:

FUERZAS ARMADAS REVOLUCIONARIAS DE COLOMBIA, Integrantes del Bloque Sur, Mauricio Gareca, Rubén Polanco: en las circunstancias actuales, cuando, muy infortunadamente, ya no puedo hacer nada para recuperar la vida de los míos, saludo este gesto positivo de las Farc y su contribución al esclarecimiento definitivo de los hechos. Recibo esta única oportunidad brindada para hacer claridad sobre muchos sucesos oscuros y ojalá este sea el inicio de un camino que culmine con la verdad completa, como principio insustituible para la paz.

En honor a la verdad y a las personas de la U.P. que perdieron sus vidas y que ustedes mencionan en el video, es importante que se investigue a fondo y se establezcan las causas y los verdaderos autores. Estableciendo la verdad, que todos anhelamos y merecemos, con pulcritud e imparcialidad, abrimos las vías para erradicar la violencia y el dolor; este es mi mayor anhelo. Indudablemente, la mejor forma de reparar es “la verdad”; yo también deseo conocer todo lo que antecedió a la desaparición de lo más amado de mi vida, “mi familia”, los invito a que la revelen.

(...)

Con el esclarecimiento diáfano de los sucesos oscuros abrimos las puertas a un perdón auténtico y ésta es mi intención. Si partimos de la verdad, sin duda alguna, habremos abierto el mejor camino hacia la reconciliación. Ustedes tienen la llave, este momento es clave. ¡Abrámosle la puerta a Colombia! (Turbay, 2011).

La configuración del perdón de Constanza Turbay entraña una multiplicidad de elementos que lo aproximan a la naturaleza pura, explicada por Derrida, más que a la tipología condicionada. A una acción humana fundada en un profundo y mesurado respeto que impactó la pluralidad, en un devenir definido por la imprevisibilidad e irreversibilidad de cada uno de los actos que, con el paso de los meses de diálogo y negociación, se constituyeron en un insumo ejemplificante para la construcción de paz.

No hay un relato de venganza en la experiencia de Constanza Turbay, tampoco hay estragos por el paso del tiempo, ni un ejercicio de soberbia o un desprendimiento irresponsable del pasado que la trasciende como víctima. Su llamado a la verdad es la convocatoria para el reconocimiento y el esclarecimiento de lo sucedido, y en ello sí opera, una condición que reafirma el perdón como elemento de validez para alcanzar la paz y la reconciliación.

El perdón de Constanza Turbay se configura a partir de la constatación pública de la verdad sin que medie una sentencia condenatoria, a lo que se suma la convicción de que develar los hechos no solo aplaca la interminable perturbación de su sin saber personal, sino que aterriza el malestar, la desorientación y la vulnerabilidad de la sociedad que directa e indirectamente fue testigo de los hechos que la afectaron.

La acción de perdón de Constanza Turbay es una expresión del deber constitucional ciudadano de contribución a la paz, razón que de manera probable hizo que la revista *Semana* (“Los reconciliadores”, 2014) la incluyera en el grupo de Los Reconciliadores, ya que la línea transformadora y reconstructiva que se ejemplifica con sus pronunciamientos, tanto en 2011 (Turbay, 2011) como en las palabras que definieron su encuentro con Iván Márquez (“El perdón de Iván Márquez a Constanza Turbay”, 2013), se reitera en dos cartas que la víctima divulgó. Una de ellas la dirigió a la ciudadanía y fue reproducida por *Semana* el 9 de febrero de 2014, bajo el titular “Víctima habla sobre ‘el perdón sincero de Iván Márquez’” (2014):

Soy una sobreviviente de la violencia que lo ha perdido todo, menos mi deseo de contribuir a la paz de Colombia. En aras de esa paz que tanto necesitamos, no con el ánimo de controvertir, sino de construir, expongo mi punto de vista sobre el encuentro entre víctimas y la Mesa de Negociación con las FARC.

Debo aclarar que, en mi caso, no fui sometida a ningún tipo de condicionamiento, mucho menos para lograr “sumisión”, término que han usado algunos y que personalmente me transporta a la antítesis de mi vida.

El acto histórico que registró Colombia no fue la escena de doce borregos llevados al matadero, sino el de doce tragedias que intentan cambiar su dolor

por la esperanza de paz. El encuentro fue solemne, insuperablemente presidido por monseñor Augusto Castro, Fabrizio Hochschild y Alejo Vargas, quienes se han ganado un lugar reconocido con el trabajo para aliviar el dolor de la guerra.

En mi caso, la devastación empezó con el secuestro y asesinato en cautiverio de mi hermano Rodrigo y el posterior genocidio de mi amada familia, así como el despojo de los bienes de mis abuelos, que me corresponden por sangre y por herencia.

A ello se le suma el maremágnum de difamaciones, montajes, persecuciones y viles asesinatos contra personas inocentes que, por diferentes circunstancias, tuvieron la desgracia de conocer los móviles de la masacre de mi familia. A diciembre 4 del 2007, según debate del entonces senador Gustavo Petro, 57 personas habían perdido la vida.

Mi lucha ha sido constante y transparente y no me he dejado someter, ni derrumbar por las dificultades. Por eso encuentro bastante injusto que se interprete que fui a La Habana a entregar mi dolor a cambio de un saludo o reconocimiento.

El encuentro en La Habana fue muy difícil al inicio, por estar cara a cara con las personas sobre las que recae la autoría material del asesinato de los seres más amados de mi vida, mi admirable madre y mis dos únicos y entrañables hermanos.

Pero la solicitud de perdón sincero de “Iván Márquez” cambió el escenario de víctimas y victimarios al de este nuevo comienzo, que pone en nuestras manos la enorme responsabilidad de edificar la paz. La decisión de perdonar es un acto personal en el que cada quien determina si toma el camino de la magnanimidad o el del abismo de los odios.

Después de un dolor irreparable como el mío, muy lamentablemente para mí no es mucho lo que las FARC me puedan dar a cambio, pero esa solicitud auténtica de perdón de “Iván Márquez” trascendió en mi alma, en la historia de los míos y en la historia de Colombia.

Este es uno de los puntos neurálgicos de la primera vivencia de paz que tuvo Colombia. Sucedió que la guerrilla fue capaz de reconocer sus errores con contrición. ¿Acaso no es uno de los objetivos que se buscan en un proceso de paz?

Fue un paso muy importante, entre los muchos que tenemos que dar, y viene el punto de la verdad. Verdad que no solo les dará descanso a los míos en sus tumbas, sino que liberará al Caquetá del nefasto modelo que se apoderó de esta región y que la tiene sumergida en la corrupción y el subdesarrollo.

Como dijo Alan McBride, comisionado de Derechos Humanos de Irlanda del Norte: “La mejor arma que tenemos para obtener la paz es el perdón”. No creo que Nelson Mandela se sintiera sometido al presidente De Klerk en la foto del histórico abrazo de reconciliación, ni que Gandhi perdiera su dignidad al estrechar la mano del vizconde Mountbatten para crear una nueva India. Se los reconoce como almas grandes por ser capaces de liberarse del atávico peso del odio y la desesperanza.

Lo que las FARC me puedan y deban retornar no es más que una gota de agua en el océano de dolor que he tenido que vivir desde el deceso de los míos. Si este es el precio que nos lleva a parar el derramamiento de sangre y a la consecución de una paz concertada, yo estoy dispuesta a pagarlo por mi amada Colombia.

Cuatro dimensiones serán subrayadas de la primera carta de Constanza Turbay. La primera de ellas, reposiciona la voz y el rol protagónico de las víctimas directas del conflicto armado interno como actoras de perdón, reedificadoras de la memoria y constructoras de paz, toda vez que el inicio de la narrativa de Constanza Turbay parte de un contexto histórico cargado de un profundo peso anímico y sociopolítico.

No se trata de la recreación de una condición victimizante aislada de los complejos entramados del conflicto, por el contrario, define la posibilidad de intensificación y reiteración de los actos de violencia y violación de los derechos sobre una misma persona, en un mismo escenario y desde un mismo victimario. Nombrar la secuencia de hechos que la hicieron víctima, como punto de partida de su narrativa, es legitimar la voz de una vivencia que trascendió la tragedia personal y familiar para afectar la vida de la sociedad del departamento de Caquetá, razón por la cual, el relato al que da inicio Constanza Turbay no es el levantamiento de una voz para reconstruir solo la memoria de sus seres queridos asesinados, sino para establecer el reconocimiento y reposicionamiento de un departamento que fue sometido a las distorsiones del enfrentamiento y que, durante años, padeció la sinrazón desde la invisibilización y el silencio por parte de sus victimarios.

La voz que emerge en la primera carta de Constanza Turbay es la voz de una víctima directa que representa la victimización de una sociedad que fue trasgredida por su adscripción política o ideológica, que fue irrespetada y agredida como pluralidad, que fue sometida como fuerza política decisoria, lo que define partir de la claridad de los acontecimientos y la apropiación de la verdad sobre los mismos.

La segunda dimensión radica en el móvil que lleva al perdón de lo ocurrido. La lamentable y vergonzosa necesidad de aclarar la participación de un acto de perdón es propio de un país que construye la paz en medio del conflicto, y de profundos sentimientos de retaliación y venganza de algunos sectores en los que las víctimas son señaladas como promotoras de impunidad. La exposición de los motivos que llevaron al encuentro de víctimas y victimarios en La Habana condujo a la desmitificación de las lógicas del intercambio, del rol servil al Gobierno negociador e, incluso, de los ánimos de figuración y reconocimiento.

Dichas aclaraciones en la carta de Constanza Turbay reflejan la incompreensión del conflicto armado interno más que la polaridad de la sociedad y el Estado colombiano frente a las formas de resolverlo. Ejemplifican también, la pervivencia de la normalización del enfrentamiento como posibilidad de finalización a pesar de su histórico fracaso, el desconocimiento de las víctimas y de su empoderamiento para la construcción dialógica y negociada de la paz, sus pérdidas y sufrimientos, pero al mismo tiempo su decidida e incondicionada disposición a la transformación de las diferencias.

El perdón emerge paradójicamente de un escenario donde la voluntad libre de la víctima se tiene que justificar y legitimar ante quien no lo ha sido y, en ocasiones, ante quienes han sido victimarios. El perdón, como acción humana, se debilita en el irrespeto que proviene por parte de la pluralidad como una receptora de sus efectos, del prejuicio frente a su poder de transformación, y con ello altera su naturaleza irreversible e impredecible al someterlo a un conjunto de juicios-prejuicios que hacen de él un acto cuyo potencial se restringe a esferas que no siempre impactan el conjunto social, y que más allá de la convicción ejemplar de cambiar a través de desprenderse de los pesos históricos que redefinieron el

proyecto de vida permiten que subsista el escepticismo y la incredulidad que alimenta la diferencia y mantiene vivo el conflicto.

La tercera dimensión en la narrativa de Constanza Turbay es la más valiosa. Configura un perdón por encima de todo aquello que busca desvirtuarlo. La valía y madurez política, humana y ciudadana de una persona que se ha tenido que hacer en medio del dolor y el peso de ser víctima y, sobrevivir como tal en un país que construye la paz en medio del enfrentamiento, pone de presente la irrupción única del atributo del perdón como un acontecimiento capaz de interrumpir el curso de la historia y redefinir el presente a través de un reinicio sanador y pacificador.

En el relato de Constanza Turbay reposa la histórica espera del reconocimiento de lo sucedido, la capacidad de sobreponerse a la suficiencia de su comprensión y la decidida voluntad de emprender el cambio a través de la fuerza irreversible que desde el acto de ofrecimiento y aceptación la unen a su victimario, en una interacción trasladada a otra escenificación desprovista de las prácticas y pesos del conflicto.

La naturaleza incondicionada de su acto se sobrepone a los señalamientos de sus contradictores. No aparecen en sus palabras muestras de desgaste del tiempo, tampoco olvido de lo acaecido. No hay expresiones de venganza, irresponsabilidad o soberbia, por lo que el perdón frente a una acción inicialmente imperdonable, como el asesinato de una familia, se contrapone como una acción con firmeza invariable que se empodera con el paso de los años en los que se conoce la verdad.

Esta última constituye la cuarta dimensión de la narrativa de Constanza Turbay. Sujetar el perdón al conocimiento de la verdad es someterlo a una presunta lógica del intercambio, que de no ocurrir haría del perdón una ficción. Condicionar el perdón a la construcción y reconocimiento de la verdad sobre lo sucedido es un ejercicio muy distinto al condicionamiento mediado por un tercero, que pondera el entramado de intereses para poder sobreponerse a un conflicto. El condicionamiento del perdón a la verdad es la articulación de la

acción posterior con poder transformador sobre la acción anterior que ocasionó el daño, lo que establece, entre ellas, una relación necesaria de existencia y validez, siempre que no podría predicarse el perdón sobre aquello que no se nombra y se asume como inexistente, toda vez que se haría cómplice del olvido de la manera más irresponsable.

La verdad reposiciona el hecho que da lugar al perdón como acción humana posible, lo hace suceso en el tiempo y en el espacio, y con ello localiza a la víctima en un momento social decisivo del que depende la irreversibilidad de su voluntad. Es desde el hecho o acción humana precedente, como acontecimiento verdadero, que podrá efectuarse un perdón genuino, legítimo y como se aprecia en Constanza Turbay, potencialmente puro, en el cual más que comprensión hay certeza que se abandona como peso personal, como decisión de transformación y de recomienzo.

La segunda carta es reseñada por *Las2orillas* en una publicación del 1 de marzo de 2017, titulada “El perdón de Constanza Turbay a las FARC”, texto que escribió el 29 de diciembre de 2015. De ese escrito es preciso exaltar los fragmentos del relato que confirman la línea transformadora de la víctima, en la cual, con educación se habían sembrado fuertes convicciones de perdón:

Es inolvidable que después del asesinato en cautiverio de mi hermano Rodrigo, mi madre nos exhortó, a Diego y a mí, a no guardar ni odios ni rencores en nuestro corazón; como el mejor homenaje que le podíamos hacer a la memoria de Rodrigo, acto seguido nos invitó a perdonarlos. Ella nos enseñó a no alimentar amarguras que nos harían la vida imposible (“El perdón de Constanza Turbay a las FARC”, 2015).

Constanza Turbay también ejemplifica su herencia de formación en el perdón desde algunos fragmentos expresados por su hermano Rodrigo, quien con un fundamento primordialmente religioso compartía la necesidad de perdonar:

“el odio es ese veneno que solamente hace daño a quien se lo toma, pero no a quien lo causó”. En la única señal de sobrevivencia que recibimos de Rodrigo, en esa carta que es toda una lección de amor, a pesar de las difíciles circunstancias del secuestro, acuñó frases como: “no me siento rehén de las Farc, sino cautivo de Cristo y prisionero de la selva más hermosa del mundo”, “a Dios gracias, mi

alma se encuentra libre de todo resquemor y procedo con idéntica liberalidad de amor hacia mis detractores” (“El perdón de Constanza Turbay a las FARC”, 2015).

Perdón por el secuestro de Ingrid Betancourt

El 2 de julio de 2008, la excandidata presidencial y excongresista colombiana, Ingrid Betancourt, fue liberada del secuestro por el Ejército Nacional a través de la Operación Jaque. Tras seis años de cautiverio en poder de las FARC, la liberación de Betancourt definía varios elementos característicos del conflicto armado interno colombiano en la primera década del nuevo milenio, que se constituyen en componentes de la escena en la que se cosecha su exteriorización de perdón: se constataba la línea de acción del Gobierno nacional, que enmarcada en la denominada “Seguridad Democrática” del entonces presidente Álvaro Uribe Vélez, contemplaba el rescate militar de los secuestrados y develaba la equiparación del riesgo al mismo nivel de la protección de la vida; descartaba la posibilidad de la salida negociada al conflicto armado y ahondaba las profundas brechas históricas que dividían a la mayoría de la población de los guerrilleros victimarios.

El auge mediático nacional e internacional que recibió la liberación de la emblemática excongresista se transformó, rápidamente, cuando en su calidad de víctima buscó reparación del Estado. Luego de su retractación y de pasar años por fuera de Colombia, la experiencia personal de Ingrid Betancourt incide de forma profunda y significativa en el proceso del posacuerdo que cursa Colombia, haciendo del perdón una de sus principales contribuciones a la construcción de la paz.

Del amplio acervo que reúne la prensa escrita nacional, la revista *Semana* registra dos narrativas contundentes y simbólicas que dan cuenta de la capacidad y voluntad de Ingrid Betancourt como víctima y constructora de un nuevo provenir, en un país que aún se define en el conflicto. Bajo el titular “¿En la tierra del perdón?” (2013) se reseña un acto que para muchos sería impensable. Tras la muerte de alias Mono Jojoy en 2010, Betancourt expreso: “Sentí un escalofrío.

Fue él quien impidió que me liberaran, el que inventó este tipo de secuestros, pero lo perdoné”.

En la misma línea de Constanza Turbay el desprendimiento de Ingrid Betancourt versa sobre comportamientos que pueden ser estimados como imperdonables. Configura un perdón liberador sobre su captor sin haber intermediado una petición del mismo, procediendo con una acción humana en la que se desprende parte del peso que representó la deshumanización, a la que categóricamente define como la razón de la permanencia del conflicto armado interno nacional.

En el relato de Betancourt la deshumanización representa la condición necesaria para la pervivencia del enfrentamiento. A la pérdida de la libertad suma la presión de las FARC por despojarla de su identidad como dos de los más mordaces actos de deshumanización, situación que, a pesar de caracterizar una profunda y frívola relación entre víctima y victimario, a lo largo de su secuestro no logró instaurar en Betancourt la indiferencia, la retaliación o la venganza por los actos cometidos.

La narrativa de Ingrid Betancourt, registrada en *Semana* con el titular “El discurso de Ingrid que conmovió a todo un auditorio” (2016), devela un efecto contrario a los posibles similiberones que podrían definir su capacidad de perdón y que se originan con el paso del tiempo: no hay comprensión sobre el perdón otorgado a pesar de no ser solicitado, pero el mismo emerge debido a la paulatina comprensión de lo acaecido en el cuerpo de la víctima, lo que refuerza la relación condicionante entre construcción de verdad como garantía de perdón, sin que la misma esté sujeta a un estrado judicial.

Al igual que Constanza Turbay, Ingrid Betancourt concentra y transmite el poder transformador del perdón sobre las raíces de un conflicto en el que la visión histórica de la cultura nacional ha marcado con fuerza los roles de quienes se han enfrentado, sin ahondar en las razones que llevaron a su confrontación: “Comprendí que, en la selva, víctimas de la deshumanización éramos todos, los secuestrados y los secuestradores” (“El discurso de Ingrid que conmovió a

todo un auditorio”, 2016). Se trata de una acción humana personal motivada por las resonancias revitalizadoras del poder de asumir un nuevo inicio, una acción que, en el relato de Betancourt no se da en la pluralidad como condición de reconocimiento sino como el cumplimiento del más alto deber de develar la verdad, que debe reposar en la memoria colectiva de una Nación que ha decidido asumir como hábito el potencial de la violencia.

En el mismo sentido de Constanza Turbay, el perdón en Betancourt se configura más que como una acción humana imprevisible e irreversible como el ejercicio de un deber que trasciende la afección personal, y se yuxtapone como necesidad para el futuro de la colectividad:

No hay nada más fuerte que el perdón para detener la deshumanización. Es por eso que el perdón es algo que se da sin necesidad de que sea solicitado. Es, si se quiere, una estrategia individual de sobrevivencia, para deshacerse de las cadenas del odio y descargarse del peso de la venganza. Pasa primero por mirarse a uno mismo con caridad, para perdonarse por no haber sabido protegerse, por no haber sido el héroe que uno esperaba ser (“El discurso de Ingrid que conmovió a todo un auditorio”, 2016).

El perdón de Betancourt se configura como acción humana personal para la pluralidad, por encima de lo individual, y más que fundada en el respeto. La experiencia de Ingrid Betancourt reposiciona el respeto por los orígenes, desarrollos y más tergiversados desenlaces del enfrentamiento que modificaron negativamente el comportamiento colectivo: “Es claro que parte del problema es nuestra idiosincrasia. A través de ella mantenemos espontáneamente los esquemas deshumanizantes heredados de un siglo de violencia” (“El discurso de Ingrid que conmovió a todo un auditorio”, 2016).

De su relato se desprende la trascendencia de un perdón que transforma a través de la vivencia del otro, una acción humana que restaura la subjetividad de la víctima a partir de un acontecimiento que no es ajeno al esquema social que lo presencia; y edifica subjetividades ante la ocurrencia de actos que ella

misma, insiste, definen la cultura de una Nación históricamente sometida a la irracionalidad de la violencia.

En la narrativa del perdón de Ingrid Betancourt se configura un alcance que potencia sus fortalezas como acción. Si conceder el perdón es una acción valiosa en la pluralidad, más aún es la acción que se configura con su solicitud:

Pero solicitar ser perdonado, es algo espiritualmente superior. Algo mucho más valioso que perdonar porque tiene efectos rehumanizantes tanto sobre el agresor como sobre el agredido. Se abre entonces un espacio para sanar y reaprender a confiar en el otro. Esa etapa es la que llamamos reconciliación (“El discurso de Ingrid que conmovió a todo un auditorio”, 2016).

La configuración del perdón, que se plasma en la narrativa de Ingrid Betancourt, privilegia su configuración como acto bilateral intencionado y con finalidad. Recuerda que su capacidad transformadora, cifrada en la imprevisibilidad e irreversibilidad de sus efectos, no queda librada al azar, siempre que al perdón se vincula el delicado contenido de la memoria sobre el conocimiento de la verdad, por lo que como paso a la reconciliación no implica su desconocimiento: *“Reconciliación no se conjuga con olvido, no es borrón y cuenta nueva. Es todo lo contrario. Es obligación de hacer memoria, de aprender de nuestro pasado colectivo y de nuestra experiencia individual para convertirlos en sabiduría”* (“El discurso de Ingrid que conmovió a todo un auditorio”, 2016).

Perdón por el secuestro de Clara Rojas

La exfórmula presidencial de Ingrid Betancourt, Clara Rojas, constituye también un precedente de perdón en Colombia. Secuestrada junto con su compañera de campaña en el 2002, Clara Rojas fue liberada el 10 de enero de 2008 por la guerrilla de las FARC. Como se reseña en el titular “¿En la tierra del perdón?” (2013) le manifestó al grupo: “Yo perdoné a las guerrillas de las Farc y no les tengo bronca ni resentimiento”.

Siguiendo la línea de las demás víctimas, su voluntad de perdón ha sido exteriorizada, inicialmente, por fuera de escenarios condicionantes de tipo judicial o administrativo, asumiendo incluso matices que ablandan el peso de sus

palabras frente a sus captores y que reflejan una rápida disposición al cambio ante la liberación.

No obstante, la narrativa de Rojas configura un perdón que está visiblemente permeado por una convicción de equivocación, relacionada con la decisión de acompañar a Ingrid Betancourt a la entonces zona de despeje, y con un sentimiento que refleja arrepentimiento. De allí que sus palabras tengan un peso incondicionado tan claro, como pocos relatos: “No tengo nadie a quien cobrarle cuentas por lo que pasó. Eso es parte del perdón. Hay muchas víctimas. Yo sé que hay gente que necesita expresar sus cosas, sus necesidades. No tengo factura. No espero de mis secuestradores” (“Clara Rojas, y una clase magistral sobre el perdón: ‘No espero nada de mis secuestradores’”, 2016).

La carga simbólica, emocional y personal del cautiverio de Clara Rojas, caracterizada por su proceso de gestación y alumbramiento durante el secuestro, dotan de un singular matiz la convicción de perdón por lo acaecido, que a diferencia de los relatos anteriores privilegian la esfera personal: “El primer paso es el más difícil. En mi caso, tuve que empezar perdonando. Tuve que poner mi granito de arena. Ahí se van dando otros granitos de arena. Es como una bola de nieve” (“Clara Rojas, y una clase magistral sobre el perdón: ‘No espero nada de mis secuestradores’”, 2016).

Perdón por el secuestro de Alan Jara

“El rencor no es bueno, la soberbia es mala consejera y por eso debemos perdonar” (“¿En la tierra del perdón?”, 2013) es una de las múltiples y valiosas expresiones del exgobernador del departamento del Meta, Alan Jara, después de siete años y medio de secuestro. El 15 de julio de 2001: “fue bajado de un vehículo de Naciones Unidas por hombres de las Farc, cuando se dirigía a la inauguración del Puente de la Reconciliación, entre El Dorado y Lejanías” (“Durante un acto de paz Alan Jara fue secuestrado”, 2009).

A diferencia de los destacados roles que desde su liberación o aparición pública vienen realizando las demás víctimas reseñadas en el posacuerdo colombiano, el de Alan Jara se ha constituido en pieza fundamental al ocupar la Dirección de la Unidad de Víctimas. En su relato surgen varios puntos en

común con lo expresado por otras víctimas, lo que, no solo fortalece la línea de iniciativa y voluntad de paz, por parte de quienes padecieron las privaciones y pérdidas, sino que define, con mayor contundencia, la configuración del perdón en la experiencia colombiana.

Jara, en la misma tendencia de Ingrid Betancourt, deja ver que emprender el perdón no debe implicar olvido y sí asumir la oportunidad de recomenzar con un punto de partida totalmente nuevo:

No podemos devolver el tiempo. Ojalá trajéramos de vuelta a padres, madres, hermanos, tíos de tantos colombianos muertos durante el conflicto armado. Ojalá pudiéramos hacer que tantos colombianos olvidaran su destierro, la desaparición de algún familiar, la violencia sexual, las amenazas... (Jara, 2016).

Reaparece así el perdón como una acción humana integradora de dos actos vinculados en el tiempo, a pesar de haber sido configurados en distinto momento. Un acto anterior o precedente que define la agresión e irrespeto a la condición humana y un acto posterior que lo reconoce a través de una decisión que, cuando se exterioriza, da lugar a una conducta que lo resignifica.

En la narrativa de Alan Jara no olvidar se constituye en el supuesto necesario para emprender la decisión de perdonar, la cual, de la misma manera que lo relataron Clara Rojas, Ingrid Betancourt y Constanza Turbay, surge como una decisión personal:

tomé la decisión de perdonar y seguir adelante porque si no lo hubiera hecho, permanecería con ese rencor dentro, como si aún siguiera secuestrado.

No obstante, entiendo que el perdón, que es el primer paso hacia la reconciliación, es una decisión personal que puede ser más llevadera cuando existen garantías para que aquello que padecieron más de ocho millones de colombianos nunca se vuelva a repetir (Jara, 2016).

El poder transformador del perdón se configura en la narrativa de Alan Jara a través de su capacidad liberadora, una que se transmite como atributo en el núcleo social que es testigo de la transición entre llevar el peso de la afectación generada por el otro a su descarga sin invisibilizarla en el tiempo y la memoria,

lo que hace del perdón una facultad que incide en los seres humanos y puede ser actualizada por cada uno de ellos, ya que adquiere legitimidad y validez en la medida en que da visibilidad al vínculo del tejido social y se rehace desde el deseo de asegurar un nuevo inicio de cara al futuro.

El Nogal

En la noche del 7 de febrero de 2003 un carro bomba, cargado con 200 kilos de anfo, hizo explosión en el Club El Nogal en la ciudad de Bogotá. El atentado, autoría de las FARC, dejó un total de 36 personas muertas y casi 160 heridas. Emblemático dentro de la secuencia de actos de violencia que dan cuerpo al conflicto armado interno colombiano, la explosión en el Club El Nogal es, dentro de las columnas de la revista *Semana*, el más abordado a partir de la figura del perdón, toda vez que abre un capítulo donde se asume, nuevamente, como una figura condicionada y sujeta a determinaciones que la instrumentalizan y manipulan. Por ello, que sea difícil poder establecer sus efectos transformadores, pero se reflexione sobre los desafíos que tiene el posconflicto en Colombia.

Se trata de un perdón vinculado a un lugar que representa no solo el espacio de reunión de la elite capitalina, sino un escenario reconocido por ser frecuentado por la institucionalidad, para debatir, comentar y decidir temas de Gobierno y Estado. De ello que el atentado del Club El Nogal reúna una serie de sectores cuyos intereses y roles públicos degeneraron en la aparición de un perdón que fuera de condicionado, tardío, protocolario y muy debatido, excepcional, parcial o fragmentado, cuestionado y, en ocasiones, intencionalmente desconocido; un perdón en el que no fue inmediata la visibilización de las víctimas, y en el cual no hay claridad sobre la individualización del autor intelectual del atentado, ni sobre los móviles que lo desencadenaron. Se trata de un perdón difuso, sustentado en la falta de reconocimiento y verdad, al que se suman posturas disímiles por parte de las autoridades.

El perdón que se ha configurado a partir del atentado al Club El Nogal exige la integración e interpretación de una serie de relatos a partir de los cuales puede ser posible comprender su alcance por encima de una naturaleza definidamente declarada como condicionada:

El Consejo de Estado declaró la responsabilidad administrativa y patrimonial de La Nación-Ministerio de Defensa-Policía Nacional, Ministerio del Interior y de Justicia, Fiscalía General de la Nación y el extinto Departamento Administrativo de Seguridad (DAS) por la muerte y lesiones ocasionadas por la explosión de un carro bomba en las instalaciones del Club El Nogal en Bogotá.

Esta sentencia de la Subsección B de la Sección Tercera revocó las sentencias de reparación directa, mediante las cuales el Tribunal Administrativo de Cundinamarca negó las pretensiones de reparación.

La Sala concluyó que la población civil ajena al conflicto y protegida por el derecho internacional no debía ser expuesta por las entidades demandadas, dado que quedó establecida la utilización de las instalaciones del club privado con fines institucionales, pues se adelantaron reuniones de altos funcionarios del Estado, auspiciados por el Ministerio del Interior, y se comprobó la pernoctación de la ministra de Defensa de la época en el lugar donde se produjo el ataque.

Se enfatizó que el estado de conmoción decretado y la difícil situación de orden público que por esos días se vivía en el país obligaban a las autoridades a extremar medidas para garantizar la seguridad y protección debida a la población civil (Consejo de Estado, 2018).

La sentencia del 16 de agosto de 2018, es el punto de partida para el análisis de la configuración del perdón por los delitos cometidos en el Club El Nogal, no porque imponga a las FARC la presentación de perdón como parte de la sanción o como medida de reparación para las víctimas, cosa que no hace, sino porque el fallo del Consejo de Estado reconoce en el perdón solicitado por las FARC su responsabilidad sobre el atentado:

Recientemente, el 10 de febrero del presente, en acto público de verdad, perdón, reconciliación y reparación con las víctimas del atentado al Club El

Nogal; los exintegrantes de la guerrilla y ahora miembros de la Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común -FARC-, reconocieron su responsabilidad en la comisión del atentado al club social, se dirigieron:

(...) A ustedes, familiares de las víctimas del Club El Nogal, queremos expresarles que estamos convencidos que lo ocurrido ese 7 de febrero de 2003 es algo que nunca debió ocurrir, algo injustificable, más allá de que estuviere motivado en información que señalaba al club como un centro de reuniones para planificación de operaciones contrainsurgentes, encabezadas por funcionarios gubernamentales y líderes paramilitares.

(...)

Por eso, en este momento, con el corazón en la mano y la mente abierta al futuro, los antiguos mandos y excombatientes de las FARC-EP, aceptamos las responsabilidades que nos correspondan por ese injustificable hecho, convencidos que esta acción reparadora allanará el camino que permitirá la reconciliación entre hermanos (Consejo de Estado, 2018).

El perdón que hace parte de la sentencia del Consejo de Estado es un punto de llegada de los complejos entramados que buscaron configurarlo en los años anteriores a la producción de la decisión judicial, y punto de inicio a un nuevo capítulo en el cual, lejos de configurarse se define como innecesario. El perdón que emerge del Club El Nogal, antes y después de la sentencia del Consejo de Estado, es una expresión de un condicionamiento muy irregular que lo desarma como oportunidad de cambio social.

El 20 de septiembre de 2016, bajo el titular “Quiero que las FARC cuenten por qué pusieron la bomba y que Uribe explique por qué Mancuso dormía en El Nogal” (2016) Bertha Lucía Frías, víctima del atentado, expresó que:

hay diferentes perdones que ella comenzó a elaborar, como el perdón al expresidente Álvaro Uribe por llevar a negociar a los “paras” al Club El Nogal. Afirmó que el perdón implica que todos los actores de El Nogal pidan perdón (“Quiero que las FARC cuenten por qué pusieron la bomba y que Uribe explique por qué Mancuso dormía en El Nogal”, 2016).

El relato de Bertha Lucía define una incuestionable voluntad de esclarecimiento de los hechos que condicionan el acto de perdonar. Contrario a poder estimar dicha conducta como una tergiversación del perdón, la experiencia que se

configura a través de esta víctima nos regresa a la línea que se define desde las experiencias de otras víctimas emblemáticas, como el caso de Constanza Turbay, cuyo reiterado perdón ha sido resultado de la tranquilidad obtenida con el establecimiento de la verdad.

La denuncia pública que se antepone al perdón de Bertha Lucía Frías configura un alcance muy visible entre las víctimas del conflicto armado interno colombiano: no se puede perdonar lo que se trata de desconocer a través de la invisibilización que perpetúa el silencio. Sus pedidos públicos, al igual que los realizados por otras víctimas, son los insumos necesarios para poder construir la decisión de conceder el perdón, el cual, en las desgarradoras ironías de un conflicto, y para el caso de Bertha Lucía Frías y de todas las víctimas del Club El Nogal, se hace necesario por la ocurrencia de un acto cometido en un lugar en el cual se negociaba el perdón para uno de los más visibles criminales. Así lo reseña la sentencia del Consejo de Estado, citando la publicación de la revista *Semana*:

Paralelamente a las primeras reuniones, Mancuso se dedicó a mover los hilos de la alta política. En un exclusivo club, al norte de Bogotá, el jefe militar de las autodefensas se reunió con congresistas amigos. A plena luz del día, como si se tratara de un almuerzo cualquiera de trabajo y no una cita con uno de los hombres más buscados por la justicia, Mancuso comenzó por explicarles por qué Castaño —y él mismo— habían decidido no entregarse a la justicia estadounidense. Luego, les pidió a los legisladores su apoyo para encontrar una fórmula jurídica de perdón para sus delitos que no exigiera reconocerles un estatus político. “Si esa ley finalmente sale, estaría prácticamente listo el 70 por ciento del proceso de paz”, aseguró a *Semana* el asesor de uno de los jefes paramilitares (Consejo de Estado, 2018, citando “Negociación secreta”, 2003).

El atentado sobre el Club El Nogal es una expresión a menor escala de los intereses e ideologías históricamente enfrentados en Colombia. Por esta razón el perdón, por lo acaecido en el Club, versa sobre un acto que reincide en desdibujar el reconocimiento a todas las garantías esenciales del ser humano, al pretender justificarlo en su contexto histórico como una contribución al esclarecimiento de la verdad: “se estaban realizando reuniones entre funcionarios del Estado y jefes de grupos paramilitares, planificando operaciones de contrainsurgencia.

Esa es la razón que va a determinar la decisión, por parte de una estructura de las Farc, de realizar ese atentado” (“Uribe y Farc, polémica por el Nogal”, 2018), sostiene Carlos Antonio Lozada, antiguo miembro del secretariado de las FARC que reiteró su postura afirmando: “Se estaban dando reuniones relacionadas de alguna manera con la toma de decisiones de operaciones militares contra las Farc y algunas seguramente no muy santas” (“El atentado a El Nogal fue la mayor equivocación de las Farc’: Lozada”, 2018).

Como lo explica Derrida, la escenificación política y jurídica del contexto dañino del que emerge el perdón, como una exigencia por lo realizado con la bomba del Club El Nogal, desnaturaliza la escena a un acontecimiento corriente dentro del desbordado conflicto en el que se enfrascó Colombia.

En ese contexto, las narrativas de Bertha Lucía Frías ejemplifican la desorientación y confluencia de sentimientos ante la ausencia de verdad, el daño que genera la perpetuación de posturas que condujeron a la confrontación, y la parcialización de quienes deben asumir el rol de victimarios, lo que desencadena visiones fragmentadas y controladas del conflicto, como si fuera posible asegurar que este existe solo por la presencia de una de las partes.

“Por qué unos perdonamos y otros no. Yo pase por ahí. Quedé postrada, perdí el trabajo y mi marido renunció al suyo. No tenía posibilidad de nada, la única salida a mi situación era la muerte” (“Estoy dispuesta a pasar la página, pero con condiciones’: víctima de El Nogal”, s. f.). La diferencia y malestar que embarga a las víctimas es visible dentro y fuera de los estrados judiciales: “En el club no nos han tenido en cuenta durante las conmemoraciones; somos las víctimas y el evento, un homenaje a nosotros” (“El perdón a las Farc que divide al Club El Nogal”, 2018). La discrepancia frente a lo ocurrido da lugar a la revictimización y la densificación de la lucha de quienes padecieron el atentado, y a la aparición de más fracturas y menos encuentros: “No somos voceros de las víctimas ni las representamos. Cada quien perdona a su modo, con libertad de elegir qué papel quiere asumir” (“El perdón a las Farc que divide al Club El Nogal”, 2018), aseguró la presidenta de la Fundación del Club El Nogal.

Y es que de la misma forma que Bertha Lucía Frías condiciona al

conocimiento de la verdad la decisión del perdón, las demás víctimas de la explosión en El Nogal asumen la verdad como el único punto en común dentro del dividido grupo de afectados por lo ocurrido en febrero de 2003:

Pese a las diferencias internas que gravitan en El Nogal, la mayor discusión se centra alrededor de la verdad. Ese es el punto de encuentro de las partes que, a su modo, coinciden en la necesidad de que se sepa qué pasó, por qué y cómo se planeó todo (“El perdón a las Farc que divide al Club El Nogal”, 2018).

Por encima de las diferencias la voluntad de perdón se ha mantenido en un sector de las víctimas del Club El Nogal, tal como se definió con el pacto firmado el 28 de marzo de 2017 entre las víctimas del atentado y el Secretariado de las Farc: “la guerrilla se compromete a comparecer ante la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP) para contar los detalles y las motivaciones del ataque. Además, organizarán un acto de perdón público” (“Farc sellan pacto de verdad con víctimas de la bomba en Club El Nogal”, 2017).

Cuando radiqué la carta para que se llevara a cabo ese acto me comenzaron a matonear. Hubo personas que me decían que cómo se me ocurría. Con el bullying le quitan a uno el saludo o incluso lo dejan de invitar a eventos. Así, es muy difícil olvidar. Uno dice o te quedas callado o defiendes tus principios, yo me fui por el segundo (“‘Estoy dispuesta a pasar la página, pero con condiciones’: víctima de El Nogal”, s. f.).

La voluntad de perdón ha sido firme, y con ello, su respaldo al potencial de cambio que puede provocar en el curso de la historia de la Nación. El perdón de muchas de las víctimas del Club El Nogal ha dado lugar a su irreversibilidad e imprevisibilidad, por encima de una reiterada revictimización por parte de otras víctimas directas e indirectas:

Con todo el hermetismo y sigilo del caso, un grupo de víctimas del club se ha venido reuniendo con varios excombatientes, encabezados por Carlos Antonio Lozada. Varias razones tienen para mantener los detalles en silencio:

1) Apenas representan una muestra del universo afectado. 2) Le temen a las represalias. 3) Se sienten intimidados por la dura línea que han mostrado algunos de los socios pese a que el presidente de la Comisión de la Verdad, Francisco de Roux, facilitó los encuentros (“El perdón a las Farc que divide al Club El Nogal”, 2018).

Las víctimas han posibilitado la descarga del flagelo que martiriza y han dado lugar a una convicción de justicia, respaldada en la verdad como aval de paz duradera: “Ver cómo se escurrían en sus sillas, mientras cada uno de nosotros contaba el infierno que vivió, es una imagen que no se nos borrará fácilmente” (“El perdón a las Farc que divide al Club El Nogal”, 2018), cuenta una de las asistentes. “Yo nunca me había quebrado hablando del tema como me ocurrió cuando narré lo que me pasó. Me hizo descargar todo lo que sentía” (“El perdón a las Farc que divide al Club El Nogal”, 2018). Estos son algunos de los testimonios de ciudadanos que padecieron la bomba de El Nogal y que emergieron luego de un taller realizado en el Valle del Cauca con un grupo de guerrilleros: “Cuando Victoria Sandino soltó el micrófono, se acercó a Bertha Lucía Frías y sin mediar palabra se fundió con ella en un abrazo. Era el primer apretón después de dos encuentros y largas charlas” (“El perdón a las Farc que divide al Club El Nogal”, 2018).

A la voz de Bertha Lucía se contraponen un conjunto de voces oficiales. En una de sus primeras declaraciones públicas, como vicepresidenta de Colombia, Marta Lucía Ramírez sostuvo, luego de explicar las que estima como deficientes actuaciones en la defensa jurídica del Estado ante el Consejo de Estado, lo siguiente:

Soy respetuosa de los fallos judiciales, pero realmente es increíble que a estas alturas quienes estábamos protegiendo a los colombianos terminemos en el perdón; siento que no hay nada por lo que debemos pedirlo, he puesto exceso de cuidado en mi responsabilidad pública (“No hay nada por lo que debemos pedir perdón’: Vicepresidenta sobre fallo del Nogal”, 2018);

El perdón ofrecido por las FARC a las víctimas de Colombia

Diametralmente opuesta a la postura del Estado, las víctimas del histórico conflicto armado interno que desangra a Colombia constituyen sólidos soportes de contribución a una paz positiva como la que se procura construir en el postconflicto. Desde relatos de figuras emblemáticas que padecieron el horror de la guerra, las víctimas en Colombia han edificado un sendero de transformación a partir del esclarecimiento de la verdad y de la búsqueda del perdón como aval a un futuro diferente que no dé cabida al conflicto, logrando, no solo mantenerse, sino expandirse con su mensaje en sectores de la sociedad colombiana.

En su interminable y sostenida lucha como sujetos políticos de un país, donde el deber ciudadano es una tarea en construcción, las víctimas han movilizado diversos aspectos que se mantenían anclados en las tradiciones de la sangrienta disputa gobernada por la sinrazón. Son ellas, quienes han dado la mano a la paz negociada por encima del sufrimiento de sus padecimientos y pérdidas; han extendido la mano al encuentro con lo sucedido y su reconocimiento como aporte a la memoria y garantía de no repetición; han dado la mano a los victimarios del conflicto, y en la densa desconfianza que impone el rol del enemigo, han puesto sus experiencias como invitaciones a la lectura del otro abriendo un capítulo que no divide ni diferencia, y que por el contrario puede tener una continuidad diferente para todos.

Las narrativas de las víctimas de Colombia configuran un perdón que se convierte en herramienta constructora de paz. Han sido las primeras en emprender la introspección de los hechos que les impuso la historia, y con su voluntad decidida de cambio, han permitido constituir escenarios en los que se congregaron con sus opuestos, desplegando una pedagogía que aún se mira con desconfianza y escepticismo por muchos colombianos, pero sobre la cual las víctimas, mantienen una postura inquebrantable por alcanzar la reconciliación, tal como se expresó, en una postura diametralmente opuesta a la de una Colombia anclada en el dañino dolor del pasado:

¿Dónde quedan los delitos cometidos por estos nefastos personajes durante más de medio siglo? ¿Es que ya no se acuerdan de los miles de atentados y asesinatos de miembros de la Fuerza Pública, de las masacres de campesinos, de niños, de mujeres y ancianos? ¿Olvidaron los asaltos en las carreteras, los secuestros, las voladuras de puentes, escuelas, iglesias? ¿Ya no tienen en cuenta la producción de droga o del reclutamiento de menores para ponerlos como carne de cañón? No nos quepa ninguna duda, las FARC son los victimarios de Colombia, no las víctimas que hoy aparentan ser. Qué interesante estrategia de mercado la que están tratando de aplicar.

(...)

Es difícil el perdón jurídico y humano total cuando se han cometido tantos crímenes y violaciones a la ley. Es cierto que debe haber un arreglo legal para quienes han estado al margen de la norma, pero debe haber un castigo ejemplar para quienes han delinquido con tanta crueldad (Moreno, 2014).

Pero muchas de las víctimas de Colombia se han alejado de apreciaciones como las reseñadas y no han padecido la dificultad de conceder el perdón. Por el contrario, han sabido interrumpir el curso de la historia nacional para resignificar las proyecciones de un futuro que solo se veía oscuro en la mente de muchos ciudadanos: “es esperanzador, el tema del rencor, más allá del clamor generalizado de las víctimas es el que sino seguimos adelante y pasamos la página, difícilmente vamos a poder seguir viviendo” (Arellano, 2014), “Colombia tiene que dar pasos hacia la reconciliación, hacia el perdón” (Villamizar, 2014).

El paso al perdón ha sido reiteradamente dado por las víctimas, al igual que los transitados a la invitación al diálogo, la firma de los acuerdos y la reconstrucción social de Colombia. Con ello, lograron afianzar la integración de quienes han sido los victimarios, como se ejemplifica en las distintas narrativas de lo acaecido en El Nogal, en el Valle del Cauca o en el Caquetá. Su ejercicio de perdón se ha acrecentado y fortalecido en un acto que se perfecciona en la bilateralidad del encuentro entre víctima y victimario y que tiene repercusiones en la pluralidad, que entrelaza la interacción de subjetividades a partir de hechos comunes que los vinculan desde roles antagónicos, pero sobretodo, que ha abierto la posibilidad del diálogo y de exteriorizar la conducta de pedir perdón en aquellos que siempre han sido asumidos como enemigos.

Uno de los victimarios que ha asumido uno de los roles más visibles en el proceso de transformación de las FARC a través de la expresión de la búsqueda del perdón, ha sido Rodrigo Londoño Echeverri, alias “Timochenko”. En una carta enviada al Papa Francisco en su visita a Colombia en 2017, el exguerrillero expresó que las FARC “han declinado cualquier manifestación de odio y de violencia” (“Timochenko pide perdón al papa por “las lágrimas y el dolor ocasionado” por las Farc”, 2017), luego de reconocer como motivación personal el mensaje del máximo representante de la Iglesia Católica: “Sus reiteradas exposiciones acerca de la misericordia infinita de Dios me mueven a suplicar su perdón por cualquier lágrima o dolor que hayamos ocasionado al pueblo de Colombia o a uno de sus integrantes” (“Timochenko pide perdón al papa por “las lágrimas y el dolor ocasionado” por las Farc”, 2017).

Las palabras de búsqueda de perdón de Timochenko siguieron a las que de manera emblemática, fueron puestas a consideración de Colombia en la ceremonia de la firma de los acuerdo de paz en Cartagena en 2016: “En nombre de las FARC-EP pido sinceramente perdón a todas las víctimas del conflicto por todo el dolor que hayamos podido causar en esta guerra” (“Pido perdón a todas las víctimas del conflicto: Timochenko”, 2016), una secuencia del dirigente exguerrillero que se representa con un intenso relato vivido en 2018 en Cartagena por el homicidio del gobernador de Antioquia, Guillermo Gaviria: “Aprovecho para pedirle perdón a Yolanda Pinto y su familia porque es un acontecimiento que nunca se debió haber dado. Siempre con la esperanza de que doña Yolanda en algún momento nos perdone” (“La muerte del gobernador Guillermo Gaviria nunca debió ocurrir: Timochenko”, 2018). En dicha oportunidad, la ya descrita postura de las víctimas reafirmó la tendencia de una voluntad de verdad y reconciliación:

Con el dolor intacto por la muerte de Guillermo, con el dolor de su ausencia, con el dolor de todas las víctimas de este injusto, inútil, innecesario conflicto armado que vivimos en Colombia, hoy cuando se cumplen quince años de que ustedes, señores de las FARC, lo asesinaron, junto a Gilberto Echeverri y a ocho oficiales y suboficiales, no puedo sino decir que la vida de Guillermo fue

arrebatada porque buscaba precisamente caminos de entendimiento entre todos los colombianos aunque pensáramos diferente, (...) acepto la solicitud de perdón que me hace, pero yo ya los había perdonado porque no quería que mi vida fuera un infierno (“La muerte del gobernador Guillermo Gaviria nunca debió ocurrir: Timochenko”, 2018).

Como Timochenko, el poder del perdón, que por regla general ha encontrado resonancia en las víctimas de Colombia, ha sido una práctica compartida entre antiguos compañeros de armas, que en remplazo han emprendido los fuertes encuentros de reconocimiento y verdad con quienes padecieron sus atentados, de quienes han recibido la valiosa oportunidad de rehacer el camino: “la paz es sinónimo de reconciliación, por supuesto que pedimos perdón por todo el dolor que hayamos podido causar durante esta larga confrontación.” (“Pedimos perdón por todo el dolor que causamos”, 2016), comentó Pablo Catatumbo después de la ceremonia de la firma de los acuerdos en Cartagena.

Años antes, y en momentos de incertidumbre y una generalizada incredulidad social frente a los diálogos en La Habana, Helí Mejía y Nelly Ávila, alias “Karina”, ya habían allanado la posibilidad de configurar un esperado perdón. “Por el momento solo puedo decirles perdón” (¿En la tierra del olvido?, 2013), expresó Karina en marzo de 2009, en un escueto acto que posteriormente se reconfiguró con el paso del tiempo y el reposo de los recuerdos sobre las vivencias de la guerra: “Desafortunadamente, en medio de la violencia y la guerra, viviéndola día a día, me di cuenta muy tarde de que había otras formas para conseguir la paz que no era la vía de las armas, y por eso fue que tomé la decisión de desmovilizarme” (El perdón de Karina, 2009).

El perdón de Karina es una consecuencia necesaria ocasionada por el agotamiento de la irracionalidad extrema a la que conduce la guerra. La retrospectiva de su rol como guerrillera promovió un cambio en el que inicialmente solo contemplaba la necesidad de asumir las consecuencias por la comisión de sus actos, llegando de manera tardía la comprensión de una realidad que afecta

por igual a las partes enfrentadas: “A mí me dolía cuando las mujeres de los jefes podían tener sus hijos y al resto de guerrilleras las hacían abortar. Me dolía cuando los combatientes heridos en combates se morían por negligencia de algunos comandantes y me dolían los ataques a la población. Por eso renuncié a las Farc” (El perdón de Karina, 2009).

Helí Mejía, conocido como el carcelero de las FARC y desmovilizado en el 2012, también ofreció perdón al pueblo de Colombia, ese mismo año, por las afectaciones del conflicto armado: “A las víctimas que me están oyendo les pido perdón” (¿En la tierra del perdón?, 2013), un perdón que al igual que el de sus compañeros exguerrilleros, no se ha constituido en un único y aislado acto, y por el contrario, se ha reiterado como contribución a la construcción de la paz: “también pedirle perdón a las víctimas de Colombia, porque la organización de las Farc, que fue un movimiento de izquierda nacido en 1964, hizo mucho daño al país colombiano y ante eso nosotros estamos respondiendo aquí ante ustedes”, indicó Mejía ante el Tribunal de Justicia y Paz de Bogotá en 2017 (El exguerrillero Martín Sombra pidió perdón a las víctimas y aseguró que no volverá a delinquir, 2017).

Emblemático, por su inigualable carga emotiva y simbólica para la historia de Colombia, Bojayá, sigue siendo sinónimo de un profundo pesar del que urge sobresalir debido al impacto del dolor que hirió al país. Bojayá será en la memoria del conflicto armado interno una de las atrocidades cuya resonancia perdurará en el tiempo de la humanidad como representación del desvalor, de la tendencia más primaria y desalmada que puede ejercer un ser humano frente a sus semejantes:

La joven guerrillera clavó la culata del fusil en la arena húmeda de la orilla del río Atrato, que bordea la población antioqueña de Vigía del Fuerte, y lloró. Levantó el rostro al cielo y por sus mejillas bañadas en sudor y barro corrieron las lágrimas. Fue un llanto silencioso, pero cuando vio a unos hombres, la mayoría heridos, algunos mutilados, que alcanzaban a rastras la playa y suplicaban que no los mataran porque ellos eran apenas pobladores, la joven combatiente se dejó caer de rodillas y exclamó: “¡Dios mío!, ¿qué hemos hecho?” (¿Cómo fue la tragedia de Bojayá?, 2002).

Con dificultad, las narrativas del perdón pueden llegar a pasar la página de un capítulo tan oscuro como el de Bojayá. En aquel territorio en el que se conjugan elementos propios de la Colombia profunda, negra, pacífica, aislada, ancestral y angustiosamente emprendedora para no seguir siendo relegada en el olvido de la acción política del Estado y de la sociedad, el perdón mantiene hasta nuestros días el reto de promover la transformación a través de su irreversibilidad e imprevisibilidad en una comunidad que, para el ejemplo de Colombia sigue de pie después de la adversidad y ha confiado, como en pocos casos, en el acto de perdón a través del cual llama al país a un rehacerse como Nación, tal como quedó evidenciado con la votación del plebiscito en dicho municipio, que definía la aprobación de los acuerdos de paz de La Habana:

Bojayá le cumplió a Colombia en la búsqueda de la paz. Fue el municipio donde más alta votación proporcionalmente sacó (...) Lo hicimos por convicción porque estamos cansados de la guerra, porque queremos vivir en paz. Aspiramos que el progreso que tienen las regiones del centro del país también llegue a estas latitudes, ahora con este proceso” (“Creímos en el perdón de las FARC y se lo concedimos en las urnas”, 2016).

De allí que Bojayá pueda ser como pocas, la representación de la penosa paradoja de un país en el que se construye la paz a través de un perdón transformador, que busca instaurarse en medio del pensamiento que cree en mantener la guerra: “Teníamos cientos de razones para votar el “No”. Pero hemos sufrido más que cualquier otro. Nosotros vimos en las urnas la posibilidad de acabar con 52 años de conflicto, pero esa no fue la misma lectura que hizo el resto del país” (“Creímos en el perdón de las FARC y se lo concedimos en las urnas”, 2016).

El paso abismal que ha dado una tierra olvidada y sumida en la pobreza como Bojayá respecto al resto de Colombia, al igual que el perdón, difícilmente puede ser comprendido. Replicando la tendencia de una configuración de perdón que se sobrepone a lo inimaginable y que se constituye en un referente inquebrantable de voluntad de un nuevo inicio, Bojayá encierra lo más atroz del

horror y lo más hermoso de la esperanza: “Quedarnos en lo que ya pasó no es lo que transforma. La historia que hemos vivido tiene que servirnos para construir una nueva Colombia” (“Creímos en el perdón de las FARC y se lo concedimos en las urnas”, 2016), y en ello sus victimarios han sido pieza clave: “Pastor Alape, Benkos Biojó, Isaías Trujillo, Pablo Atrato, Matías Aldecoa, Erica, Sammy y Boris Guevara abrieron el año pasado las puertas del perdón. En el mismo lugar donde se escribió una de las páginas más dolorosas de la violencia, las FARC reconocieron por primera vez su cuota de responsabilidad por la masacre” (“Creímos en el perdón de las FARC y se lo concedimos en las urnas”, 2016).

Pedimos nos perdonen y nos den la esperanza del alivio espiritual permitiéndonos seguir junto a ustedes haciendo el camino que, reconciliados, nos conduzca hacia la era justa que tanto han anhelado los humildes de todos los rincones de Colombia”.

(...)

Nuevamente perdón infinitamente, Bojayá, y que tus palabras de fe en la Colombia Nueva que debe nacer de este momento de culminación de una guerra que jamás debió ser, sanen las heridas del alma que son las más profundas (“Perdón infinitamente, Bojayá”: Iván Márquez, 2016).

En Colombia ahora no hay silencio. La fuerza del sonido de las armas y las explosiones tuvieron poca tregua para que hubiera solo silencio, pues las expresiones de la guerra han empezado a ser remplazadas por la acción humana del perdón, un comportamiento que continua emergiendo y que se plasma en narrativas literarias que tienen la función social de re direccionar el sentido de la historia de Colombia, una acción humana tan posible como transformadora en medio de los más cruentos episodios, una fuerza regeneradora del ser que redefine el relato para las generaciones presentes y futuras, de manera que podamos inmortalizar en la memoria del pasado palabras como las que condenaron a los 117 muertos de Bojayá: “Esto es la guerra. Así de dura es la guerra” (¿Cómo fue la tragedia de Bojayá?, 2002).

Conclusiones

En Colombia los más de cincuenta años de conflicto armado interno están representados en una profunda narrativa que se ha prolongado entre las generaciones y en los territorios definiendo uno de los más amplios, complejos y distintivos capítulos de la Nación. La convergencia de diversos grupos guerrilleros, paramilitares, narcotraficantes y fuerzas del Estado son una fusión tan intensa, como los acontecimientos que han definido la vida de millones de ciudadanos a través de las últimas décadas, en los cuales los relatos de violencia, dolor, muerte, represalias y despojo marcaron amplios periodos de tiempo que hoy están siendo desafiados por la necesidad del cambio.

En el cometido de explorar las crónicas colombianas que abordaron el perdón en el conflicto armado interno sobresalen dos resultados iniciales. De una parte, la narrativa del conflicto colombiano es prevalentemente un relato concentrado en la crueldad de lo ocurrido, en el padecimiento de las víctimas y en la voz de denuncia de una amplia serie de actos que se intensificaron en escenarios desbordados por la barbarie.

En las crónicas periodísticas colombianas el conflicto ha sido el gran protagonista que define la cultura de la Nación. Desde él se ha gestado una narrativa que refleja la construcción de una identidad que se sometió a ser construida en la victimización que provocó la normalización de la violencia, y que refleja la lucha en la mayoría de ocasiones desenfrenada de las partes confrontadas, develando la histórica incapacidad de las partes a encontrar una salida diferente a la armada como medida de superación del conflicto, y con ello, de reconocimiento a la necesidad de protección y respeto de la ciudadanía.

Explorar las crónicas periodísticas colombianas que abordaron el perdón en el conflicto armado interno resulta ser, una labor, que necesariamente debe ir acompañada de la exploración de la narrativa de la violencia, y parece muy poco probable que un trabajo sobre el perdón pueda exigir algo diferente. Como modalidad de acción humana que se funda en el respeto y que incide en la pluralidad

con poder irreversible e impredecible, el perdón se sostiene en el regreso a la acción inicial que definió el quiebre entre dos semejantes, de tal manera que no se puede explorar el perdón desconociendo su hecho generador, siempre que este es la condición necesaria para que emerja como fuerza transformadora.

De allí el segundo resultado inicial; de manera afortunada la narrativa que vincula los hechos en el tiempo ha tenido lugar en la experiencia colombiana, y la sigue teniendo, edificando una narrativa que puede llegar a ser igual o más profunda que la que reposa en las manos del conflicto, y que se puede prolongar entre las generaciones y en los territorios redefiniendo un nuevo y más amplio capítulo para la Nación. Afortunado resulta, que, a la narrativa de la violencia, la confrontación, la pérdida y el dolor, se esté entrelazando una constituida por la construcción de la verdad a partir del reconocimiento de los hechos de manera frontal, y más que desgarradora, sanadora y liberadora entre quienes han padecido los efectos más directos de la guerra.

Explorar las crónicas literarias colombianas que abordaron el perdón en el conflicto armado interno, permite concluir que en la experiencia del país se dio lugar a la oportunidad del cambio, del paso de página y de transformación del relato, y por ello, es un acontecimiento afortunado en la medida que refleja la voluntad de un amplio sector de esa Nación condenada a la victimización por desprenderse de los pesos que la condenan a una forma de vida marcada por el desvalor.

En las crónicas periodísticas colombianas emerge la palabra, se nomina lo sucedido y se convoca a su transformación. De su exploración, resulta su naturaleza de ser fuente que testifica el potencial de cambio a partir de una exigencia unánime de reconocimiento de verdad, construcción de memoria, demanda de justicia, y contribución a la no repetición.

Las crónicas periodísticas han sido y deben seguir siendo espacios de configuración del perdón siempre que con él comparten un poder transformador: el perdón libera para abrir la oportunidad de rehacer de cara al futuro, mientras que la crónica periodística como género literario transmite provocando la

redefinición de subjetividades que históricamente se hicieron a partir de la construcción de una identidad cifrada en el conflicto.

Las crónicas periodísticas colombianas han abordado el perdón a partir de la guerra, no han pretendido invisibilidad y desconocer. Por el contrario, en sus letras se han mantenido vivas las palabras que han definido las vivencias que hoy posibilitan el cambio. En las crónicas periodísticas se ha abordado el perdón a través de la identidad histórica, el Caguán, Simacota, Tame, Bogotá, Bojayá, Medellín o Cali se entremezclan con nombres icónicos que son la cara más visible de una prolongada lista de lugares y personas sobre la cual hoy podemos conocer, más que los vejámenes de la guerra, la voluntad de contribuir a la paz a través de la configuración del perdón como acto que desde la bilateralidad trasciende a la pluralidad con poder renovador y liberador de los pesos que deja lo inimaginable.

En las crónicas periodísticas, el perdón, un acto único, tiene en la experiencia colombiana diferentes modalidades a partir de las cuales se ha configurado. Este adquiere varios matices que en unos casos provocan su aproximación a una tipología pura, y en otras su desnaturalización. En las narrativas que reposan en crónicas periodísticas inicialmente, el perdón adquiere dos dimensiones: el ofrecido a pesar de no haber sido solicitado, y el que es conferido después de haber sido pedido.

El primero toma lugar gracias a la voluntad predominante de las víctimas del conflicto. Es una regla general que define tendencia el hecho que las víctimas en Colombia sean pioneras en hablar de perdón y en ofrecerlo por encima que el mismo haya sido solicitado. Como se mencionó en este escrito, en las narrativas del perdón de las víctimas se invierte una balanza que se ha mantenido con el mismo contrapeso en los últimos años: hay más evidencia de voluntad de perdón en las víctimas que en los victimarios, y dicha voluntad se ha plasmado a partir de la iniciativa de buscar el cambio a partir del perdón.

En esta dimensión reposa el peso que recibe quien no hace parte directa del conflicto, pero sí de sus consecuencias. La voluntad de perdón de las víctimas se sobrepone al encuentro con el victimario, sin que con ello se pierda su llamado

constante a la necesidad de superar el conflicto para no replicar entre otros ciudadanos la pérdida que padeció y la hizo víctima.

En el perdón que emerge como iniciativa de la víctima se levanta la fortaleza humana del reinicio propia de los efectos irreversibles e impredecibles de la decisión individual de perdonar al otro, aunque sea un ausente. Con ello, el perdón adquiere una serie de propiedades y alcances que hacen de él un constructo que sobrepasa la experiencia de la víctima y se entrega en sus efectos a la sociedad. No da muestras de ánimo o necesidad de venganza, retaliación o de una intensificación de la confrontación para contrarrestar al enemigo. El perdón de las víctimas suele superar todos los vicios que lo desnaturalizan como acción humana, especialmente el doloroso paso del tiempo y el desgaste de la memoria, así como la soberbia y el sentimiento de superioridad frente al victimario.

El perdón, configurado a través de la iniciativa de las víctimas devela en su relato una dimensión de condicionamiento que no puede ser igualado a la modalidad de perdón condicionado que es expuesto por Derrida como el factor que impide la aproximación al perdón puro. Las narrativas del perdón provenientes de las víctimas son el resultado de una conciencia inicial sobre lo ocurrido, de asumir su participación en esos hechos como sujetos que reciben el daño ocasionado por un tercero, y por ello, de la necesidad de nombrar lo acaecido y reconocerlo como parte esencial de la construcción de verdad.

La regla general que define la voluntad e iniciativa de perdón en las víctimas del conflicto armado colombiano esta entonces mediada por la construcción de la verdad como condición de perdón. No se trata de un condicionante impuesto por un tercero o necesariamente definido en sede judicial o administrativa, no se trata de una acción negocial, propia de las lógicas de la transacción o el intercambio ni pretensora de reconocimiento, lástima o beneficios económicos. Se trata de una condición gestada en la víctima como requisito necesario que da lugar al perdón, haciendo de este una figura que vinculada en sus orígenes al hecho violento, aparece para aplicarlo en el esclarecimiento que libera el alma y construye memoria.

Si el perdón que es concedido a pesar de no haber sido solicitado conlleva un poder incalculado de cambio, más aún es aquel que logró su configuración en los casos donde fue pedido y aceptado por la víctima. Las narrativas que dan cuenta de esta acción humana se tejen desde la bilateralidad del acto como condición ideal en la que se encuentran la decisión del victimario ante la víctima, y de esta ante su victimario. El perdón, como acto bilateral, une en el hecho que tuvo tiempo y lugar, lo revive y lo mantiene, pero con el propósito de asumir la intención del cambio en quienes más allá de estar unidos por su condición de víctima y victimario se unen en reconciliación, en el compromiso de la memoria y en la responsabilidad de no repetir los hechos que los hicieron antagónicos.

Con dichas narrativas, Colombia también da lugar a una experiencia en la que a la acción humana de conceder el perdón en medio del conflicto aun cuando este no había sido solicitado, tiene lugar el perdón como acción intersubjetiva de efectos iniciales recíprocos y mediatos en la pluralidad. Sin embargo, a partir de las narrativas de las víctimas plasmadas en las crónicas periodísticas, emerge otra dimensión en la configuración del perdón: no ha corrido el mismo camino que se configura a partir desde el fuero individual al que se ha definido en la pluralidad de grupos unidos a un mismo acontecimiento antivalioso.

En las narrativas del perdón provenientes de experiencias individuales se aprecia una configuración más profunda y consiente sobre su necesidad y contribución en la vida personal, sin que ello necesariamente se traduzca en la comprensión del acto. Los relatos individuales dan cuenta de un perdón a través de cual se exige el esclarecimiento del hecho original como condición para ser concedido, sin que ello cumpla la comprensión del complejo entramado de los hechos que se han hecho parte de la vida de la víctima, y más aún, de la comprensión de su decisión de perdonar como acto liberador.

En las narrativas del perdón que se ha configurado en grupos o colectivos de personas unidas a través de un mismo hecho victimizante, este es una figura más densa, de configuración más lenta y en ocasiones difusas. En él, se entremezclan con frecuencia las particularidades de cada vivencia personal para en últimas fundirse en el anhelo unívoco de cambio y desprendimiento en el

que se identifica el grupo y se sobrepone por encima de muchas cargas. Pero a pesar de sus desafíos ha logrado llegar a feliz término, y al igual, que el que se configura desde experiencias personales, el grupal es un perdón con un poder ejemplificante mayor para la construcción de subjetividades que no solo se leen en las experiencias de alguien en particular, sino de una generalidad de la cual se hace parte.

Finalmente, el perdón ha estado en manos del Estado, y con ello, sobre él se reposiciona el papel de un actor más del conflicto sobre el que pesan las mismas necesidades que han sido causadas por los demás actores. El Estado ha debido asumir un rol de victimario frente al cual se evidencia su renuencia. Perpetrador de crímenes y daños tan reprochables como el de los demás actores del conflicto, en el Estado reposa la configuración de un perdón tan desnaturalizado como el objeto que ha pretendido mantener vivo el conflicto en Colombia. Caracterizado por la imposición y por una naturaleza rogada, el perdón del Estado es un ejemplo palpable de una acción que lejos de ser pura, ha llegado a abusar de su tipología condicionada para instrumentalizarlo como objeto político a través del cual se han manipulado intereses y acciones de las esferas del poder público.

Protocolario, formalista, calculado y cuidadosamente organizado, el perdón exteriorizado por el Estado se ha decidido en estrados judiciales y estancias administrativas en las cuales el compromiso con la verdad, la justicia y la reparación se han sometido al peso del tiempo como un desafío por la deconstrucción de la memoria y el imperio del olvido.

El perdón en las manos del Estado pierde su sentido unívoco como acción humana, y da cabida a los similiperdones. La altiva clemencia, la soberbia, la superioridad y los distintos efectos del tiempo se promueven en la expectativa de un perdón del Estado generando efectos que empobrecen y reducen el potencial transformador del perdón de parte de quien debería ser su máximo representante.

Referencias

Aftalión, Enrique R., Vilanova, J., & Raffo, J. (1999). *Introducción al Derecho*. 9 ed. Buenos Aires: Abeledo - Perrot.

Aguar E Silva, V. M. (1972). *Teoría de la Literatura*. Madrid: Gredos.

Alape, A. (1989). *Las vidas de Pedro Antonio Marín*. Manuel Marulanda Vélez, Tirofijo. Bogotá: Planeta.

Aleman Bay, C. (2013). La narrativa sobre el indígena en América Latina: Fases, entrecruzamientos, derivaciones. *Acta literaria*, (47), 85-99.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0717-68482013000200006>

Amar-Rodríguez, V. (2016). Leer la vida. Una investigación desde la perspectiva narrativa. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 14 (2), 975-986.

Añón, V., y Battcock, C. (2013). Las crónicas coloniales desde América: aproximaciones y nuevos enfoques. *Latinoamérica. Revista de estudios Latinoamericanos*, (57), 153-159. Recuperado en 20 de diciembre de 2017, de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-85742013000200007&lng=es&tlng=es.

Arendt H (1974). *La Condición Humana*. Barcelona: Editorial Seix Barral, Barcelona.

Arendt H (2005). *La Condición Humana*. Buenos Aires. Paidós.

Arendt, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza editorial.

Aristóteles. (1978). Obras filosóficas. Metafísica, ética, política, poética. Los clásicos. México: Editorial Cumbre.

Bascañan Valdes, A. (1960) Colección de apuntes clásicos N. 8. Introducción al estudio de las ciencias jurídicas y sociales. Santiago: Editorial Jurídica de Chile.

Beltrán Morillas, A. M., Valor Segura, I., & Expósito, F. (2015) El perdón ante trasgresiones en las relaciones interpersonales. *Psychosocial Intervention*. (24).

Benjamin, W. (1991). Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV. Madrid: Taurus.

Betancourt, D. y García, M. (1990). Matones y cuadrilleros. Origen y evolución de la violencia en el occidente colombiano. Bogotá: Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales Universidad Nacional. Tercer Mundo.

Bushnell, D. (1999). Colombia: una nación a pesar de sí misma. Bogotá: Planeta.

Cándido, A. (2007). Literatura y sociedad. Estudios de teoría e historia literaria. México: Universidad Autónoma de México.

Carrasco M, I. (2001). Historia de la Teoría Literaria: Tomo I La antigüedad grecolatina. *Estudios filológicos*, (36), 191-192. <https://dx.doi.org/10.4067/S0071-17132001003600015>

Castellanos, W. (2004) El don del perdón. *Psicoanálisis*, (4), 180-187.

Chaparro Amaya, A (Dir.). (2006). Las explicaciones sobre el conflicto armado. En: Universidad, Ciencia y Desarrollo. Grupo de investigación Estudios sobre Identidad Línea Estado nación y procesos de subjetivación. Tomo I. Fascículo 9. 2-7.

Consultoría para el Desplazamiento Forzado y los Derechos Humanos (Codhes) y Unicef. (1999). Un país que huye. Desplazamiento y violencia en una nación fragmentada. Bogotá: Editora Guadalupe.

Corporación Observatorio para la paz. (2009). Guerras inútiles, una historia de las FARC. Bogotá: Intermedio.

Cosullo, M.M (2005). La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica. *Revista de Psicología*, (1), 39-63.

Crespo, M. (2004). El perdón. Una investigación filosófica. Madrid: Ediciones Encuentro.

Dávila, A. (2002). Democracia Pactada. El Frente Nacional y el proceso constituyente. Bogotá: CESO y Departamento de Ciencia Política, Uniandes, IFEA, Alfa y Omega Editores.

Derrida, J. (2001) *Le siècle et le pardon*, entretien avec Michel Wieviorka. Paris: Seuil.

Deyermond, A. (2005). La literatura oral en la transición de la Edad Media al Renacimiento. *Acta poética*, 26 (1-2): 29-50. Recuperado en 17 de diciembre de 2017: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822005000100003&lng=es&tlng=es.

Eagleton, T. (1988). Introducción a la teoría literaria. México: Fondo de Cultura económica.

Escribar Wicks (2011). Liberados por el perdón, pero atados por la promesa. *Cuadernos Judaicos*, (28), 20-30.

Fajardo, D. (2014). Estudio sobre los orígenes del conflicto social armado, razones de su persistencia y sus efectos más profundos en la sociedad colombiana. Bogotá: Espacio crítico.

Fajardo, Darío. (2007). La ecuación del desplazamiento: usurpar tierras, controlar a los desterrados. Conferencia presentada en la Cátedra Jorge Eliécer Gaitán, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, febrero 12.

Fernán E. González, F., Bolívar, I. y Vásquez, T. (2002). De la nación fragmentada a la construcción del Estado. Bogotá: CINEP.

Fernández Moreno, C. (1986). (Coord.) América Latina en su literatura. México: Siglo XXI Editores.

Ferrada A., R. (2004). Construcción de una identidad crítica latinoamericana: Octavio Paz o la ideología del texto. *Literatura y lingüística*, (15): 27-46. (Fecha de recuperación: enero de 2018). <https://dx.doi.org/10.4067/S0716-58112004001500003>

Fonnegra Muñoz, S. (2012). La dimensión ético-existencial del perdón como correctivo de las políticas del perdón. pp. 316-324.

Gadamer, G. (1997). Verdad y Método. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Gadamer, H. G. (1996). Verdad y Método I. Salamanca: Sígueme.

Galí, N. (2005). Formas de pensar el arte en la Grecia antigua. Revista Claves de razón práctica. N. 152. España. pp. 72-78.

Gaos, J. (1957). Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

García Callado, J. (1995). Culpa, sublimación y perdón. *Llu. Revista de Ciencias de las Religiones*, (0) 71-76. (Fecha de recuperación: enero de 2018).

<http://revistas.ucm.es/ccr/11354712/articulos/ILUR9595110071A.PDF>

García, G. (2004). De la defensa a la agresión: la historia de las AUC en Colombia. *Hojas Universitarias*, (55), 62-73.

García, M. & Santos, B. (Dir.). (2001). El caleidoscopio de las justicias en Colombia. Bogotá: Siglo de hombres editores.

Grupo de Memoria Histórica (GMH). (2009). ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional.

Gómez Buendía, H. (1995). La violencia contemporánea en Colombia: un punto de vista liberal. En: Sánchez, G. & Peñaranda, R. (Comp.) Pasado y presente de la violencia en Colombia. Bogotá: Iepri y Cerec.

Gómez T, M. (2008). Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Revista Praxis Filosófica*, (26), 131 - 149. (Fecha de recuperación: octubre de 2017).

<http://historiayespacio.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/3304/5002>

González González, F. (2014). Poder y violencia en Colombia. Bogotá: Odecofi-Cinep.

Granada, S., Restrepo, J. & Vargas, A. (2009). El agotamiento de la política de seguridad: evolución y transformaciones recientes en el conflicto armado colombiano. En: Restrepo, J & Aponte, D. Guerra y violencias en Colombia. Herramientas e interpretaciones. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. pp 27-118.

Guerrero, V. (2004). Breve historia de las amnistías e indultos en Colombia. *Revista del Foro Constitucional Iberoamericano*, (6): 212-230.

Henderson, J. (2006). La modernización en Colombia. Los años de Laureano Gómez, 1889-1965. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

Hénder Puerto, N. R., & González Gutiérrez, L. F. (2006). Aportes de la teoría literaria estructuralista en la distinción de los conceptos de relato, narración y discurso, y sus consecuencias para el enfoque construccionista social. *Diversitas*, 2 (1), 11-19. (Fecha de recuperación: 18 de diciembre de 2017: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-99982006000100002&lng=pt&tlng=es)

Hessen, J. (1996) Teoría del Conocimiento. Medellín: Colección Letras.

Higuita, C. & Jaramillo, D. (2014). La movilización de objetos culturales desde las memorias de la práctica de la construcción del purradé: Elementos para otra discusión en educación (matemática) indígena. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*, 7(3), 8-32.

Hobsbawm, E. (1995). Historia del siglo XX. Barcelona: Crítica.

Human Rights Watch (2000). The Ties that Bind: Colombia and the Military-Paramilitary Links. Washington: Human Rights Watch.

Jaime Contreras, M.H. (2003). El conflicto armado en Colombia. *Revista de derecho*, (19), 119-125.

Jankélévitch, V. (1967) Le pardon. Paris: Aubier Montaigne.

Jiménez Ornelas, R.A. *et al.* (2003). *Violencias y conflictos urbanos: un reto para las políticas públicas*. Medellín: IPC, Instituto Popular de Capacitación

Kalmanovitz, S. (1985). *Economía y nación. Una breve historia de Colombia*. Bogotá: Siglo XXI Editores.

Latella Calderón, L. (2006). Análisis de la significación política de los conceptos de Perdón y Promesa en Hannah Arendt. *Utopía y Práxis Latinoamericana*, 11 (35), 103 - 113. (Fecha de recuperación: octubre de 2017). <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27903508>

Leal, F. y Zamosc, L. (eds.) (1990). *Al filo del caos. Crisis políticas en la Colombia de los años 80*. Bogotá: IEPRI - Tercer Mundo.

LeGrand, C. (1988). *Colonización y protesta campesina en Colombia 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional.

Levinas, E. (1968). *Quatre lectures talmudiques*. Paris: Minuit.

Londoño, R. (2011). *Juan de la Cruz Varela. Sociedad y política en la región de Sumapaz (1902-1984)*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

López Guzmán, M.D. (2009). *El perdón en el pensamiento de Vladimir Jankélévitch desde la experiencia de la shoah. Confluencia de las tradiciones judía y cristiana y retos para el entendimiento*. Madrid: Pontificia Comillas de Madrid.

Mackenzie, E. (2007). *Las FARC. Fracaso de un terrorismo*. Bogotá: Mondadori.

Manguel, A. (2013). *Una historia de la lectura*. México: Almadía.

Marfil, J. P. (2011). El discurso del perdón en la política. *Mas poder local*, (7), 36-37.

Medina Gallego, C. (2008). FARC-EP y ELN. Una historia política comparada (1958-2006). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Mélich Sangrá, J. C. (2013). Paradojas (Una nota sobre el perdón y la finitud). *Revista Ars Brevis*, (19), 122-134.

Mockus, A. (2002). ¿Para qué el Perdón? *Revista Theología Xaveriana* (141), 47-59.

Morato, M.A. (2008). Colombia: una cronología de la violencia. Cuadernos de estudios latinoamericanos, (5), 9-33.

Torres, M & Carvajal Córdoba, Edwin. (2009) El Estructuralismo en literatura: Aportes y límites a las nuevas teorías estéticas y a la investigación en Didáctica de la Literatura. *Enunciación*, 14 (2), 21-32.

Morin, I. (2004). ¿Qué sueña el mundo? *Revista Psicoanálisis*, (4), 188-195.

Nieves, G. M. (2015). El perdón contemporáneo y el retorno a la dimensión espiritual. De los mayores crímenes a la infinitud del perdón. *Fragmentos de Filosofía*, (13), 145-162.

Olaso, L. M. (2008). Curso de Introducción al Derecho. Introducción filosófica al estudio del Derecho. Tomo I. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.

Olmedo Neri, R. (2015). El estructuralismo: perspectivas de una corriente en decadencia. *Revista Mexicana de Ciencias Agrícolas*, 2, 223-226.

Palacios, M. (1986). La fragmentación regional de las clases dominantes en Colombia. Una perspectiva histórica. En: Palacios, M. (edit.). Historia de la infraestructura del transporte en Colombia. Bogotá: Banco de la República.

Palacios, M. (2011). ¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Pérez Martínez, M. (2004). La conformación territorial en Colombia: entre el conflicto, el desarrollo y el destierro. *Cuadernos de Desarrollo Rural*, (51), 61-90. (Fecha de recuperación: http://www.javeriana.edu.co/ier/recursos_user/documentos/revista51/61_90.pdf)

Piccoli, G. (2005). El sistema del Pájaro. Colombia, paramilitarismo y conflicto social. Bogotá: ILSA.

Pizarro, León Gómez, E. (1991). Las FARC. De la autodefensa a la combinación de todas las formas de lucha. Bogotá: Tercer Mundo Editores, IEPRI, Universidad Nacional de Colombia.

Platón. (1990). Obras Completas. Madrid: Aguilar.

Ramírez Robledo, L. E. *et. al.* (2004). Paradigmas y modelos de investigación. Guía didáctica y módulo. Ed. 2. Medellín: Fundación Universitaria Luis Amigó.

Ramos, C. (2004) De la venganza y el perdón. *Revista Psicoanálisis*, (4), 222-231. Recuperado en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8315>

Rehm L. (2014). La construcción de las subculturas políticas en Colombia: los partidos tradicionales como antípodas políticas durante La Violencia, 1946-1964. *Historia y sociedad*, (27), 17-48.

Reyes Posada, A. (1987). La violencia y el problema agrario en Colombia. (Fecha recuperación: enero de 2018). <http://www.analisispolitico.edu.co>.

Righi, C. (1969). Historia de la filología clásica. Editorial Labor: Barcelona.

Rivas Nieto, P. & Rey García, P. (2008). Las autodefensas y el paramilitarismo en Colombia (1964-2006). *CONfines*, 4 (7), 43-52.

Rocha Ochoa, C. (2006) Manual de Introducción al Derecho. Bogotá: Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.

Roldan, M. (2003). A sangre y fuego. La violencia en Antioquia, Colombia 1946-1953. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología.

Rueda, C. (2012). Perdón y arrepentimiento: La experiencia de Jean Améry. *Revista Ideas y Valores*, LXI (148), 79-99. Recuperado en: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/issue/view/3433>

Saavedra Guajardo, E. y Castro R., A. (2007) La investigación cualitativa. Una discusión presente. *Liberabit Revista de Psicología*, 13. pp. 63 - 69. <https://www.redalyc.org/pdf/686/68601308.pdf>

Sábada, J. (1995). El perdón. La soberanía del yo. Buenos Aires: ediciones Paidós Ibérica S.A.

Safford, F. (1992). Sistema agrario y el Estado: el caso de Colombia. En: Safford, F. & Huber. E. (Edit.) Estructura agraria y poder político: Propietario y campesino en la formación de América Latina. Pittsburg: Universidad de Pittsburg.

Saldes Báez, S. (1997). Razón y ser en la narrativa española y latinoamericana contemporánea. *Literatura y lingüística*, (10), 149-166.
<https://dx.doi.org/10.4067/S0716-58111997001000008>

Sánchez, G. (1989). Violencia, Guerrillas y Estructuras agrarias. En: Nueva Historia de Colombia. Tomo II. Bogotá: Editorial Planeta. pp. 127-152.

Schutz, A. (1974) El problema de la realidad social. Buenos Aires: Amorrortu.

Suárez, E. E. (2004) Introducción al Derecho. Santa Fé: Universidad Nacional del Litoral.

Tamayo De Serrano, C. (2007). El aporte cultural y educativo de la Baja Edad Media. *Educación y Educadores*, 10(2), 197-213. (Fecha de recuperación: diciembre 17, 2017). http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-12942007000200013&lng=en&tlng=es

Tirado, A. (1989). Nueva historia de Colombia. Del Frente Nacional al momento actual: Diagnóstico de una crisis. Vol. 2. Bogotá: Planeta.

Torregosa Jiménez, N.E. & Torregosa Jiménez, R. (2013). Violencia y política colombiana. Algunas pistas para su entendimiento. *Revista Verba Iuris*, 30, 83-94.

Turbay, C. (1998). El Estatuto de Seguridad. Un estudio de caso. En: I Congreso de Ciencia Política. Bogotá: Uniandes.

Uprimny, R. & Saffon, M.P. (2008). Usos y abusos de la justicia transicional en Colombia. *Anuario de derechos Humanos*, 165-195.

Uribe, M.T. (1991). Violencia y masacres en el Tolima: desde la muerte de Gaitán al Frente Nacional. *Revista Credencial Historia*, (18) Recuperado en: <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/junio1991/junio2.htm>

Uribe, M. V. (1992). Limpiar la tierra: Guerra y poder entre esmeralderos. Bogotá: Cinep.

Urrego, M. A. (2002). Estado y Nación en Colombia. De la Guerra de los Mil días a la constitución de 1991. Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Central. DIU.

Vargas Meza, R. (1999). Drogas, máscaras y juegos. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Villa Castaño, L. E. (2015). El perdón en el plano humano: Entre el amor y el diálogo. *Revista Praxis Filosófica*, (41), 125 - 142. Recuperado de: <http://revistas.univalle.edu.co/index.php/praxis/article/view/3184>

Villamizar, D. (2017). Las guerrillas en Colombia. Una historia desde los orígenes hasta los confines. Bogotá: Debate.

Wagon. M. E. (2015) Los límites del perdón en el pensamiento de Hannah Arendt: Un posible aporte desde la perspectiva derridiana. *Ágora Filosófica*, 1(1), 59-83. Recuperado de: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/616/485>

Yeste, M. & Peral, L. (2006). El conflicto de Colombia. Madrid: Ministerio de Defensa, Escuela de Guerra del Ejército e Instituto Universitario de Estudios Internacionales y Europeos Francisco de Vitoria.

Fuentes periodísticas

Arellano, F. (2014) “Colombia tiene que dar pasos para la reconciliación y el perdón”. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/multimedia/semana-en-vivo-colombia-tiene-que-dar-pasos-para-la-reconciliacion-el-perdon/400591-3>

Carta de Constanza Turbay por aniversario de crimen de su familia (2014). El Tiempo. Recuperado de <https://www.eltiempo.com/archivo/documento/CMS-15030355>

Carta de una víctima de la masacre de los diputados del Valle a los colombianos (2016). *Semana*. Recuperado de <https://www.semana.com/nacion/articulo/carta-de-una-victimas-de-los-diputados-del-valle-fabiola-perdomo-a-los-colombianos/510622>

Clara Rojas, y una clase magistral sobre el perdón: “No espero nada de mis secuestradores” (2016). *Infobae*. Recuperado de: <https://www.infobae.com/sociedad/2016/10/10/clara-rojas-y-una-clase-magistral-sobre-el-perdon-no-espero-nada-de-mis-secuestradores/>

¿Cómo fue la tragedia de Bojayá?. (2002) *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/como-fue-la-tragedia-de-bojaya/50635-3>

Consejo de Estado (2018). **Sentencia n° 25000-23-26-000-2005-00451-01 (37719) de Consejo de Estado - Sala Plena Contenciosa Administrativa. Recuperado de: <https://consejo-estado.vlex.com.co/vid/737445185>**

Cuadro a cuadro, así ha sido el perdón de las FARC (2016). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/actos-de-perdon-de-las-farc-en-medio-del-proceso-de-paz/496089>

“Creímos en el perdón de las FARC y se lo concedimos en las urnas”. (2016) *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/bojaya-plebiscito-por-la-paz-devolvio-la-deseesperanza/497771>

Durante un acto de paz Alan Jara fue secuestrado (2009). *El Espectador*. Recuperado de: <https://www.elespectador.com/articulo113428-durante-un-acto-de-paz-alan-jara-fue-secuestrado>

“El atentado a El Nogal fue la mayor equivocación de las Farc”: Lozada (2018). *Colombia2020*. Recuperado de: <https://colombia2020.elespectador.com/verdad-y-memoria/el-atentado-el-nogal-fue-la-mayor-equivocacion-de-las-farc-lozada>

El discurso de Ingrid que conmovió a todo un auditorio (2016). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/discurso-de-ingrid-betancourt-sobre-reconciliacion-y-posconflicto/472532>

El Estado pide perdón por asesinato de activista (2014). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-estado-pide-perdon-por-asesinato-de-jose-rusbel-lara/408262-3>

El Estado pidió perdón por masacre de La Rochela (2014). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-estado-pidio-perdon-por-masacre-de-la-rochela/390666-3>

El perdón de Constanza Turbay a las FARC (2015). *Las2orillas*. Recuperado de: <https://www.las2orillas.co/perdon-costanza-turbay-las-farc/>

El perdón de Iván Márquez a Constanza Turbay (2014). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-perdon-de-ivan-marquez-constanza-turbay/399552-3>

El perdón de las Farc que divide al Club el Nogal (2018). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/club-el-nogal-aniversario-del-atentado-de-las-farc/556684>

El perdón de “Karina”. (2009) *El Espectador*. Recuperado de: <https://www.elespectador.com/impreso/judicial/articuloimpreso126845-el-perdon-de-karina>

El exguerrillero “Martín Sombra” pidió perdón a las víctimas y aseguró que no volverá a delinquir. (2017) *Radio Santa Fé*. Recuperado de: <http://www.radiosantafe.com/2017/06/21/el-exguerrillero-martin-sombra-pidio-perdon-a-las-victimas-y-aseguro-que-no-volvera-a-delinquir/>

¿En la tierra del perdón? (2013). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/enfoque/articulo/en-tierra-del-perdon/343750-3>

“Estoy dispuesta a pasar la página, pero con condiciones”: víctima del Nogal (s. f.). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/multimedia/victima-del-club-el-nogal-bertha-lucia-fries-habla-de-farc/525040>

FARC reconocen que cometieron una “injusticia” con diputados del Valle (2016). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/farc-piden-perdon-a-las-familias-de-los-diputados-del-valle-del-cauca/508088>

Farc sellan pacto de verdad con víctimas de la bomba en Club El Nogal (2017). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/farc-y-victimas-de-el-nogal-firmaron-acuerdo-para-revelar-la-verdad-sobre-el-atentado/521103>

Fiscalía General pidió perdón a Sigifredo López (2012). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/fiscalia-general-pidio-perdon-sigifredo-lopez/266520-3>

Iván Cepeda aceptó perdón del Estado por el asesinato de su padre (2011). *Caracol*. Recuperado de: http://caracol.com.co/radio/2011/08/09/nacional/1312850100_528402.html

Jara, A. (2016). *Semana*. Construyamos la paz en los territorios. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/alan-jara-habla-sobre-la-reconciliacion/507555>

La condena de la Corte Interamericana contra la Nación por excesos de la Operación Orión (2017). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/condena-de-la-corte-interamericana-contra-la-nacion-por-excesos-de-la-operacion-orion/511852>

La desgarradora carta de perdón de la hija de un diputado del Valle (2016). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/carta-de-perdon-de-daniela-narvaez-hija-del-diputado-del-valle-a-las-farc/495760>

La ejecución extrajudicial por la que el Estado pidió perdón (2016). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/estado-pidio-perdon-por-ejecucion-extrajudicial-de-omar-zuniga/477265>

Las FARC pedirán perdón en Cali (2016). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/farc-piden-perdon-en-cali/507784>

La guerra ahogó en sangre la política (2013). *Verdad Abierta*. Recuperado de: <https://verdadabierta.com/la-guerra-ahogo-en-sangre-la-politica/>

La importancia de pedir perdón (2012). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/enfoque/articulo/la-importancia-pedir-perdon/266353-3>

La increíble fuerza del perdón en el proceso de paz (2016). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/el-perdon-entre-las-farc-el-estado-y-las-victimas/494040>

“La muerte del gobernador Guillermo Gaviria nunca debió ocurrir”: Timochenko. (2018). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/la-muerte-del-gobernador-gaviria-nunca-debio-haber-ocurrido-timochenko/566230>

La tragedia de Constanza Turbay provocada por las Farc (2014). *Verdad Abierta*. Recuperado de: <https://verdadabierta.com/la-guerra-ahogo-en-sangre-la-politica-en-caqueta/>

Los reconciliadores (2014). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/multimedia/reconciliacion-colombia-personaje-del-2014-en-la-paz/411153-3>

Moreno Moreno, D. R (2014) *Semana*. Víctimas y victimarios. Recuperado de: <https://www.semana.com/opinion/articulo/victimas-victimarios-opinion-del-almirante-david-rene/401295-3>

“No hay nada por lo que debamos pedir perdón”: Vicepresidenta sobre fallo del Nopal (2018). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/vicepresidenta-marta-lucia-ramirez-cuestiona-defensa-en-caso-del-nopal/580924>

“Pedimos perdón por todo el dolor que causamos”: Pablo Catatumbo. (2016) *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/proceso-de-paz-pablo-catatumbo-pide-perdon-a-nombre-de-las-farc/495706>

Perdón (2011). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/enfoque/articulo/perdon/244810-3>

“Perdón infinitamente, Bojayá”: Iván Márquez. (2016) *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/ivan-marquez-en-bojaya-perdon-infinitamente/495944>

“Pido perdón a todas las víctimas del conflicto”: Timochenko. (2016) *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/acuerdos-de-paz/noticias/pido-perdon-a-todas-las-victimas-del-conflicto-timochenko-495519>

¿Por qué pidió perdón el Estado colombiano a la familia Zúñiga Vásquez? (2016). Recuperado de: <https://www.colectivodeabogados.org/Por-que-pidio-perdon-el-Estado-colombiano-a-la-familia-Zuniga-Vasquez>

“Quiero que las FARC cuenten por qué pusieron la bomba y que Uribe explique por qué Mancuso dormía en el Nogal” (2016). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/multimedia/semana-en-vivo-estamos-empezando-a-reconciliarnos-entre-los-colombianos/494474>

Revista Semana: 30 años de periodismo con carácter (2012). *Dinero*. Recuperado de: <https://www.dinero.com/pais/articulo/revista-semana-30-anos-periodismo-caracter/158145>

Si policía no pide perdón a Sigifredo incurre en un delito: fiscal (2012). *El Espectador*. Recuperado de: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/si-policia-no-pide-perdon-sigifredo-incurre-un-delito-f-articulo-378078>

Timochenko pide perdón al Papa por “Lágrimas y el dolor ocasionado” por las Farc. (2017) *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/timochenko-jefe-de-las-farc-pide-perdon-al-papa/539580>

Turbay, C. (2011). *Semana*. ¿Podemos construir la paz en Colombia? Recuperado de: <https://www.semana.com/opinion/articulo/podemos-construir-paz-colombia/246871-3>

Una pequeña historia (1997). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/especiales/articulo/una-pequea-historia/32783-3>

Uribe pide perdón por muerte del líder izquierdista Manuel Cepeda (2010). *El Espectador*. Recuperado de: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/uribe-pide-perdon-muerte-del-lider-izquierdista-manuel-articulo-210134>

Uribe y Farc, polémica por el Nogal (2018). *Semana*. Recuperado de:} <https://www.semana.com/confidenciales-semanacom/articulo/alvaro-uribe-y-farc-chocan-por-el-nogal/557131>

Víctima habla sobre “el perdón sincero de Iván Márquez” (2014). *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/articulo/constanza-turbay-habla-sobre-el-perdon-sincero-de-ivan-marquez/401265-3>

Villamizar, A. (2014) “Colombia tiene que dar pasos para la reconciliación y el perdón”. *Semana*. Recuperado de: <https://www.semana.com/nacion/multimedia/semana-en-vivo-colombia-tiene-que-dar-pasos-para-la-reconciliacion-el-perdon/400591-3>

