

El Perdón, un acercamiento a las visiones de algunos habitantes del departamento de Antioquia*

Catalina Congote Posada^{1*}, Leonardo Zapata Hidalgo^{**}, Lorena Valencia Montoya^{***} y William Ignacio González Vásquez^{****}

Resumen

Este artículo se deriva de la aplicación de una prueba piloto realizada en el marco del proyecto de investigación *Narrativas sobre Paz, Conflicto y Cuerpo: Un estudio con niños, niñas y jóvenes del oriente Antioqueño en el contexto del conflicto armado colombiano*, adscrito al programa Sentidos y Prácticas Políticas de Niños, Niñas y Jóvenes en Contextos de Vulnerabilidad en el Eje Cafetero, Antioquia y Bogotá (Colombia), realizado por el Consorcio conformado por la Universidad de Manizales, la Universidad Pedagógica y el Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano- CINDE.

Este texto expone los resultados del pilotaje aplicado a 126 personas entre 9 y 67 años de edad, que habitan el departamento de Antioquia en zonas urbanas y rurales, de distintas condiciones socioeconómicas y escolares. La búsqueda en el pilotaje además de probar el instrumento era acercarse a los diversos grupos etarios y vislumbrar las perspectivas que frente a temáticas como paz, reconciliación y perdón ellos y ellas tenían. El formulario aplicado tiene 16 preguntas, del que se toma exclusivamente, lo relacionado con el aspecto del perdón, analizando en este artículo cinco ítems al respecto.

*Es un trabajo grupal que se presenta para optar al título de Magister en Educación y desarrollo humano, de la Universidad de Manizales y CINDE (Centro Internacional de Desarrollo Humano), 2015.

* Psicóloga de la Universidad CES. Directora Centro Educativo Mañanitas.

** Licenciado en Educación con Énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Profesor de filosofía en la Institución Educativa CASD José María Espinosa Prieto. Docente Cátedra Universidad de Antioquia. (Medellín-Colombia)

*** Psicóloga.

**** Psicólogo de la Universidad de Antioquia. Especialista en terapia cognitiva, Universidad San Buenaventura. Docente de la Universidad UNIMINUTO (Bello- Antioquia). Terapeuta clínico en el Programa de Paz y Reconciliación.

Los hallazgos revelan una concepción sustentada en la dimensión personal e intrapersonal del perdón determinada por la aceptación de la falta, la muestra de arrepentimiento y el hecho de ver el perdón como estrategia para revertir los efectos del pasado y empezar de nuevo.

Palabras clave: Perdón, víctima, ofensor, conflicto armado, Colombia.

Abstract

This article is derived from the application of a pilot test in the framework of the research project Narratives Peace, Conflict and Body: A study with children and youth from eastern Antioquia in the context of the Colombian armed conflict, assigned to the program Senses and Political Practices of Children and Youth in Contexts of vulnerability in the EjeCafetero, Antioquia and Bogota (Colombia), made by the consortium formed by the University of Manizales, the Pedagogical University and the International Centre for Education and Development human-CINDE.

This text sets out the results of the pilotage applied to 126 people between 9 and 67 years old, who live in the department of Antioquia in urban and rural areas, from different socioeconomic and scholarship conditions. The finding in the piloting well as testing its instrument was to approach the various age groups and glimpsing the perspectives that facing issues such as peace, reconciliation and forgiveness that they had. The application form has 16 applied questions, which is taken matters related exclusively to the aspect of forgiveness and analyzing five items about it.

The findings reveal a conception sustained by the personal and interpersonal dimension of forgiveness, determined by the acceptance from a lack, the sign of repentance and forgiveness is fact to see itself as a strategy in order to reverse the effects of the past and start again.

Keywords: forgiveness, victim, offender, armed warfare, Colombia

Introducción

Por décadas, los colombianos han vivenciado y padecido una explosión de violencia de todo tipo, fruto de las graves condiciones de injusticia y desigualdad social. Colombia ha soportado uno de los conflictos armados más largos de América Latina, en el que han tenido participación el

Estado, las organizaciones subversivas, paramilitares y otros grupos armados al margen de la ley. Hechos como los falsos positivos, la corrupción al interior de todas las ramas de poder (ejecutiva, legislativa y judicial), el narcotráfico, las masacres y los crímenes de lesa humanidad, entre otros, han vulnerado la dignidad nacional; dando origen a una cadena de venganzas y resentimientos que socavan la estabilidad política, económica y social del país.

Paralelo a estos hechos de violencia también han surgido iniciativas gubernamentales y ciudadanas que buscan el restablecimiento del orden social. Uno de esos primeros esfuerzos se dio durante el periodo presidencial del señor Belisario Betancur Cuartas (1982), que impulsó un proceso de amnistía con la intención de facilitar las discusiones pluralistas frente a la reforma política y los diálogos de paz con la guerrilla; un hecho que, si bien no fue exitoso, sí marcó el inicio de una nueva forma de ver y comprender el conflicto armado colombiano.

En la actualidad, se adelanta un proceso de negociación o diálogos de paz entre el grupo guerrillero de las FARC y el gobierno y aunque no logra convocar a todos los colombianos, sí ha despertado el interés de diversas organizaciones sociales, políticas y educativas, por investigar y reflexionar en torno a las implicaciones que conlleva la construcción de la paz en Colombia. En este proceso, surge la idea del perdón como un elemento relevante que puede contribuir a la superación del resentimiento que se tiene en contra de aquellos que han sido causantes de dolor.

En este contexto el proyecto de investigación del que es parte esta reflexión ha buscado ampliar la comprensión de los sentidos y las prácticas en torno a la democracia, la paz y la reconciliación de niños, niñas y jóvenes que viven en condiciones de alta vulnerabilidad, desarrollando en un primer momento un acercamiento cuantitativo. Este ejercicio se realizó desde el rol de investigadores en formación que tienen los autores del texto dada su vinculación a la Maestría en Educación y Desarrollo Humano de la alianza CINDE – Universidad de Manizales.

1. Referente Teórico}

En el contexto de la cohabitación humana, el perdón emerge como un elemento que puede contribuir a la regulación y el restablecimiento de las relaciones sociales que han sido afectadas por el manejo violento de los conflictos. Entonces, la función que el perdón cumple al interior de la sociedad es multidimensional, ya puede verse como “figura religiosa, concepto filosófico, acto

político; por tanto, es imposible crear un concepto único del perdón, su multidimensionalidad exige que esa construcción sea examinada desde una pluralidad de perspectivas” (Rodríguez, 2012, p. 6). Pero, la intención de este texto no es hacer una disertación sobre las diferentes concepciones del perdón, sino orientar su conceptualización desde una perspectiva que se ajuste al objetivo del presente texto.

En este sentido, se toman como referentes teóricos dos autores que han dedicado gran parte de su trabajo intelectual a la reflexión sobre el perdón. La primera es Hannah Arendt, que tiene una visión cercana a lo socio-político, el otro es Paul Ricoeur, que se orienta más hacia lo filosófico. Sin desconocer que otros autores han retomado el tema del perdón, las perspectivas de Arendt y Ricoeur se orientan desde la practicidad y la diversidad de la actuación humana en la que cada sujeto se reconoce en su carácter individual y colectivo.

Desde el pensamiento arendtiano el hombre carece de la capacidad para deshacer lo que ha realizado en el mundo y de anticipar las consecuencias de sus actos. Dicha incapacidad se origina en el hecho que sus acciones no se dan de forma aislada, sino que ellas afectan a otros. Por esta razón, no es posible que desde su individualidad una persona pueda tener control de las consecuencias de sus actuaciones. Entonces, surge el perdón y la promesa como dos alternativas, que pueden subsanar tales imposibilidades (Arendt, 1958).

De ahí que cada individuo necesita reconciliarse con un mundo donde ha nacido como un extraño, y donde, en la medida de su específica unicidad, siempre permanecerá como un extraño bajo la búsqueda de un sentido que se logra gracias al intento de comprensión que da cuenta de la necesidad de armonizarse con el mundo y con ello alcanzar lo que el siglo XVIII denominó “felicidad pública”, que alude a la fundamental participación de los individuos en el ámbito de lo público donde se encuentra con los demás. (Arendt, 1958).

Desde esta perspectiva, el perdón se establece como una facultad necesaria para no confinar al otro a ser esclavo de las consecuencias de una acción equivocada, porque:

sin ser liberado de las consecuencias de lo que hemos hecho nuestros actos serían, por así decirlo, limitados a una sola obra de la que nunca podremos recuperarnos, seguiríamos siendo víctimas de sus consecuencias para siempre, a diferencia del aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo. (Arendt, 1998, p. 237).

Es decir, el perdón puede dar paso a un nuevo comienzo, no puede negar la existencia de la falta, pero se yergue por encima de sus consecuencias. Por eso, la noción de perdón debe definirse a partir de la convicción de que el ser humano se encuentra en un mundo desolado y sombrío, donde la guerra y los crímenes de lesa humanidad lo han llenado de dolor y desesperanza. El perdón debe ser mirado a través de la conciencia histórica, ya que es necesario reflexionar sobre la base del pasado, no para anclarse en él sino para recuperarlo y enriquecer la reflexión crítica sobre la historia, a partir de la articulación del recuerdo y la memoria (Arendt, 1993).

Ahora bien, si el perdón es un elemento necesario para restablecer un estado de armonía que permita la continuidad y el avance de una sociedad, surge entonces la inquietud por aquellos hechos que por la atrocidad y magnitud de sus consecuencias son imperdonables, ya que no es posible determinar un castigo y una reparación para el daño provocado. “No existe la posibilidad de reparar los daños, y esta incapacidad de deshacer lo hecho confina al agente que realizó la acción a ser esclavo de las consecuencias de su mala acción” (Rodríguez, 2012, p. 29).

En este sentido, de poder perdonar lo imperdonable, Arendt (1993) afirma que el perdón deber ser:

Un acto libre y gratuito, una expresión que no desconoce la mala voluntad del crimen y el propósito de destruir la humanidad de la víctima, pero que a pesar de ello reacciona de manera inesperada, pues no se encuentra condicionado por el acto que provocó esta reacción y por tanto se encuentra libre de sus consecuencias, convirtiéndose en un acto impredecible. (Arendt, 1993, p. 257).

De acuerdo con la cita anterior, el perdón al igual que falta es un acto fáctico que no se puede predecir ni explicar. “Su carácter incomprensible se deriva de la injustificabilidad del acto malvado, si éste no se puede comprender, mucho menos se entiende la capacidad de perdonarlo (Rodríguez, 2012, p. 29). Esta imposibilidad para justificar el perdón radica en que, a diferencia de la venganza, éste no es meramente medida para ejercer la fechoría, porque “es la única reacción que no se limita, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó” (Arendt, 1958: 241).

Por otra parte, el carácter incondicional y liberador que Arendt le atribuye al perdón no puede interpretarse como que perdonar significa olvidar. “No podemos dominar el pasado en la medida en que no podemos hacer como si no hubiera acontecido.” (Arendt, 2004: 31). Esta afirmación

solo puede entenderse como la propiedad que tiene el perdón para rehabilitar la capacidad de actuar, lo que hace posible el surgimiento y continuación de una nueva acción que siempre deberá favorecer la cohabitación futura de los seres humanos.

Uno de los factores decisivos del acto de perdonar consiste en que quien perdona reconoce que comparte la misma condición que el otro y por eso también puede cometer una falta semejante. En palabras de Arendt: el perdón “no es otra cosa que el reconocimiento explícito de que todos somos pecadores, o sea, la afirmación de que cada uno habría podido hacer cualquier cosa, y así establece una igualdad, no de derechos, sino de naturaleza” (Arendt, 1973, p.4). Esta igualdad de condición es la base para que quien perdona haya renunciado a la venganza, porque su sensibilidad le permite ponerse en el lugar del otro. Por el contrario, aquel que es insensible asume la actitud de venganza y le devuelve a otro lo mismo que le hicieron. Es decir, la reconciliación es lo contrario a la indiferencia.

Finalmente, la autora expresa que “El perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad y no tienen otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de uno mismo” (Arendt, 1958: 257). Entonces, la práctica del perdón desde la esfera individual solo existe para la persona y tal vez pueda servirle como un ejercicio de auto curación, pero socialmente no tiene ninguna relevancia. Porque, así mismo como los actos que generaron el agravio afectan a otros y fueron presenciados por otros, el perdón también debe hacerse público. De esta forma, se garantiza su real incidencia en lo social. En otras palabras, en el ámbito de la fragilidad de las relaciones humanas el perdón emana de fuera. Nadie puede perdonarse a sí mismo porque los hechos no le pertenecen absolutamente y, porque si lo hace se sitúa fuera del mundo. Es precisamente por esta razón, que la autora considera que el perdón es un principio y una experiencia concerniente a la vida política.

Por su parte, Paul Ricoeur (1999) considera que el perdón es una solicitud dirigida a los demás. Un acto regido por la relación persona a persona, que no tiene que ser estrictamente, individual o privado; aunque no debe existir en él ningún manejo por parte de las instituciones jurídicas. Perdonar es un acto movido, esencialmente, por el amor que se tiene hacia quien ha provocado el mal.

De acuerdo con el autor, el perdón oscila en una relación circular entre el acto de perdonar, la amnesia, la amnistía y el olvido. Éste exige el trabajo de la memoria, ya que es necesario enfrentar el problema del pasado en el contexto histórico. Además, es opuesto al olvido porque requiere de la presunta existencia de la falta que ha dado lugar a unas consecuencias, que por acción del perdón deben ser superadas.

Según Ricoeur (1999), existen distintos estratos de olvido. Por un lado, lo que el psicoanálisis denomina represión, que es un olvido pasivo que intenta ocultar un hecho, es la forma de remitir al inconsciente, recubriéndolo con otra cosa puesta en su lugar. Hay también un olvido ubicado entre el totalmente pasivo y el totalmente activo, como lo es el olvido evasivo. Que consiste en un no querer recordar, en una voluntad de no querer saber; es pasivo en cuanto implica un déficit en el trabajo del recuerdo, pero es también activo en cuanto implica un no querer saber. Resulta así que es entonces sujeto de responsabilidad, pues ignora algo que sabe que debería saber, es negligente, es una ignorancia culpable. El último, es el olvido selectivo que es puramente activo. Este se presenta cuando no se puede recordar todo y por eso debe hacerse una selección. Es por ello que se hace una selección de aquello que se considera que debe ser recordado; por lo que no toda huella debe ser seguida.

Afirma Ricoeur que “el perdón no es ni fácil, ni imposible; simplemente, el perdón difícil” (2008, p. 630), porque se sitúa en un lugar donde exige de un ser humano con capacidad para enfrentarlo. Este lugar se ubica en el punto de encuentro de dos coordenadas. Una es la de la reciprocidad, el intercambio de la solicitud y la concesión del perdón. Este sentido del intercambio es lo que reafirma la idea de que nadie puede perdonarse a sí mismo. La otra es la desmesura, porque perdonar es un acto incondicional mediante el cual el sujeto es liberado de su obra y sus consecuencias, abriéndole la posibilidad para empezar de nuevo.

Otro de los aspectos relevantes en la perspectiva de Ricoeur es la profundidad de la culpabilidad, que éste confronta con la cultura del perdón cuando afirma que aquel que confiesa la falta lo hace porque busca ser perdonado. Es decir que al confesar la culpa se tiene la seguridad de alcanzar la salvación. Así, la confesión de la culpa y el perdón son acciones movidas por la esperanza de liberación. Quien ha infligido el mallo confiesa por el miedo a las consecuencias de este hecho y el sentimiento de culpabilidad. En otras palabras, existe una especie de simetría entre la culpabilidad y la falta que se activa por la esperanza de una justicia infinita.

Finalmente, Ricoeur establece una diferencia entre la falta y el mal. La falta es la transgresión de una regla, cualquiera que sea, de un deber que implica consecuencias perceptibles, fundamentalmente un daño hecho al otro (2013, p. 589), que tiene lugar en la dimensión de la práctica. Como tal la falta es imputable porque reviste una connotación negativa, cuyos efectos son perfectamente perceptibles. En cambio, el mal tiene que ver con la experiencia de las repercusiones de falta al interior del ser, de los sentimientos. El mal se relaciona con “el exceso, ese más allá de las infracciones (2012, p. 592). Dicho de otra manera, la falta es limitada y perfectamente imputable, mientras que el mal es ilimitado, indeterminable y, siempre, inimputable.

2. Proceso metodológico

Aunque la investigación de la que forma parte este artículo tiene en su base una intencionalidad cualitativa, los hallazgos encontrados y sobre los que se realiza la discusión en este texto son de corte cuantitativo. A partir de las respuestas obtenidas se hizo un análisis que permitió un primer acercamiento a las percepciones de perdón de las personas a las cuales se les aplicó el instrumento.

El instrumento aplicado fue un cuestionario, el cual consistía en un conjunto de preguntas que se definieron de manera sistemática y cuidadosa. Éstas se orientaron a partir de los hechos y aspectos que interesan en una investigación o evaluación.

4 Análisis de resultados

Tabla 1 Resultados pregunta 10.

| 10. Para que yo perdone a alguien es necesario que: | | Total | Proporción porcentual |
|-----------------------------------------------------|----------------------------------------------------|-------|-----------------------|
| A | Le pase algo malo para sentir que se hizo justicia | 12 | 9,5% |
| B | Me explique por qué lo hizo | 79 | 62,7% |
| C | Dios me ayude a perdonar | 23 | 18,3% |
| D | Difícilmente perdono un daño que me hacen | 7 | 5,6% |
| NS/NR | No sabe o no responde | 5 | 4,0% |
| Total general | | 126 | 100.0% |

Tabla 2

Resultados pregunta 11.

| 11. Para que yo perdone a alguien es necesario que: | | Total | Proporción porcentual |
|-----------------------------------------------------|--------------------------------------------------------|-------|-----------------------|
| A | Se muestre arrepentido | 57 | 45,2% |
| B | Me dé algo a cambio para compensar el daño que me hizo | 5 | 4,0% |
| C | Reconozca que se equivocó delante de todos | 38 | 30,2% |
| D | Me prometa que no lo vuelve a hacer | 20 | 15,9% |
| NS/NR | No sabe o no responde | 6 | 4,8% |
| Total general | | 126 | 100.0% |

De acuerdo a los resultados encontrados en el pilotaje, el perdón es un proceso que requiere de la relación persona a persona, condición que se hace evidente en la medida en que por parte de la víctima surge la necesidad de conocer las razones que motivaron la agresión, un 62.7% de las personas encuestadas afirmaron que “para que yo perdone a alguien es necesario que me explique porque lo hizo”. A esta condición se le suman otras dos exigencias: una es que “para que yo perdone a alguien es necesario que se muestre arrepentido” (45.2%) y la otra hace referencia al reconocimiento de la falta, “para que yo perdone a alguien es necesario que reconozca que se equivocó” (30.2%).

Al parecer, acciones como explicar, mostrar arrepentimiento y reconocer el error son tres actos fundamentales en el proceso del perdón, pero son actos que solo puede realizar el agresor y, para que éstas tengan algún significado, deben hacerse delante de quien ha sido el receptor de la agresión. Es decir, se requiere de una comunicación directa entre la víctima y el ofensor, esto es lo que le confiere al perdón la característica relacional y personal.

Lo anterior es coherente, en primer lugar, con el planteamiento de Ricoeur (2003) sobre la necesidad de una relación interpersonal en el acto de perdonar, lo que no significa, en modo alguno, que sea una relación individual o privada, sino, que en ella no debe existir ningún tipo de intervención por parte de la institucionalidad jurídica. En segundo lugar, con la consideración de Arendt (1958) frente a que el perdón, la promesa y el arrepentimiento no tienen sentido si el individuo lo hace para sí mismo o en condiciones de aislamiento, ya que éste debe ser manifiesto ante los otros para que haya una verdadera repercusión en la vida social y política. Es por esto

que en los acercamientos al concepto de perdón se halla la dimensión pública, ya que es un acto que requiere de la comunicación y que desborda lo intrapersonal.

Tabla 3

Resultados pregunta 12.

| 12. Cuando perdono a alguien que me ha hecho daño: | | Total | Proporción porcentual |
|-----------------------------------------------------------|-----------------------------------------------------|--------------|------------------------------|
| A | Trato de olvidar lo que me hizo | 51 | 40,5% |
| B | Perdono pero no olvido lo que me hizo | 36 | 28,6% |
| C | Le recuerdo constantemente el daño que me hizo | 1 | 0,8% |
| D | Lo hago por siempre y sin pedir nada a cambio | 20 | 15,9% |
| E | Lo hago porque sé que Dios y la vida harán justicia | 12 | 9,5% |
| F | Se lo ofrezco a Dios | 4 | 3,2% |
| NS/NR | No sabe o no responde | 2 | 1,6% |
| Total general | | 126 | 100.0% |

El acto de perdonar también implica la relación inherente entre la memoria y el perdón. Perdonar, según Ricoeur (1993), es un hecho que siempre requiere de un difícil trabajo de la memoria porque sus posibilidades oscilan entre el indulto y el olvido. El 40.5% de las personas encuestadas manifestaron su decisión de que “cuando perdono a alguien que me ha hecho daño trato de olvidar lo que me hizo”. Pero este olvido no hace referencia a la amnesia con respecto a los hechos, sino a la capacidad de comprender la ofensa recibida y recordar el daño sin sentimientos dolorosos asociados.

Arendt (2005) introduce el elemento de la memoria cuando plantea que el proceso del perdón es necesario mirarlo desde una perspectiva histórica que permita la reflexión de los asuntos del pasado. Es decir, utilizar el recuerdo para hacer un análisis crítico de la relación pasado-presente, de tal manera que se pueda reorientar hacia nuevas posibilidades.

Ahora bien, este trabajo de la memoria no puede concebirse como una complicidad con los actos ilícitos y violentos. No se trata de olvidar y hacer como si nunca hubiera pasado nada, se trata de “perdonar, pero no olvidar”, como lo manifestaron el 28.6% de los participantes en la encuesta. Entonces, podría afirmarse que perdonar consiste básicamente en renunciar a los deseos de venganza y, a partir de una reflexión crítica, retomar la vida desde una nueva perspectiva.

Tabla 4

Resultados pregunta 13.

| 13. Cuando de perdonar se trata: | | Total | Proporción porcentual |
|-----------------------------------------|-------------------------------------------------------|--------------|------------------------------|
| A | Es más difícil cuando es alguien a quien quiero mucho | 37 | 29,4% |
| B | Es más fácil perdonar a aquellos que más quiero | 27 | 21,4% |
| C | No puedo perdonar a alguien a quien no quiero | 2 | 1,6% |
| D | Nunca perdono el daño que me hacen | 0 | 0,0% |
| E | Depende de la gravedad del daño que me haya hecho | 51 | 40,5% |
| F | Es decisión de Dios | 3 | 2,4% |
| NS/NR | No sabe o no responde | 6 | 4,8% |
| Total general | | 126 | 100,0% |

En este aspecto se establece la necesidad de confrontar el perdón con la profundidad de la falta, Es decir, el grado de afectación ayuda a determinar en qué medida se puede perdonar o no. El 40% de las personas encuestadas afirmaron que “cuando de perdonar se trata, depende de la gravedad del daño que me hayan hecho”. En otras palabras, se está diciendo que existen diferentes niveles en el acto del perdón y que no todo es susceptible de ser perdonado. Al respecto Ricoeur (2004) plantea que existen actuaciones y situaciones en las que el sujeto se ve enfrentando a la imposibilidad de perdonar. Pero que es justamente en el acto de “perdonar lo imperdonable” donde radica la grandeza del perdón.

Tabla 5

Resultados pregunta 14.

| 14. Si alguien me ha hecho daño: | | Total | Proporción porcentual |
|-----------------------------------------|---------------------------------------------------------|--------------|------------------------------|
| A | Le guardo rencor durante mucho tiempo | 5 | 4,0% |
| B | Puedo llegar a comprenderlo con el paso del tiempo | 68 | 54,0% |
| C | Pienso mal de esa persona y me vuelvo muy duro con ella | 4 | 3,2% |
| D | Simplemente lo ignoro y hago como que no existe | 43 | 34,1% |
| E | Busco la manera de devolverle el mal que me ha hecho | 4 | 3,2% |
| NS/NR | No sabe o no responde | 2 | 1,6% |
| Total general | | 126 | 100,0% |

El 54% de las personas encuestadas afirmaron que “si alguien me ha hecho daño puedo llegar a comprenderlo con el paso del tiempo” y el 3.2% expresan que “si alguien me hace daño busco la

manera de devolverle el mal que me ha hecho”. La diferencia porcentual entre la elección que hacen los participantes da cuenta del carácter radical del perdón como un don o beneficio, en este caso: la renuncia a la venganza. Hanna Arendt (2005, p. 256) plantea que perdonar “sirve para deshacer los actos del pasado” y esto entendido como posibilidad para empezar de nuevo y no como acto ilícito de olvido. Lo que sucede con el transcurrir del tiempo es que se puede apaciguar o eliminar los sentimientos de odio y dolor, el rencor y con ello, los deseos de venganza al recordar el daño.

Tabla 6

Resultados pregunta 15.

| 15. Cuando me hacen algo malo: | | Total | Proporción porcentual |
|---------------------------------------|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------|------------------------------|
| A | Suelo pensar que me lo merezco aunque no sepa por qué | 3 | 2,4% |
| B | Pienso que la vida sabe lo que hace y que todo sucede por alguna razón | 48 | 38,1% |
| C | Creo que el otro es una mala persona | 13 | 10,3% |
| D | Siento que pudo ser sin intención y trato de entender los motivos que lo llevaron a hacer lo que me hizo | 57 | 45,2% |
| E | Creo que es una prueba de Dios | 0 | 0,0% |
| NS/NR | No sabe o no responde | 5 | 4,0% |
| Total general | | 126 | 100,0% |

El acto de perdonar está regido, esencialmente, por el amor. Y parece que este planteamiento quedó afirmado cuando el 45.2% de los participantes respondieron que “si alguien me hace daño siento que pudo ser sin intención y trato de entender los motivos que lo llevaron a hacer lo que me hizo”. Esto podría significar que las personas, en el acto de perdonar, ponen en juego su capacidad de sensibilizarse frente al otro, a pesar de que éste les haya causado daño. Esta capacidad para sensibilizarse frente aquel que le ha hecho daño sólo es posible porque existe una cercanía entre ellas que es generada por el simple hecho de que son seres humanos; lo que puede interpretarse como un acto de amor por aquel con quien se guarda una relación de mismidad por razones de naturaleza. (Arendt, 1973)

Esta noción de amor debe entenderse en un sentido amplio y no restringido a un vínculo filial o pasional, lo que no significa que deban excluirse, si no que se incluye en ese concepto general del amor. Tal y como lo afirma Hannah Arendt (1950), la reconciliación tiene sentido porque el mundo es un espacio que se comparte por amor al mundo o como dice (Ricoeur, 1993) el perdón

es un acto motivado por el amor. En conclusión, uno de los dispositivos esenciales en el acto de perdonar está basado en la capacidad de identificarse con el otro, algo que solo es posible cuando media el amor.

Tabla 7

Resultados pregunta 16.

| 16. Perdonar ayuda a: | | Total | Proporción porcentual |
|------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|--------------|------------------------------|
| A | Vivir sin rencores ni sentimientos negativos | 56 | 44,4% |
| B | Lograr una mejor convivencia con los demás | 37 | 29,4% |
| C | Estar en paz con Dios | 6 | 4,8% |
| D | Conseguir perdón para uno porque si uno perdona entonces también es perdonado | 4 | 3,2% |
| E | Seguir adelante sin dejarse afectar por otros | 18 | 14,3% |
| F | No sirve de nada: el que la hace que la pague | 3 | 2,4% |
| NS/NR | No sabe o no responde | 2 | 1,6% |
| Total general | | 126 | 100.0% |

Finalmente, se concluye que el perdón es un acto liberador. El 44.4% de las personas encuestadas piensan que “perdonar ayuda a vivir sin rencores ni sentimientos negativos”. O sea, que el perdón no sólo beneficia en la medida que detiene acciones como la venganza, sino que también proporciona un alivio emocional. Parece entonces que el perdón deviene en algo nuevo, que aporta al mejoramiento individual y colectivo. El mejoramiento colectivo, aquello que el 29.4% de los participantes plantean como “perdonar ayuda a lograr una mejor convivencia con los demás”, es uno de los principales dones que el perdón puede ofrecer, a propósito del horizonte de reconciliación que se propone nuestro país.

3. Discusión final

Los resultados de la aplicación de la prueba piloto evidencian la concepción que las personas participantes tienen sobre el perdón. En términos generales, esa concepción da cuenta de la necesidad de establecer una relación eminentemente personal entre el ofensor y la víctima, pero que están regidas, esencialmente, por las exigencias que la víctima le hace al ofensor para que diga la verdad, para que se muestre arrepentido y para que prometa que no lo volverá a hacer. Podría pensarse que esta concepción se deriva de la experiencia individual y social de las

personas que, por el peso de las circunstancias, han otorgado el perdón sin que medie ningún tipo de reconocimiento por parte del perpetrador frente a la ofensa y sus consecuencias. En el apartado de análisis de resultados se trató de establecer la consonancia entre las concepciones de los participantes con los planteamientos teóricos de Hannah Arendt y Paul Ricoeur, pero al empezar a concluir este ejercicio, salen a relucir aspectos o concepciones sobre el perdón que el cuestionario piloteado no recoge. Por esta razón, la discusión final está centrada en lo no dicho.

Para continuar, es necesario recordar que este ejercicio se enmarca en el contexto del conflicto armado en Colombia, a propósito de los actuales diálogos de negociación entre el gobierno y el grupo guerrillero FARC-EP, cuyos resultados plantean un horizonte de paz y reconciliación entre los colombianos. Dentro del grupo poblacional que participó en este pilotaje hay víctimas directas del conflicto armado, y aunque las respuestas dadas por quienes han sido víctimas y quienes no lo han sido no difieren sustancialmente, consideramos, y este es uno de los aspectos que creemos no dichos, que en el marco de la reconciliación no pueden instalarse oficialmente teorías generales sobre el perdón. Se llega a esta discusión a partir del reconocimiento que, al menos el 3,2 %, en promedio, de los participantes son personas que no ven reflejadas sus concepciones de perdón en la propuesta del cuestionario. Este aspecto es destacable porque asuntos como el perdón, que están íntimamente relacionados con la dignidad humana y la propia existencia, no pueden seguir valorándose desde la concepción de las mayorías, especialmente cuando empezamos a reconocer que la focalización en las mayorías y el olvido o la negación de las minorías es una de las causas de la violencia en todas sus dimensiones.

En el análisis de resultados también se planteó que el perdón depende del daño que se haya hecho, pero lo que quedó sin decir, o más bien sin cuestionar, es si hay posibilidades de perdón cuando las personas se sienten víctimas de daños irreparables. De ahí, la importancia de comprender la necesidad de no instalar teorías generales sobre el perdón; en este caso es posible encontrar una disonancia con Ricoeur (2013) cuando afirma que “la grandeza o la altura del perdón está en el perdón de lo imperdonable” (p. 597), pues parece que para algunas personas la grandeza del acto de perdonar no puede aplicarse para el perdón de lo imperdonable. Esta conjetura permite lanzar una pregunta general para la sociedad: ¿cómo pensar un proceso de reconciliación con aquellos que piensan y sienten que el mal del que han sido víctimas es irreparable y por consiguiente imperdonable?

Otro aspecto que se descubrió sobre la concepción de perdón en los participantes, es la necesidad de conectar la acción con su agente (Ricoeur, 2013), especialmente, para preguntarle por qué lo hizo y para que éste garantice que no vuelve a hacer el daño. Sin embargo, queda pendiente la pregunta por la posibilidad de perdonar a aquellos agentes que nunca serán visibles o que utilizan toda clase de argucias para no ser imputados. Por ejemplo, ¿cuándo se conectará al agente modelo de Estado y modelo de sociedad con las acciones de indiferencia ante el sufrimiento y el mal que generaba el conflicto armado y con otras acciones que promueven y actualizan diversos tipos de violencia? Entonces, la pregunta que hacen las víctimas sobre el por qué lo hizo, en el escenario del conflicto armado colombiano, es una interpelación que deben hacerse todos los colombianos, porque la promesa del nunca más, que fundamenta al perdón, es una responsabilidad de todos, especialmente de aquellos que sólo hasta hoy se están dando cuenta de lo que ha significado el acontecimiento de la violencia y el conflicto armado en el país.

Para finalizar, y aprovechando el anterior planteamiento sobre la responsabilidad compartida, hay que hablar sobre esa posibilidad que tienen los seres humanos de perdonar y eliminar los sentimientos de venganza que perpetúan la violencia y la guerra, por el amor que se siente hacia el otro y al mundo. Pueses claro que si no se concibe el perdón como la posibilidad de vivir en un único mundo y además con una vida limitada por el tiempo, la humanidad vivirá en una constante confrontación. Por tal razón, ese amor por el mundo y por el otro es también la conciencia y el deseo de querer empezar algo nuevo, con la esperanza de una vida y un mundo mejor.

Referencias Bibliográficas

Arendt, H. (2005). *La Condición Humana*. Barcelona: Paidós.

_____ (1958). *The Human Condition*. Chicago / London, University of Chicago Press.
2.ª edic., con introducción de Margaret Canovan, 1998.

_____ Arendt, H. (1993). *La Condición humana*. Barcelona: Paidós.

- _____ (1973). *Diario filosófico 1950-1953, Vol. I y II*, Herder, Barcelona, 2006. Versión original alemana: *Denktagebuch*. 1950. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah-Arendt-Institut, Dresden, München/Zürich: Piper Verlag 2002, 2 Bde.
- Birulés, F. (Comp.) (2000). *Hannah Arendt y el orgullo de pensar*. Barcelona: Edit. Gedisa, pp. 51-75.
- Casullo, M. M. (2005). *La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica*. Revista de Psicología, 23(1), 39-64.
- Fox, D. J. (1981): *El proceso de investigación en Educación*. Eunsa, Pamplona.
- Franchi, S. (2004). *Las dimensiones del perdón*. Recuperado de www.psiquiatria.com/psiq_general_y_otras_areas/psiqsocial/las-dimensiones-del-perdon/
- García, D. E. (2005). *Del poder político al amor al mundo*. México: Ed. Porrúa/Tecnológico de Monterrey.
- León, J. (2015, ---,). El perdón de Bojayá: un ejemplo de lo que viene. *La Silla Vacía*. Recuperado de <http://lasillavacia.com/historia/el-perdon-de-bojaya-un-ejemplo-de-lo-que-viene-51822>
- Pérez, J. (1991): *Pedagogía Experimental. La Medida en Educación*. Curso de Adaptación. Uned. 106. 2
- Ricoeur, P. (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (E.) y Ortiz García, A. (Trad). (1990). *Historia y verdad*. Madrid: Encuentro.
- _____ (Aut.) y Moratalla, T.D. (Trad.). (1993). *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós.
- _____, (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*- Madrid: Ed. Arrecife.
- Rodríguez, J. (2012). *El perdón y la filosofía*. Tesis de grado para optar al título de Magister en filosofía. Universidad del Rosario. Bogotá- Colombia.

El Perdón: Una Mirada Desde Hannah Arendt y Paul Ricoeur*

Leonardo Zapata Hidalgo**

Resumen.

El presente artículo hace una revisión de algunos textos disponibles de Hannah Arendt y Paul Ricoeur en los que se aborda la categoría del perdón, para desarrollar un esbozo de los elementos fundamentales de análisis de ambos autores. El propósito de la reflexión de dichos autores es el de aportar otras posibilidades y herramientas que puede contribuir a la construcción de paz y reconciliación en la búsqueda de una salida política y dialogada al conflicto armado colombiano.

Palabras claves: perdón, condición humana, memoria, juicio, sociedad.

Abstract

The present article is a review of some texts of Hannah Arendt and Paul Ricoeur available in the category of forgiveness addressed to develop an outline of the key elements of analysis of both authors. The purpose of the reflection of these authors is to provide other possibilities around forgiveness and their possible applications as one of the tools that can contribute to building peace and reconciliation in the search for a political solution through dialogue to the Colombian armed conflict.

Key words: forgiveness, human condition, memory, trail, society.

1. Introducción.

El concepto del perdón hace parte de un grupo de categorías teóricas (reconciliación, paz, familia, cuerpo y conflicto armado) que fueron abordadas en el proyecto *Narrativas sobre paz, conflicto y cuerpo: un estudio con niños, niñas y jóvenes del oriente antioqueño en el contexto del conflicto*

*Artículo para optar al título de Maestría en educación y desarrollo humano y corresponde al trabajo final de la maestría.

** Licenciado en Educación con Énfasis en Ciencias Sociales de la Universidad de Antioquia. Profesor de filosofía en la Institución Educativa CASD José María Espinosa Prieto, Docente Catedra Universidad de Antioquia. (Medellín-Colombia). leonardozapatahidalgo@gmail.com

*armado colombiano*² con el propósito de reconocer diferentes miradas teóricas que han hecho algunos autores sobre dichas categorías. En el presente texto abordará la categoría del perdón desde Hannah Arendt y Paul Ricoeur.

Antes de hablar sobre perdón se ubicará el contexto en el que éste está siendo pensado: el conflicto armado colombiano, el cual ha estado marcado por hechos reprochables e ilegítimos que generan dolor en diversos grupos de la esfera social: desplazados por la violencia armada ocasionada por grupos ilegales de diferentes tendencias políticas y sociales, familiares de desaparecidos, comerciantes, ganaderos, empresarios, campesinos, defensores de los derechos humanos, entre otros. En muchos de los casos no se ha podido adelantar ningún proceso jurídico, ético y político contra quienes los han cometido. Esta situación deja en la impunidad muchos de estos delitos.

Después de más de 50 años de conflicto armado, aún no han recibido ningún tipo de reparación crímenes como el secuestro de 12 diputados de la asamblea de Cali el 11 de abril de 2002 y el posterior asesinato de 11 de ellos; el secuestro del gobernador de Antioquia Guillermo Gaviria y su asesor de paz Gilberto Echeverry el 21 de abril del mismo año, quienes igual que los diputados fueron asesinados junto a otros secuestrados de la fuerza pública. También se cuentan las muertes de cientos de civiles en masacres, desapariciones forzadas y otros actos de terror.

Masacres como la del corregimiento del Aro en el municipio de Ituango ocurrida el 22 de octubre de 1997, que dejó 15 personas muertas. La masacre de la Chinita en el municipio de Apartadó (Antioquia), un 23 de enero de 1994. Las diferentes masacres perpetuadas en el municipio de Trujillo (Valle del Cauca), entre 1986 y 1991. La toma a la base militar de Miraflores (Guaviare) el lunes 3 de agosto de 1998 que dejó 9 muertos, 22 desaparecidos y decenas de secuestrados de la fuerza pública al igual que un gran número de afectados de la población civil. El 1° de mayo de 2002 en el municipio de Bojayá (Chocó) en un enfrentamiento entre la guerrilla de las FARC Y las AUC murieron, por causa de la explosión de una pipeta de gas, alrededor de 119 personas y hubo casi 100 heridos de la población civil que se resguardaban de los combates en la iglesia del municipio. A partir del año 2011 la ley 1448 ha venido atendiendo a las víctimas del conflicto armado, lo que de alguna manera representa un tipo de reparación.

² Este proyecto hace parte del programa de investigación Sentidos y Prácticas Políticas de Niños, Niñas y Jóvenes en Contextos de Vulnerabilidad en el Eje Cafetero, Antioquia y Bogotá: un camino posible de consolidación de la democracia, la paz y la reconciliación mediante procesos de formación ciudadana. Financiado por Colciencias y operado por el consorcio conformado por el Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano, la Universidad de Manizales y la Universidad Pedagógica. Mi participación en el proyecto de investigación fue como investigador en formación, como resultado de este proceso construí este artículo teórico y otro artículo de resultados sobre la misma categoría. El tiempo de permanencia en el proyecto fue de 14 meses.

Es pertinente entonces, pensar en el perdón como una alternativa que puede aportar en la búsqueda de nuevas posibilidades que no agudicen el conflicto armado y tampoco sometan a las víctimas a la aceptación ciega del abuso. Frente a esta realidad, autores como Hannah Arendt y Paul Ricoeurhan dedicado parte de su vida, como escritores, a la reflexión teórica de la noción de perdón; el propósito de este artículo es examinar dicha categoría a la luz de los autores mencionados.

El texto está estructurado en tres apartados. El primero dedicado al compendio de los planteamientos de Hannah Anrendt sobre el concepto de perdón. El segundo se ocupa de los postulados teóricos de Paul Ricoeur sobre la misma noción. Al final las conclusiones

2. El Perdón desde Hannah Arendt

El esfuerzo de la filósofa judeo-alemana por comprender la realidad después de las atrocidades generadas por los totalitarismos del siglo XX, puso de relieve la pérdida del sentido de la sociedad contemporánea. Estos excesos y crueldades la impulsaron a comprender el fenómeno del perdón para reconciliar a las personas con el mundo donde fueron y siguen siendo posibles tales acontecimientos.

La propuesta de perdón de Arendt retoma y, a la vez, rompe con la tradición, de manera que, al haberse perdido las respuestas que daban apoyo y sustento a los llamados tiempos de oscuridad, se habría de buscar el modo específico de vivir en un espacio que el mundo comparte por amor al mundo y en donde, desde la acción y el discurso, se inician nuevos comienzos. Es en esta dinámica donde tiene sentido la búsqueda de la reconciliación como el camino que debe permitir la construcción social de nuevas alternativas.

Cada individuo necesita reconciliarse con el mundo donde ha nacido como un extraño, y donde, en la medida de su específica unicidad, siempre permanecerá como un extraño, bajo la búsqueda de un sentido que se logra gracias al intento de comprensión que, al fin y al cabo, da cuenta de la necesidad de armonizarse con el mundo, mediante el amor al mundo y con ello alcanzar, lo que el siglo XVIII denominó “felicidad pública”, que alude a la fundamental participación de los individuos con los demás (Arendt, 2006: 119)

La reconstrucción de la noción de perdón en el pensamiento arendtianoconsidera necesario al menos hacer un esbozo de la manera como ha sido entendido dicho concepto en la tradición occidental. El origen y el empleo común de la noción de perdón están cimentados, indudablemente, en una tradición religiosa que tiene sus raíces en el inicio de la era cristiana. Y es que la noción de perdón, que era desconocida en la Antigüedad, proviene de Abraham y

reúne, por ello, a las tres religiones más representativas de la humanidad, a saber: el Judaísmo, el Cristianismo y el Islamismo (Derrida 2004).

Ahora bien, debido a este origen, la noción de perdón ha sido restringida en su dimensión teórica a un contexto teológico y, en su uso común, a un ámbito religioso. Por eso la noción de perdón está permeada de una fuerte carga metafísica. Lo que ha llevado a concebirla como un don divino, es decir, una facultad propia de Dios a través de la cual el ser humano puede alcanzar su salvación. Una concepción de esta naturaleza supone, por una parte, una relación jerárquica entre Dios (como ser omnipotente y eterno) y los seres humanos. Por la otra, una cierta predeterminación de la existencia humana en la medida en que la aspiración del perdón es alcanzar la salvación después de la muerte. El perdón se presenta entonces, como un medio para alcanzar un fin determinado y predecible.

Distaba mucho de esta visión Hannah Arendt porque para ella la noción de perdón debe definirse a partir de la convicción de que nos encontramos en un mundo desolado y sombrío, donde la guerra y los crímenes de lesa humanidad lo han llenado de dolor y desesperanza. Por eso debe mirarse a través de la conciencia histórica, ya que es necesario reflexionar sobre la base del pasado. No se trata de anclarse en él, sino de recuperarlo para retomar los recursos de una tradición perdida que ha de enriquecer la reflexión crítica sobre la historia a partir de la articulación del recuerdo y la memoria. Cabe señalar que Arendt no pretendía mantenerse en estas últimas aplicaciones mnemotécnicas (Birulés, 2000); sino utilizar tales remembranzas como referentes que sirvan de impulso para asumir una posibilidad de esperanza, pensada en términos de liberación de cualquier tipo de dominio (García, 2005).

Para Hannah Arendt, la condición humana establece el perdón como una facultad que es necesaria en la vida cotidiana especialmente en la vida política y social. Así lo expresa la autora:

“Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad de actuar sería, por así decirlo, limitada a una sola obra de la que nunca podremos recuperar y seguiríamos siendo víctimas de sus consecuencias para siempre”.
(Arendt, 1958, p.237).

El accionar o el actuar de los seres humanos ofrece una doble moral ya que según Arendt (1996), las acciones les permiten a las personas emerger como individuos distintos desde el telón de fondo de la vida; facilitando su devenir cotidiano. Dichos actos suministran la condición necesaria para violentar a otro. Sin el albedrío no existe culpa ni remordimientos, lo cual no genera molestias, inconvenientes ni dolor. Por lo tanto, la capacidad de actuar trae consigo la posibilidad del elogio o de la censura y al mismo tiempo la capacidad de convertirse en una persona que valora y respeta la integridad del otro o todo lo contrario. Es decir, a la hora de

actuar, la identidad de la persona juega un papel importante y es de suponer que ella podría emerger en relación con los demás, es lo que Arendt define de la siguiente manera:

Sin ser liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, de nuestros actos de la censura serían, por así decirlo, limitados a una sola obra de la que nunca podremos recuperarnos; seguiríamos siendo víctimas de sus consecuencias para siempre, a diferencia del aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo (Arendt, 1998, p. 237).

De acuerdo con esta cita el remedio, como la situación, depende de la presencia y las acciones de los demás; ya que otros pueden hacer lo que la persona no puede hacer por sí misma, perdonar. La facultad de perdonar, como Arendt la describe, es la capacidad de redimir a otro “de la difícil situación de irreversibilidad”, la autora va tan lejos como para afirmar que “el perdón sirve para deshacer las obras del pasado” (Arendt, 1998, p. 237). Esta aseveración en palabras de la autora, quiere decir que el perdón neutraliza y detiene la cadena de consecuencias de las obras pasadas y prepara un nuevo camino para un nuevo futuro. En este orden ideas, el perdón posibilita acabar las consecuencias de las acciones y en esa medida afectar la acción misma; porque ella está constituida, en parte, por sus consecuencias.

El perdón, a diferencia de la venganza, no es meramente medida para ejercer la fechoría. El acto de perdonar “es la única reacción que no se limita sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó” (Arendt, 1958, p. 241). Este carácter distintivo del perdón se basa en el hecho de que no puede ser visto como consecuencia de la transgresión inicial, sino como una parte constitutiva de ella.

Para la autora, el perdón emerge en la esfera de los asuntos humanos a manera de una reacción, es decir, a causa de una acción que le antecede temporalmente y que, hasta cierto punto, lo origina. Sin embargo, el perdón, en tanto reacción, no se distingue cualitativamente de la acción sino que tiene la misma naturaleza que ésta; “se trata en ambos casos de acciones imprevisibles e incalculables que, en tanto surgen de la espontaneidad humana, tienen la capacidad de insertar algo nuevo en el mundo” (Arendt, 1958, 13). Es decir, aun cuando el perdón surge como una reacción ante una acción que le es primera en el tiempo, no es, según la autora, una mera reacción a la manera de la venganza.

De acuerdo con lo anterior, se puede establecer que la diferencia fundamental entre el perdón y la venganza reside en las implicaciones que cada uno trae consigo. Mientras el perdón, del mismo modo que el castigo, pretende dar por finalizada una situación, en la que si no interviniera continuaría; la venganza, ligada cualitativamente a la situación que le precede, busca continuarla y profundizarla. En otras palabras, el perdón, desligado cualitativamente del suceso que lo

precede, puede generar una acción libre, lo que no sucede con la venganza, porque ésta siempre estará condicionada por la acción que la originó.

Ahora bien, el perdón en tanto que posee la misma naturaleza de la acción que lo precede no sólo hace posible la generación de una acción nueva, sino que también posibilita su continuidad. En esta medida, éste se constituye en una acción capaz de introducir algo nuevo en el mundo para darle continuidad al actuar humano. En palabras de Arendt:

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).

Según esta cita, la noción de perdón se presenta como un remedio contra la irreversibilidad de los actos humanos, porque pretende deshacer y corregir las consecuencias impredecibles que éstos traen consigo. Por eso, resulta claro entender que éste se orienta, necesariamente, al pasado. En otras palabras, siempre remite a una acción pasada que constituye una falta irreversible frente a la cual la población manifiesta su intención de perdonar. Esto no significa, en modo alguno, que el perdón se queda anclado en el pasado. Por el contrario, en la medida en que éste intenta remediar las consecuencias que un acto trae consigo, hace posible la liberación del pasado.

Esta función liberadora no debe interpretarse, en modo alguno, como que el olvido es una condición para que sea posible el perdón; ni tampoco pensar que el perdón trae consigo el olvido. Así lo afirma Arendt en sus reflexiones sobre Lessing: “No podemos dominar el pasado en la medida en que no podemos hacer como si no hubiera acontecido” (Arendt, 2004, p. 31). Entonces, ¿a qué se refiere Arendt cuando habla del perdón como liberación del pasado? En coherencia con sus postulados teóricos, esta afirmación sólo puede entenderse como la propiedad que tiene el perdón para rehabilitar la capacidad de actuar, de hacer posible el surgimiento y continuación de una nueva acción que siempre deberá favorecer la cohabitación futura de los seres humanos.

De ahí que cuando se dice que el ser humano actúa en el sentido arendtiano del término, se refiere a la posibilidad que éste tiene de introducir, inevitablemente, algo nuevo en el mundo; algo cuyas consecuencias son impredecibles e irreversibles. Así, el perdón se convierte en una acción necesaria al interior de los asuntos humanos. Dicha relevancia facilita la comprensión de la idea que el perdón no es una “acción / re-acción” que se dirija a la persona misma que está dispuesta a perdonar ya que, según Arendt, somos los mismos seres humanos los que debemos perdonarnos y superar la idea que el perdón sólo es posible desde la concepción religiosa o metafísica, al contrario, el perdón puede ser una acción meramente política en la medida que busca la coexistencia entre los hombres.

En este sentido afirma la autora que “El perdón y la promesa realizados en soledad o aislamiento carecen de realidad y no tienen otro significado que el de un papel desempeñado ante el yo de

uno mismo” (Arendt, 1958, p. 257). Entonces, la práctica del perdón desde la esfera individual sólo existe para la persona y tal vez pueda servirle como un ejercicio de autocuración, pero socialmente no tiene ninguna relevancia. Porque, así mismo como los actos que generaron el agravio afectan a otros y fueron presenciados por otros, el perdón también debe hacerse público. De esta forma se garantiza su real incidencia en lo social. En otras palabras, en el ámbito de la fragilidad de las relaciones humanas el perdón emana de fuera. Nadie puede perdonarse a sí mismo porque los hechos no le pertenecen absolutamente y, porque si lo hace se sitúa fuera del mundo.

Es precisamente por esta razón que la autora considera que el perdón es un principio y una experiencia concerniente a la vida política, es a través de las palabras y la acción donde permanentemente se renueva la esfera de lo político, y en tal medida el perdón desde Arendt se concibe como una acción que atañe única y exclusivamente a los seres humanos. Además, el perdón tiene una razón muy poderosa para ser practicado: el amor por el mundo. Como lugar de cohabitación de la vida, la palabra y acción que se edifica en la relación del entre nos, lo que nos permite plantear una nueva posibilidad de interpretar las palabras de Jesús en la cruz “padre, perdónalos porque no saben lo que hacen.” Quienes son los que no saben los que hacen, en su momento los romanos, los sacerdotes del sanedrín, los que lo acusaron, en otras palabras seres humanos; es ahí con ellos, con los humanos donde se debe aplicar el perdón, porque al fin de cuentas la condición de imperfectos perpetuos nos lleva a la búsqueda de alternativas, herramientas que nos ayuden a corregir nuestros actos humanos.

Uno de los factores decisivos del acto de perdonar consiste en que quien perdona reconoce que comparte la misma condición que el otro y por eso también puede cometer una falta semejante. En palabra de Arendt: el perdón “no es otra cosa que el reconocimiento explícito de que todos somos pecadores, o sea, la afirmación de que cada uno habría podido hacer cualquier cosa, y así establece una igualdad, no de derechos, sino de naturaleza” (Arendt, 1973, p.4). Esta igualdad de condición es la base para que quien perdona haya renunciado a la venganza porque su sensibilidad le permite ponerse en el lugar del otro. Por el contrario, aquel que es insensible asume la actitud de venganza y le devuelve a otro lo mismo que le hicieron. Es decir, la reconciliación es lo contrario a la indiferencia.

Finalmente, es de reconocer que la tesis sobre la cual está basada la teoría de Arendt es novedosa porque introduce un elemento que, en principio, parece pertenecer exclusivamente al campo de la religiosidad y la intimidad al ámbito público. El perdón se presenta como acción interpersonal que anula los efectos de una acción negativa; tiene el poder de corregir lo fallido, así como la destrucción puede corregir lo realizado mediante la obra, lo fundamental aquí es que el perdón no es un yo con yo y en la intimidad, es la posibilidad del reconocimiento de la falta ante quien o quienes sufrieron la ofensa y por medio de tal reconocimiento la víctima pueda tener su derecho a la verdad y al inicio de un camino del duelo por su pérdida u ofensa. El perdón desde el ámbito de lo público le permite a la sociedad en general e independiente si ha sufrido o no la

crueldad de un acto, reconciliarse con quienes han hecho con sus acciones ofensas que no sólo lastiman a quien las sufre directamente, sino también a quienes las conocen, se indignan y de alguna manera las padecen, es decir el perdón puede aplicarse a una sociedad como la nuestra que ha tenido que vivir directa o indirectamente acciones crueles durante varias décadas.

El perdón corresponde a una capacidad humana y su ausencia significaría que el ser humano no podría desvincularse, en modo alguno, de los efectos de sus acciones pretéritas. Es decir que el perdón está en capacidad de mostrar los rasgos propios de la persona que pertenecen al ámbito de su privacidad. Con todo, lo decisivo del perdón reside en que la mirada que se dirige no a la obra fallida, sino a la pena; pero, que la persona sea perdonada no significa que el acto perdió su carácter negativo y que la falta haya dejado de existir.

Frente a la violencia y ante la presencia del mal, de la falta, Arendt presenta la disyuntiva del perdón o la venganza. El perdón siempre está dirigido a la persona y anula los efectos de las acciones pasadas, su irrevocabilidad, de tal manera que abre la posibilidad para que en el futuro la convivencia sea posible. Esto no quiere decir que el perdón garantice la posibilidad de reconstruir una relación estrecha o íntima, pero si permite tener presente al otro, tolerar sus diferencias y aceptarlo en su ser personal para constituir con ello una esperanza a la humanidad y a la anulación de la culpa y el resentimiento por las acciones fallidas.

3. El perdón desde Paul Ricoeur

Por otra parte, desde la perspectiva del perdón que aborda Paul Ricoeur podemos ver algunas coincidencias y diferencias con los planteamientos arendtianos. Ricoeur aborda el concepto del perdón desde otra concepción, afirma que éste se realiza como una solicitud dirigida a los demás. Un acto regido por la relación persona a persona, que no tiene que ser estrictamente individual o privado. Manifestando además que en éste no debe existir ningún manejo por parte de las instituciones jurídicas. Perdonar es un acto movido, esencialmente, por el amor que se tiene hacia quien ha provocado el mal.

El perdón está orientado por la esperanza en una justicia infinita. Sin embargo, no hay que olvidar la radicalidad del mal, basada en una asimetría entre la culpabilidad y el perdón. Ricoeur (2004), confronta la profundidad de la falta con la altura del perdón cuando afirma que aquel que confiesa la falta lo hace porque busca ser perdonado. Es decir que, al confesar la culpa se tiene la seguridad de alcanzar la salvación. Así, la confesión de la culpa y el perdón son acciones movidas por la esperanza de liberación. Quien ha infligido el mal, lo confiesa por el miedo a las consecuencias de este hecho y el sentimiento de culpabilidad. Es la búsqueda de una vida futura

libre de toda condena por el pecado. Por otro lado, quien otorga el perdón actúa en el nombre de una autoridad absoluta, lo que en cierta medida acerca el pensamiento de Ricoeur a las convicciones teológicas. Esto da como resultado una perspectiva de la filosofía de la religión que es una de las motivaciones subyacentes en todos los estudios filosóficos que ha hecho el autor sobre el tema. Explícitamente, habla de una filosofía de la religión que gira alrededor del tema de la liberación, desde una óptica filosófica y teológica.

Por otra parte, el perdón oscila entre su posibilidad fundamental y los obstáculos específicos. Esto es, la relación circular entre el acto de perdonar, la amnesia, la amnistía y el olvido; porque siempre habrá la necesidad de un doloroso trabajo de la memoria, con todos sus impedimentos interiores y exteriores. Al respecto, afirma Ricoeur (1993) que el perdón posee un carácter inacabado, ya que se ubica dentro de la lógica de la historia y de la vida por eso siempre está en construcción.

También se establece que la memoria es una realidad innegable para el ser humano, porque es a través de ella que construye su historia y la del mundo. En otras palabras, la memoria es un dispositivo que mueve su capacidad de actuar. Pero, cuando la memoria está dirigida al recuerdo de acciones atroces puede suceder todo lo contrario, pierde su capacidad de actuación. De ahí que el perdón debe surgir como la posibilidad para aligerar el peso de la culpa y como el olvido de los actos y los hechos.

Según Ricoeur, (1993) existen distintos estratos de olvido. Por un lado lo que el psicoanálisis denomina represión, que es un olvido pasivo que intenta ocultar un hecho, es la forma de remitir al inconsciente, recubriéndolo con otra cosa puesta en su lugar. Hay también un olvido ubicado entre el totalmente pasivo y el totalmente activo, es el olvido evasivo. Que consiste en un no querer recordar, en una voluntad de no querer saber; es pasivo en cuanto implica un déficit en el trabajo del recuerdo, pero es también activo, en cuanto implica un no querer saber. Resulta así que es entonces sujeto de responsabilidad, pues ignora algo que sabe que debería saber, es negligente, es una ignorancia culpable. Por último, está el olvido selectivo, que es puramente activo. Este se presenta cuando no se puede recordar todo y por eso debe hacerse una selección. Es por ello que se hace una selección de aquello que se considera que debe ser recordado; por lo que no toda huella debe ser seguida (Ricoeur, 1999).

Para el autor un asunto central es que el hombre yerra, una y otra vez obra mal. En ocasiones se arrepiente porque la voz de su conciencia promueve el arrepentimiento ante el mal cometido. Pero el mal ya está hecho, su posibilidad o imposibilidad de repararse dependerá de las consecuencias de la acción y falta por saber también si podrá perdonarse. Dicha decisión dependerá, únicamente, de la conciencia moral individual que debe decir qué se puede y no se puede perdonar y cuántas veces se puede perdonar.

Ricoeur insiste en que el perdón sólo puede ser respuesta al arrepentimiento del culpable y a su petición expresa de perdón; aunque, en el judaísmo y en el cristianismo existe otra figura del perdón radicalmente excéntrica, como un don gratuito que se ofrece incluso más allá donde no ha habido una expresión previa de arrepentimiento.

El movimiento del perdón está tensado entre esas dos lógicas heterogéneas entre sí, pero a la vez indisociables. Por una parte el perdón sólo puede concederse de forma condicional, donde hay reconocimiento de falta, arrepentimiento, confesión y petición de perdón. Por otra parte, no hay perdón radical salvo en la forma de un don gratuito, incondicional, unilateral, sin círculo de reciprocidad. Puestos a perdonar, mejor hacerlo sin reservas ni condiciones, en su sentido más excesivo, más desmesurado, no en vano la palabra “perdón” procede del latín *per-donare*: dar a alguien su deuda, dar totalmente, dar de más, anular todas las deudas (Ricoeur, 1990).

Por otro lado, las especificidades de los diferentes mecanismos sociales de sanción, pago y expiación de la culpa, parten del proceso histórico occidental que tendió a relegar en forma creciente el perdón como acto radical de relación con el otro al ámbito privado (el perdón a la infidelidad, el perdón a la ofensa familiar, el perdón al ataque al honor, el perdón por la muerte de un ser querido) y a formalizar mediante el procedimiento judicial las sanciones de orden social. Los desarrollos producidos por la conciencia general de unos derechos del hombre o de la humanidad, que encuentran un hito en la Revolución Francesa y que alcanzan una visibilidad social en el contexto de violencia masiva del siglo XX, han llevado al fenómeno reciente de separación, al menos parcial, del proceso judicial y las exigencias del perdón.

Este proceso judicial establece una relación entre perdón, sanción y venganza, permitiéndole a la persona que ha pagado superarse y reintegrarse a la comunidad. A la vez, dicha comunidad puede aceptarlo, ya que ha sufrido un castigo y ha hecho una reparación por la falta cometida (Ricoeur, 1993).

Sin duda, los mecanismos judiciales implicados en este proceso son diferentes a los que están en juego en los procesos sociales que buscan, mediante un perdón general, reconciliar una sociedad sin someterla, necesariamente, a un proceso de castigo. Es el caso de aquellos crímenes contra la humanidad donde aplicar el castigo es un proceso imposible, por las limitaciones para identificar los responsables. Es por ello que se generan grandes dilemas morales y políticos. Por lo anterior, hay que considerar la aparición de mecanismos alternativos judiciales de cada sociedad, para el ejercicio del perdón social, que en cierto sentido vuelven a retomar algunos de los rasgos incondicionados y radicales del perdón individual, omiten exigencias de sanción, etc.

Así las cosas, la participación del culpable en el proceso de perdón que se maneja en la tradición cristiana no es exclusivo de ella, el perdón es en buena parte consecuencia del reconocimiento del pecado, del arrepentimiento y de la voluntad de no pecar más. La universalidad de estas tres exigencias (hacer algo que no debía, sentirse moralmente culpable por haberlo hecho y tener el

propósito de no hacerlo nuevamente) que encontró su nivel más paranoico en la obligación de confesarse en los rituales de autocrítica de la Unión Soviética o la revolución cultural China, apunta a problemas fundamentales del perdón.

Las dificultades para justificar racionalmente y tolerar emocionalmente el perdón de quien no se arrepiente son obvias. Sin duda, el papel del perdón como mecanismo para reconstruir las condiciones de convivencia de la comunidad hace ver como un escándalo de la razón un perdón que parece más bien orientado a dar al criminal la tranquilidad para continuar actuando. La conciencia de que tiene derecho a hacer lo que hace o incluso, como sucede en el caso de violencia intrafamiliar cuando la esposa perdona al esposo que la golpea, se envía el mensaje de que la violencia es esperada y aceptada con resignación masoquista (Derrida, 1999). Sin embargo, no es impensable una justificación de este perdón radical, ni difícil imaginar el movimiento psicológico que en ocasiones lo promueve: la madre que perdona al hijo, porque más allá de las acciones concretas encuentra un fundamento en el ser del hijo, o en la esperanza de que el perdón mismo, más que un acto de arrepentimiento y cambio sea el gesto de amor que crea el cambio, o la esperanza en la bondad radical, la humanidad imborrable del otro (Ricoeur, 1993).

Por otro lado, es preciso saber que para perdonar se requiere admitir que puede no haber castigo para los culpables; se presume además que un perdón sin determinación de los culpables deja a la sociedad sin una historia creíble de su proceso, deja a las víctimas con más dolor porque no tiene un mínimo de compensación moral, en quista, por así decirlo, las formas del mal; invita a nuevos ciclos de venganza privada y no produce una reconciliación genuina. Sin embargo, es indispensable considerar que el esfuerzo de saber encubre, muchas veces, el afán de venganza, un castigo justo o la forma de castigo que consiste en declarar la culpabilidad de los otros públicamente, lo que en ciertos contextos, funciona como una manera pragmática para conseguir resultados contrarios a la reconciliación: la exacerbación de la recriminación y el inicio de una nueva oleada de retaliaciones. En todo caso, solo el mantenimiento de un espacio de discusión pública, de debate histórico sobre lo ocurrido impide igualar el perdón y el olvido.

La posibilidad de que la sociedad reinicie una convivencia adecuada está ligada en forma variable a los tres niveles señalados: 1) la aplicación eficiente de justicia, 2) la aplicación simultánea o alternativa de sanciones morales basadas en el establecimiento de la verdad y, 3) la visión que se haya construido sobre el futuro. Estas tres variables introducen el problema del arrepentimiento o del propósito de no reincidir, así como las diversas estrategias de terapia individual o social (la atención a las víctimas, el reconocimiento teatral del pasado, mediante museos y monumentos, y el mantenimiento del debate histórico abierto). Como en todo proceso penal, pero también en todo proceso político, hay una sanción con efecto hacia el pasado, que busca lavar la culpa; además, una perspectiva al futuro que busca garantizar que el mal no renazca. No existe una fórmula general para manejar esto y los caminos para crear nuevas formas de convivencia son abiertos, inciertos e impredecibles (Ricoeur, 1990).

En suma, el perdón no puede entenderse como una complicidad con el mal, como acto de condescendencia, de tolerancia o resignación. El perdón es rechazo de la venganza; es el acto que restituye la libertad de aquel que se acusa, y que se le desea dar una oportunidad con la posibilidad de cambio y un nuevo porvenir. El perdón es conceder crédito a la libertad del otro, rechazando tanto la actitud de connivencia con el mal como la de venganza, con el perdón se pone de manifiesto la caridad de Dios y su justicia misericordiosa. Para el hombre, consiste en ver el mal antes dentro de sí mismo y luego en los demás. Esto supone tener conciencia del propio pecado y de la propia precariedad, vivida no en términos de desesperación, si no de apertura hacia la posibilidad del cambio.

4. A manera de conclusión.

Luego de esbozar los elementos esenciales que fundamentan en análisis de los dos autores en torno al tema del perdón, es pertinente y necesario señalar cuales son los encuentros y desencuentros entre ambos postulados.

En primer lugar, Hannah Arendt establece que a los hombres se les es difícil perdonar cuando el ofensor no va a ser castigado, mientras que Paul Ricoeur afirma que se puede llegar a mantener una acusación legal aun cuando se perdona o, inversamente, cuando se es capaz de no juzgar pero si se puede perdonar. Es decir, que en tal sentido las conclusiones que se pueden extraer de estas ideas pueden ser variadas y generar discrepancia en la sociedad actual, en especial en momentos donde el debate político y social en Colombia se fundamenta en los crímenes de lesa humanidad, la aplicación de las amnistías y la pregunta por la imprescriptibilidad de los crímenes

En segundo lugar, es posible establecer que existe una diferencia fundamental al momento de definir el horizonte de análisis frente al concepto de perdón. Mientras que Arendt lo ubica desde la perspectiva de la pluralidad, Ricoeur los sitúa en el ámbito de la individualidad. Para la autora, el perdón es una capacidad que se instala en la esfera pública, donde la parte decisiva del acto de perdonar le corresponde a los otros y no al individuo. Contrariamente, Ricoeur le otorga todo el poder del perdón a la relación íntima entre el sujeto y el acto. En otras palabras, Arendt le da un valor político al perdón, mientras que Ricoeur, lo aprecia desde el punto de vista religioso y filosófico.

En tercer lugar, los dos coinciden en una tesis, afirmar que el perdón es posible en la medida en que se libera a las personas de sus acciones. Es decir, no reducir la percepción del sujeto a la suma de sus acciones, porque la plenitud personal es mucho más que eso. La persona yerra, pero también tiene la posibilidad de resarcir la falta y cambiar. De esto se desprende otra coincidencia entre ambas teorías y es considerar que el perdón es un acto liberador y en esta medida creador.

En Arendt, libera una acción pasada para dar cabida a una acción nueva que permite vislumbrar un futuro mejor para la sociedad. En Ricoeur, el individuo, confeso de su falta, tiene la esperanza de una vida nueva libre del pecado y de la culpa.

Finalmente, ambos autores coinciden en aseverar que en ningún caso el hecho de perdonar tiene como condición el olvido, porque eso sería tanto como negar el papel fundamental que juega la memoria en la construcción y reconstrucción de la historia de la humanidad. Con el perdón no se busca anular la memoria, sino que éste sirve como catalizador para activar la capacidad de actuar de la persona, ya sea desde la perspectiva social o individual.

Sea el perdón una esperanza para que en pleno proceso de paz en Colombia no se aplique única y exclusivamente un perdón jurídico que, aunque es legal, deja por fuera la posibilidad de una real reconciliación. Ya que, el perdón jurídico se sustenta en las leyes y decretos de un gobierno y aunque su intención es la búsqueda de la paz y la reconciliación, su naturaleza es de imposición. Lo que deja por fuera una verdadera paz construida desde la pluralidad, la palabra y lo público; que permita visibilizar a las víctimas y la esperanza de un nuevo comienzo por amor al mundo y por amor a Colombia.

Referencias

Arendt, Hannah (1958). *The Human Condition*. Chicago / London, University of Chicago Press. 2.ª edic., con introducción de Margaret Canovan, 1998.

Arendt, H., (1973). *Diario filosófico 1950-1953, Vol. I y II*, Herder, Barcelona, 2006. Versión original alemana: *Denktagebuch*. 1950. Hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann in Zusammenarbeit mit dem Hannah- Arendt-Institut, Dresden, München/Zürich: Piper Verlag 2002, 2 Bde.

Arendt, Hannah. *Nostalgia and Industrial Society en Anthony de Crespigny y Kenneth Minogue*, *Contemporary Political Philosophers*, London, Methuen & Co., 1976, pp. 228-251.

Arendt, Hannah (1996). *Twenty Years Later*. MIT Press. Larry May and Jerome Kohn, eds. (Cambridge: MIT Press).

Arendt, (1999). *De la historia a la acción*. En *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus.

Arendt, Hannah, Heidegger, M. *Correspondencia 1925-1975*, Herder, Barcelona, 2000. p.193.

Arendt, Hannah. Sobre la revolución, Editora Alianza, Madrid, 2006

Birulés, Fina (comp.) (2000). *Hannah Arendt y el orgullo de pensar*, Barcelona, Edit. Gedisa, pp. 51-75.

Derrida, Jacques, (1999). De construir la actualidad, *El Ojo Mochó. Revista de Crítica Cultural*, no. 5, Primavera 1994, pp. 47–89.

Derrida, Jacques (2004). *Pardóner: l'impardónerable et l'imprescritible*, Cahier de L'Herne/Derrida, Paris, Éditions de L'Herne, pp. 544 e ss.

García, Dora E. (2005). *Del poder político al amor al mundo*. México. Ed. Porrúa/Tecnológico de Monterrey.

Ricoeur, Paul. (1990). Historia y verdad, trad. Alfonso Ortiz García, Encuentro, Madrid,
_____, (1993) Amor y justicia, trad. Tomás Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid,
1993

_____, (1999). La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido, Ed. Arrecife, Madrid,
1999,

_____, (2004). La memoria, la historia, el olvido, Estudios filosóficos, Editorial efes.

Neyra, A. (Mayo 2 de 2014) Agonía sin fin: 12 años de la masacre de Bojayá. Semana. Com

Arboleda, J. (Octubre, 21 de 2008) Las cicatrices del aro. Semana.com

López, H. (Mayo 18 de 2003) “Operación monasterio” un fracaso por el que nadie responde.
<https://www.rebellion.org>

Familia y conflicto armado en Colombia: afectaciones y posibilidades desde la acogida*

Catalina Congote Posada**

Resumen

Este artículo hace un breve análisis de la relación entre conflicto armado y familia, haciendo énfasis en las afectaciones que han sufrido un gran número de familias a partir del desarrollo y expansión del conflicto armado en Colombia. Para esto en un primer momento se explicita el concepto de familia desde el cual se trabajarán en el texto y posteriormente se relaciona el contexto de conflicto armado y las afectaciones que las familias han sufrido en el mismo, para finalizar con algunas conclusiones en torno al tema.

Palabras clave: Conflicto armado, familia, estructura de acogida, contexto.

Abstract

This paper makes a brief analysis of the relationship between armed conflict and family, emphasizing the damages it has suffered a large number of families from the development and expansion of the armed conflict in Colombia. For this, at first the concept of family from which they will work on the text is explicit and later the context of armed conflict and the effects that families have suffered in the same relates to finalize with some conclusions on the subject.

Keywords: Armed warfare, family, host structure, change context.

1. Introducción

El concepto de Familia hace parte de un grupo de categorías que se examinan con el fin de contribuir al proyecto de investigación: Narrativas sobre paz, conflicto y cuerpo: Un estudio con niños, niñas y jóvenes del oriente antioqueño en el contexto del conflicto armado colombiano,

* Este trabajo se presenta para optar al título de Magister en Educación y desarrollo humano, de la Universidad de Manizales y CINDE (Centro Internacional de Desarrollo Humano), 2015.

** Psicóloga de la Universidad CES. Directora Centro Educativo Mañanitas.

que hace parte del programa de investigación *Sentidos y Prácticas Políticas de Niños, Niñas y Jóvenes en Contextos de Vulnerabilidad en el Eje Cafetero, Antioquia y Bogotá: un camino posible de consolidación de la democracia, la paz y la reconciliación mediante procesos de formación ciudadana*, financiado por Colciencias y operado por el consorcio conformado por el Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano, la Universidad de Manizales y la Universidad Pedagógica, en el cual se realizó el proceso de investigación de la maestría en calidad de asistente de investigación.

Es considerable anotar que la categoría de familia es un elemento clave para procesos de investigación que partan de las experiencias de vida de las personas, entendiendo que los seres humanos se caracterizan por la necesidad de establecer formas gregarias que le garanticen su existencia. Esto se debe, en parte, a que al nacer su estado de indefensión es total y el niño depende absolutamente, de las figuras cuidadoras, que, generalmente son los padres. Esta condición dependiente, cambia un poco después de un año, cuando el niño aprende a caminar, pero se prolonga hasta el momento en que tenga ciertos niveles de independencia psicosocial. Esto no sucede con otras especies animales, porque el neonato, al poco tiempo de su nacimiento, ya puede desplazarse, alimentarse y defenderse por sí mismo.

Por tanto, la coexistencia humana requiere de una estructura que posibilite el cuidado y la formación del individuo, desde su niñez hasta la adolescencia y, para ello, ha conformado la organización familiar. Así, la tarea de la familia es establecer una red de relaciones mediante las cuales, el niño adquiere todos los aprendizajes necesarios que lo guiarán el resto de su vida. El espacio familiar es el referente simbólico que le permite relacionarse con el mundo, es también estructura de derechos que se convierte en un contexto humanizador para cada ser, proporcionando bases que posibiliten el desarrollo mediado por el afecto.

Tal es la trascendencia de la función familiar dentro de las sociedades contemporáneas, que el significado de familia ha tenido que repensarse debido a las dinámicas sociales que exigen nuevas formas de organización entre los seres humanos, por lo que se requieren nuevas perspectivas que logren explicar lo que esto representa. Anteriormente, el concepto de familia estaba tramitada por asuntos de parentesco, pues esto determinaba si pertenecían o no a una familia. La organización estaba establecida según las funciones desempeñadas, lo cual garantizaba la estabilidad en características de tiempo y espacio y por tanto la subsistencia y reproducción.

Históricamente los diferentes acontecimientos que se han venido presentando que involucran de manera inevitable al ser humano, han cuestionado el concepto de familia tramitada por asuntos de parentesco. Se han objetado las tipologías familiares que se establecieron anteriormente desde una estructura estable con sujetos temerosos a los cambios. En la actualidad aunque el parentesco sigue siendo importante en la configuración familiar, no es el único anclaje clave para la conformación de la familia y se resignifican o construyen otras maneras de ser familia, generando una diversidad ecléctica de formas de ser y vivirla. Es por eso que este artículo retoma

el concepto de familia como estructura de acogida, permitiéndole al ser humano la posibilidad de relacionarse con el otro, sin condicionarlo a una relación de parentesco. Así pues, se incluyen las diferentes formas de organización que han adoptado los seres humanos, para ser, estar, conservarse en el mundo y adaptarse a los cambios que trae consigo la historia.

El conflicto armado en Colombia es el gran contexto en el que han tenido que desarrollar sus vidas muchas familias del país, un conflicto armado que lleva más de 50 años y que ha implicado a grandes masas de hombres y mujeres en distintos ejércitos –regulares e irregulares –que han contado con dispositivos y recursos de diverso orden para imponer el terror y la muerte bajo la lógica del exterminio, que ha centrado su accionar en la población civil que ha quedado en medio del fuego cruzado de unos y otros.

Se habla del conflicto armado colombiano en este artículo, pues las diferentes expresiones de violencia que lo acompañan han involucrado a la población civil, obligándola a retomar un lugar en el mundo para existir y superar el dolor que generan tantos hechos de violencia. Estos acontecimientos dolorosos, han obligado a las personas directamente afectadas realizar una resignificación de la historia personal y familiar, para así, adaptarse a estas nuevas realidades.

En este sentido, el presente artículo busca construir una reflexión alrededor de estos dos ejes, estableciendo la familia como una estructura de acogida que se ve profundamente interrogada por el conflicto armado y las violencias asociadas al mismo.

2. La familia como estructura de acogida

Partiendo de los planteamientos de Lluís Duch y Joan Carles Melich (2009) quienes abordan el tema de la familia desde una perspectiva onto-antropológica, que vincula, por un lado, el carácter ambiguo e inacabado del ser humano y por el otro, su esencia gregaria, que siempre lleva el sello de la memoria, se configura la familia como la posibilidad de la acogida, la hospitalidad con el recién llegado al mundo y con quienes forman parte de este escenario de socialización.

Para los autores "El complejo orgánico que es la familia, extraña mezcla de lo biológico, lo afectivo y lo cultural, es ciertamente un cuerpo o, quizá mejor, un cuerpo de cuerpos, que, no sin resistencias y dificultades, actúa en la vida cotidiana" (2009, p 30) y que como cuerpo tiene resistencias, opacidades y posibilidades, no se constituye en un escenario idealizado pero tampoco lugar exclusivo de aparición de dificultades. La familia tiene entonces como único elemento estable su capacidad simbólica, que se activa mediante sus actuaciones dentro de un contexto histórico específico, siendo el movimiento de sus miembros y de la propia configuración familiar un recurso indispensable para el cambio.

Así, como lo explicitan Duch y Melich “el ser humano va siendo en la medida que va apareciendo (antropofanías) a través de figuras, no necesarias, coyunturales, adaptadas a los variables impulsos de sus autobiografías”(2009, p. 13). Por eso, el ser humano no tiene la posibilidad de determinar, anticipadamente y de una manera conveniente, el proceso de su existencia, en ello radica su ambigüedad y su mayor fortaleza, en la posibilidad de irse configurando, apareciendo para sí y para el mundo.

Por otro lado, los humanos inmersos, obligadamente, en el mundo deben encontrar una manera de ubicarse para cohabitar en él. Esa forma es la relacionalidad, entendida “como lo que caracteriza el convivir de los humanos”(2009, p.14) lo que nos lleva a generar estructuras de acogida como la familia. En la configuración de estas manifestaciones relacionales la capacidad simbólica, como elemento estable, juega un papel determinante, porque las condiciones de espacio y tiempo varían dependiendo de cada momento histórico. Así, la relacionalidad también reafirma el carácter ambiguo del ser humano, porque no puede determinar, a priori, sus formas, sino que las va construyendo en el espacio intersubjetivo con otros y otras.

Ahora bien, esta capacidad relacional, latente en todo homínido, se activa mediante “la pasión de las pasiones, el amor”(Duch y Melich, 2009, p.14), que puede expresarse también en el odio, como su forma negativa. Las actuaciones, en las que media el amor, pueden desbordar los límites de la normatividad y la legalidad establecidas. Sólo así, el sujeto es capaz de ubicarse en el lugar del otro sin destruirlo, reconociéndolo en su diferencia. En este sentido, el amor abre una infinidad de posibilidades relacionales, que no obedecen a una lógica determinada, por el contrario, se rigen por la indeterminación. De ahí que, el amor “es el campo donde se manifiesta más intensamente la ambigüedad humana [...] es un intenso ejercicio de desconsolación efectiva y afectiva de inversión de la univocidad de las relaciones mecánicas y mecanizadas”(Duch y Melich, 2009, p.15). El amor como potencia transforma a los seres humanos y permea las estructuras relacionales como las que se establecen en la familia, sin desconocer las tensiones que también el propio ejercicio amoroso genera.

En esa medida la familia es entendida como “la primera y la más importante de las estructuras de acogida”(Duch y Melich, 2009, p.9) que posibilita las interacciones, aprendizajes y posibilidades de quienes están en ella y a la vez se convierte en el soporte de los sujetos frente a su inserción en la vida pública. En el espacio familiar es donde el individuo adquiere los aprendizajes básicos que lo guiarán por el resto de su vida. En este sentido, el seno familiar “es el lugar privilegiado donde se ha configurado la corporeidad humana”(Duch y Melich, 2009, p.17). En ella se materializa el juego simbólico de la relacionalidad, que se mantiene gracias al amor y a los lazos

afectivos construidos, además de configurarse como la base para la conformación “del espacio y del tiempo humanos para que el ser humano pueda habitar en su mundo”(Duch y Melich, 2009, p.15). En otras palabras, la función de la familia consiste en garantizar y trascender la existencia humana.

A partir de esta función central, “la familia queda inmersa en las dinámicas cambiantes del tiempo y el espacio, que configuran, en cada época, una realidad cultural diferente. Por esta razón, cualquier estudio, que se haga sobre ella, no puede tomarse como absoluto y definitivo, porque su realidad es susceptible de nuevas y variadas articulaciones y reescrituras, de inacabables historias de amor y de odio”(2009, p.17), pero sin duda su importancia aún hoy para la sociedad y sus miembros hace necesaria la reflexión sobre ella, especialmente en contextos de conflicto armado como los que se han vivido en Colombia en los que la familia aparece como una comunidad de memoria, “un montón de documentos”[...] que se consultan y releen para mantener viva la continuidad y validez de una determinada pertenencia familiar”(2009, p.106).

La memoria familiar es de carácter referencial, es decir, no es acumulativa del pasado, sino que, lo relaciona en un espacio- tiempo para generar una perspectiva que permite evaluar el presente. En este sentido, la memoria incluye el olvido, porque es necesario, en parte, olvidar para construir algo nuevo. De ese modo el concepto de estructura de acogida no debe desligarse del concepto de memoria:

La familia, pues, para mantener su cohesión interna como «estructura de acogida»que configura y da vida a la codescendencia, es —debería ser—una «comunidad de memoria». Tal como ya lo hemos expuesto con anterioridad, la memoria —sería más adecuado referirse a la interacción «memoria-olvido»—sitúa a los individuos y grupos humanos en el seno de su propia espacio - temporalidad. Eso tiene como consecuencia que les confiere la disponibilidad y la aptitud para hacer frente a la «caotización», a la disolución provocada por el mal, la muerte y las restantes manifestaciones de la negatividad. (Duch y Melich, 2009, p.104)

En este sentido las manifestaciones de la negatividad que se configuran en el marco del conflicto armado han impactado la vida de las familias colombianas, sus lazos de consanguineidad y compromiso, sus actitudes y visiones del mundo.

3. Conflicto armado en Colombia: implicaciones para las familias

El conflicto armado colombiano es uno de los más antiguos en América Latina, sus orígenes se remontan a la década de los treinta, época en la que se inician las luchas bipartidistas entre los

partidos liberal y conservador, por la hegemonía del poder. Con el asesinato del candidato presidencial Jorge Eliécer Gaitán, en 1948, se agudiza el conflicto, porque su muerte, da origen a una serie de rebeliones populares, que se convierten en caldo de cultivo para la conformación de los grupos guerrilleros, que se vinculan como nuevos actores, a la confrontación armada. Debido a las dimensiones que alcanzan estos grupos guerrilleros, el gobierno pierde control sobre ellos, entonces surge una forma de organización armada, al margen de la ley, los grupos paramilitares, que entran a combatir a las guerrillas.

Desde mediados de la década de los ochenta, las dimensiones del conflicto armado colombiano han cambiado. “Aún a comienzos de los ochenta el fenómeno se reducía a algunas zonas rurales, especialmente a las áreas de colonización” (Sánchez y Díaz, 2005, p. 6), pero el fenómeno ha ido creciendo como resultado del fortalecimiento de los grupos armados ilegales, porque se les ha permitido expandirse en el territorio, alcanzando altos niveles de injerencia, no sólo en el campo, sino, en las zonas urbanas. De forma paralela, a la acción violenta de estos grupos, se suma el fenómeno del narcotráfico, que, particularmente, en las grandes ciudades, ha fortalecido la conformación y confrontación de las bandas delincuenciales.

Al respecto, el Informe General del Centro de Memoria Histórica Nacional (2013), plantea que entre 1949 y 1957, la violencia bipartidista deja un total de 16.219³ muertes, sin sumar las pérdidas humanas habidas con las fuerzas regulares del ejército. Igualmente, esta misma entidad en el informe de resumen ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad (2013), muestra como esta cifra se ha incrementado notablemente, entre 1958 y el 2012:

Basta con decir que entre 1958 y el 2012 murieron 220.000 personas como consecuencia del conflicto armado. Esto equivale a toda la población de una ciudad como Sincelejo o Popayán. Esta cifra también permite confirmar que una de cada tres muertes violentas del país la produce la guerra, y que durante cinco décadas, en promedio, todos los días murieron 11 personas por esta causa. Lo más grave es que 180.000 de esos muertos (el 81%) eran civiles. (Grupo de Memoria Histórica Nacional, 2013, p. 23)

En este mismo orden de ideas, Sánchez y Díaz (2005), consideran que los efectos del conflicto armado en Colombia se pueden clasificar en: consecuencias directas (homicidios, secuestro y pérdida de infraestructura), no monetarias (indicadores de salud, morbilidad, efectos psicosociales, entre otros, efectos multiplicadores en la economía (baja tasa de acumulación, menores ingresos, baja participación en el mercado laboral, entre otros). Estos efectos resquebrajan el tejido social y acentúan la baja calidad de vida de la población, porque además

³Esta cifra la toman del Informe de la Secretaría de Agricultura del Tolima (159), en el que sus autores se basan en una encuesta realizada a 400 damnificados de la violencia bipartidista.

de tener poco poder adquisitivo, también merman sus condiciones de participación activa y democrática.

Cualquiera que sea su clasificación, los efectos de la violencia armada en el país son devastadores para la población civil, pues siendo esta el actor más vulnerable como se explica en ¡Basta Ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad:

Los actores armados atacan a la población civil como parte de sus estrategias para obligarla a transferir o a mantener sus lealtades y a servir como proveedora de recursos. Atacar a la población civil, es para los actores armados, una forma de debilitar el adversario y, al mismo tiempo, de acumular fuerzas. La población civil es para los actores armados una fuente de respaldo político, económico, moral y logístico, que suma en el resultado final del conflicto. Para los victimarios poco importa si ese respaldo es consentido o forzado. (2013, p.37).

Esto hace que perduren graves problemas sociales, políticos y culturales que permean toda la estructura y la institucionalidad social. Debido a la función que cumple la familia dentro de la sociedad, por ende es una de las estructuras directamente implicadas. Como esta es el primer espacio de socialización del individuo, no puede sustraerse de la dinámica del contexto, por el contrario, ella lo absorbe y se construye y reconstruye a partir de su lógica.

Por esta razón, las problemáticas acaecidas y que aún persisten⁴ a causa del conflicto armado como: desplazamiento forzado, reclutamiento de niños y jóvenes en las filas de los grupos armados, asesinatos, masacres, desempleo, abuso sexual, violencia psicológica y el freno de la dinámica económica, entre otros; son factores que introducen cambios en a la conformación de la estructura y la dinámica familiar. En este sentido, María Rocío Cifuentes Patiño (2009), sostiene que:

La guerra rompe con las formas tradicionales de relación e introduce nuevas dinámicas de poder y dominación que intentan llegar hasta lo más íntimo de la vida familiar. Por ello, lo hasta entonces establecido empieza a ser frágil, se ve amenazado o tambalea. La familia se ve obligada a reorganizarse para enfrentar las nuevas situaciones, ofrecer protección a sus miembros y encontrar estrategias de subsistencia que le permitan conservarse a pesar de los embates del conflicto armado (p.89).

Concretamente, el conflicto armado es una realidad que afecta la dinámica económica y territorial, aspectos determinantes, a la hora de realizar cualquier estudio en torno a la

⁴Porque a pesar de todos los esfuerzos que se vienen haciendo con las propuestas de paz, que tienen sus inicios en el periodo presidencial de Belisario Betancur Cuartas (1982), los resultados no han sido los esperados y la situación de violencia continúa.

conformación y tipificación de la estructura familiar. Esto se debe a que, como lo plantean Duch y Melich (2009), la familia está vinculada a la dinámica de cada época, donde su tarea fundamental, es garantizar la existencia de la humanidad en la tierra. Por eso, es permeable y flexible a todos los cambios, incluyendo los que ha generado el conflicto armado con las semánticas de las violencias (Inclán, 2015) que conllevan axiologías y ejercicios reiterados del poder exacerbado en los cuerpos.

Como lo explicitan Alvarado, Ospina, Quintero, Luna, Ospina – Alvarado & Patiño (2012)

En Colombia se presenta un sistema de violencia caracterizado por las manifestaciones más extremas de barbarie. Se trata de múltiples violencias directas en donde sus responsables son más fácilmente identificables por parte de la opinión pública. Estos actores de la violencia son gobernantes, empresarios, terratenientes, integrantes de las fuerzas armadas, paramilitares y guerrilleros. Todos ellos a su manera ejercen actos que afectan negativamente la vida de los ciudadanos. A esta violencia directa se suma la estructural, que es provocada por los sistemas políticos, económicos, sociales y culturales en los cuales se apoya nuestra institucionalidad. (p. 31)

En este contexto de múltiples violencias, las familias del país han tenido que reconfigurarse y generar formas de resistir, responder o soportar el conflicto armado, y de manera particular las familias que han sufrido el desplazamiento, ya que, debido al conflicto armado un alto porcentaje de las familias colombianas ha tenido que abandonar el territorio⁵, que por muchos años ha sido su referente, un espacio seguro para la supervivencia de todos sus miembros. Este desplazamiento territorial, en algunos casos se da de manera inesperada, llega una amenaza, para uno o todos los integrantes y tienen que salir intempestivamente de su tierra. Otras, lo hacen de manera paulatina; aunque más planeada, no deja de ser una decisión contraria a su voluntad, movida por el miedo y el sentido de la protección. En este sentido, El Grupo de Memoria Histórica Nacional (2013) sostiene que:

“La violencia ha sido más brutal cuando el grupo armado llega al sitio que quiere dominar. Casi siempre su irrupción se da a sangre y fuego, y cuando logran un relativo control la violencia se vuelve más selectiva, de baja intensidad” (p. 24)

Es, precisamente, en estos momentos de baja intensidad, que algunas familias son amenazadas y deben salir al término de unas cuantas horas, mientras otras pueden tomar esta decisión de una manera más pausada y hacerlo no por una amenaza directa sino por una medida de protección.

⁵ El desplazamiento, generalmente, se da del campo hacia la ciudad

Muchas otras, no tienen oportunidad, porque, de manera violenta y cruel, todo el grupo familiar y hasta la población entera es masacrada. Según el Centro de Memoria Histórica Nacional “las masacres son una exhibición de la violencia, y su ejecución es exagerada en los métodos porque buscan aleccionar a quienes las sobreviven (Grupo de Memoria Histórica, 2013, p. 27). Como ejemplo citan las masacres de Mapiripán, Segovia, La Chinita, Naya, Honduras y la Roche, que en su mayoría quedaron en el anonimato.

Con relación a la cifra por desplazamiento forzado en el país se tiene que:

La cifra oficial asciende a 4`744.046 personas y se estima que por lo menos 8,3 millones de hectáreas y 350.000 predios fueron abandonados o despojados. Durante los peores años del conflicto, entre 1996 y 2002, fueron desplazadas 300.000 personas por año. Si se concentrara a los desplazados en un nuevo asentamiento urbano, este constituiría la segunda ciudad más grande de Colombia después de Bogotá (2013, p. 28).

Pero no sólo dejan el territorio y, en la mayoría de las veces, sus pertenencias, también deben renunciar a la forma tradicional en la que se han organizado, como grupo familiar, para conseguir el sustento. Entonces, al llegar a un territorio desconocido, en calidad de desplazados, tienen que buscar la manera de sobrevivir. Esta decisión por motivos económicos, generalmente, lleva a la mendicidad de todo el grupo familiar. Según Henao (2004), es una realidad evidente en las grandes ciudades, donde los desplazados conforman los cordones de miseria, lo que se convierte en una variante territorial al momento de hacer una clasificación de la familia en el ámbito urbano. Muestra de esto se evidencia la precaria situación que han tenido que enfrentar algunos municipios de Antioquia como Granada, San Francisco, San Carlos, los municipios del Urabá antioqueño, entre otros, en los cuales se han configurado fenómenos de desplazamiento debido al azote de la violencia armada.

Aunque otras familias no se vean sometidas al desplazamiento forzoso, sí sufren las consecuencias de la violencia armada. Unas porque pierden uno o varios de sus miembros, la mayoría de las veces es el padre, entonces la madre queda sola con la responsabilidad del hogar. En ocasiones ambos, padre y madre son asesinados, en ese caso los hijos quedan al cuidado de sus familiares o bajo la tutela de las instituciones del Estado. La otra situación, es que los hijos sean las víctimas de desaparición por reclutamiento o muerte a manos de los grupos armados, así, son los padres quienes se quedan solos. Como quiera que sea, en medio de la violencia armada, la familia enfrenta una pérdida que le genera inestabilidad, miedo y dolor.

Otras problemáticas, como el estancamiento de la dinámica económica y el desempleo, son agudizadas por la situación de violencia, lo que aumenta la afectación de la dinámica familiar, al obligarla a buscar estrategias emergentes de reestructuración para subsistir. Por eso, al igual, que en el caso del territorio, en éste, las alternativas también apuntan a la desintegración familiar, ya

que, algunos de sus miembros se ven forzados a trasladarse a otros lugares donde tengan mejores posibilidades.

De esta manera, se hace evidente que, ante las consecuencias de conflicto armado, la familia se ve obligada a buscar otras formas de organización, que “suelen crearse con carácter de transitoriedad” (Cifuentes, 2009, p.91), pero siempre se extienden en el tiempo, por la precariedad de las condiciones reales para poder restablecerse económicamente.

Pero en medio de todos estos procesos de violencia asociadas al conflicto armado como lo explicita Ospina – Alvarado (2014)

En el contexto colombiano – en el cual ser familia se ha constituido desde las múltiples violencias y desde las necesidades insatisfechas que posicionan a niños, niñas y jóvenes en roles que no corresponden a la etapa de ciclo vital en la que se encuentran, como lo son el trabajo y el cuidado de los hermanos menores o de sus propios hijos - , lo anterior implicaría la opción de construir posibilidades de ser familias alternativas a las violencias, al participar de procesos colaborativos en los que se construyan nuevas formas de ser familia. (p. 251)

En medio del conflicto armado, las familias colombianas han generado reconfiguraciones y nuevas formas de ser familias, (Cifuentes, 2009) desde lo asociativo, lo comunal, nuevas maneras de establecer lazos, buscando darles significado a lo que han vivido y generando posibilidades incluso de construcción de paz para ellas, los suyos y los otros.

4. Conclusiones

En la actualidad, la realidad del país ha llevado a que la familia encuentre otras formas de reorganización y asociación para sobrevivir en medio de la guerra. Esto hace pertinente concebir la familia como estructura de acogida y pone en evidencia el principio de relacionalidad y ambigüedad, otorgado por Duch y Melich(2009) a la familia

Las experiencias de las familias colombianas victimizadas por la guerra, reafirman la función central de esta, como el espacio donde tiene lugar la corporeidad humana. En otras palabras, las transformaciones adoptadas por la familia, evidencian la relación de interdependencia que esta tiene con el contexto. La familia se amolda a él, para convertirse en el referente a partir del cual el ser humano se ubica para existir en el mundo, por esto es pertinente hablar de estructura de acogida dentro de una sociedad que ha sido obligada a perder algunos de sus familiares, abandonar sus tierras, a olvidar su memoria para sobreponerse a un nuevo camino que les garantice condiciones estables para preservar su vida.

En esta misma dinámica, se obligan a descubrir nuevas redes de apoyo, que tienen como objetivo superar un pasado oscuro y experiencias dolorosas para darle entrada a nuevas oportunidades, a nuevas formas de relación y organización que equilibren el contraste del dolor y de esperanza a nuevas generaciones.

Esto sin desconocer las materialidades de la vida y las condiciones de existencia en que muchas de estas familias se encuentran, especialmente porque el conflicto armado colombiano ha exacerbado su accionar en los sectores sociales más oprimidos, en poblaciones como los indígenas y afrodescendientes que ya se encontraban en muchos casos excluidos de las dinámicas y circuitos de producción económica y social y que han sido – y siguen siendo – expulsados y masacrados.

Esta potencia de la resistencia generativa de muchas familias en el territorio colombiano es supremamente importante precisamente porque son familias humildes que a pesar de todos los ataques sufridos desde distintos actores y de las heridas y cicatrices que esto les ha propiciado, siguen tratando de generar nuevas maneras de relacionarse, de seguir siendo familia, de seguir acogiendo a sus miembros y generar no sólo procesos de socialización con sus miembros, sino también de interlocución con el Estado y los otros escenarios sociales de los que son parte.

Son muchas las maneras de ser familia en el país, pero vale la pena profundizar en procesos investigativos y de otro orden, sobre las dinámicas que el conflicto armado ha generado en las familias que lo han vivido y como reconfigurar y ampliar el tejido relacional, amoroso y político de las mismas, de cara a la firma de acuerdos y el inicio de un proceso de paz. Es necesario que las familias sean vistas como referentes necesarios en la construcción de los procesos de paz, que sean llamadas – especialmente las que han sufrido de manera directa el conflicto armado– a participar en los escenarios políticos y sociales para escuchar sus voces y que puedan incidir en la toma de decisiones que les afectan, dado que la materialización de las mismas se verán de manera directa en los territorios.

Referencias bibliográficas

Alvarado, V. (2012). *Las escuelas como territorios de paz. Construcción social del niño y la niña como sujetos políticos en contextos de conflicto armado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, Universidad de Manizales, CINDE, 2012.

Cifuentes, M.R. (2009). *Familia y conflicto armado*. Disponible en <file:///C:/Users/User/Downloads/Dialnet-FamiliaYConflictoArmado-4070931.pdf>

Duch, Ll. y Melich. (2009-2012) *Ambigüedades del amor*. Madrid. Ed. Trotta. Disponible en <http://es.scribd.com/doc/244677698/Ambigüedades-del-amor-antropol-Lluis-Duch-pdf#scribd>.

Grupo de memoria Histórica (2005), *Basta ya, informe general*, Bogotá.

_____ (2013), *Basta ya, Resumen Ejecutivo*, Bogotá. Disponible en <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/informes2013/bastaYa/resumen-ejecutivo-basta-ya.pdf>

Henao, H. (2004). *Familia, conflicto, territorio y cultura*. Medellín. Ed. Corporación Región.

Inclán D. (2015) *Abyecciones: Violencia y capitalismo en el siglo XXI. Nomadas*, p. 13 – 27

Sánchez y Díaz (2005). *Guerra y violencia en Colombia*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Ospina – Alvarado M.C (2014) Las familias: sistemas interaccionales y construcciones relacionales en Alvarado S.V & Ospina H.F editores/ Socialización política y configuración de subjetividades: construcción social de niños, niñas y jóvenes como sujetos políticos

Un abordaje psicológico sobre el perdón *

William Ignacio González Vásquez **

Los hábitos para perdonar necesitan en la vida cotidiana un estímulo. Y necesitan, sobre todo, una determinada pedagogía. Necesitan, en fin, conciencia de que perdonar es un acto lleno de fuerza, capaz de modificar toda una situación. Cosa que está en nuestras manos. Sin tal convencimiento, todo gira en el vacío. (Sádaba, 1995, p. 133)

Resumen.

Este artículo explora el papel de la psicología en los procesos del perdón. El interés está centrado en el perdón episódico, referido al hecho de perdonar una ofensa en particular. El objetivo es demarcar la incidencia que tiene para el sujeto el hecho de perdonar o no perdonar y como, a partir de esta acción dual, el contexto del individuo se puede transformar. Para ello, se presentan definiciones psicológicas, de diferentes autores, relacionadas con ambas nociones. A partir de la evidencia empírica encontrada tiende hacia la posición que en el perdonar intervienen tanto la dimensión subjetiva intrapsíquica como la interpersonal, que suponen cambios y están relacionados con el bienestar emocional, físico y psicológico del individuo. Así, el perdón surge como un constructo psicosocial, cuyas implicaciones psicológicas están abiertas hacia la posibilidad de investigaciones futuras en dicha área.

Palabras clave: Perdón, individualidad, cognición, dolor, negación.

Abstract

This article explores the role of psychology in the process of forgiveness. The interest is focused on episodic forgiveness, forgive referred to the fact a particular offense. The goal is to demarcate the incidence that for the subject the fact that forgiving or not forgiving and how, from this dual action, the context of the individual can be transformed. For it, psychological definitions are presented, by different authors, related to both notions. The found empirical evidence tends towards the position that in the subjective dimension to forgiving involves both intrapsychic and interpersonal, that involve changes, which are related with the emotional wellbeing, psychological and physical from individual. So, the forgiveness emerges as a psychosocial

* Este trabajo se presenta para optar al título de Magister en Educación y desarrollo humano, de la Universidad de Manizales y CINDE (Centro Internacional de Desarrollo Humano), 2015.

** Psicólogo de la Universidad de Antioquia, 1997. Especialista en terapia cognitiva, Universidad San Buenaventura, 2001. Docente de la Universidad UNIMINUTO (Bello- Antioquia). Terapeuta clínico, en el Programa de Paz y Reconciliación.

construct, psychological implications which are open towards the possibility of future researches in this area.

Keywords: forgiveness, individual, cognition, pain, denial

1. Introducción

Para entender la relevancia que actualmente tiene el concepto de perdón, en la sociedad colombiana, es necesario remitirse al contexto histórico del conflicto armado en Colombia. Éste remonta sus orígenes hacia mediados del siglo XX, cuando la lucha bipartidista entre liberales y conservadores da inicio a un fenómeno social y político que determina un periodo histórico del país denominado “La violencia”. Hechos como el asesinato del candidato presidencial Jorge Eliécer Gaitán (1948), el periodo dictatorial del General Gustavo Rojas Pinilla (1953) y el surgimiento del Frente Nacional (1958), lo caracterizan como una época en la cual la población comienza a ser víctima de actos, altamente represivos y violentos.

En respuesta a esta situación surgen las guerrillas, como fuerzas opositoras que pretenden defender los derechos de la población. Estos movimientos, entre los que se destacan el M-19 y el ELN⁶, alcanzaron tal fuerza que el gobierno perdió control sobre ellos y es así como aparecen los grupos de autodefensa⁷ cuyo objetivo es combatir a la insurgencia. Este conflicto entre los grupos armados al margen de la ley afecta directamente a la población campesina, que en últimas es la que aporta los muertos. Posteriormente, se suma a esta historia de violencia el fenómeno del narcotráfico que, a diferencia del anterior, genera efectos directos en los pobladores de las zonas urbanas.

El enfrentamiento entre los diferentes bandos origina una cadena de odio y venganza, motivada por intereses políticos y económicos, que se materializa en una serie de muertes sistemáticas e indiscriminadas, generalmente, de personas que nada tienen que ver con el conflicto. Frente a esta guerra, que se ha extendido por más de cincuenta años, las autoridades gubernamentales han respondido con la confrontación armada, cuyos resultados aportan más a la agudización que a la solución del problema.

Fue, después de treinta y cuatro años de violencia, que se propuso, por parte del gobierno, una alternativa diferente a la confrontación directa. Durante el periodo presidencial del Señor Belisario Betancur Cuartas (1982) se adelanta un proceso de amnistía con la intención de facilitar las discusiones pluralistas frente a la reforma política y los diálogos de paz con la guerrilla. A

⁶El M-19 (Movimiento 19 de abril) y el ELN (Ejército de Liberación Nacional, son los dos movimientos guerrilleros con mayor peso militar y político en Colombia.

⁷Grupos armados que también se denominan paramilitares, porque funcionan como una fuerza paralela que, en cierta medida, pretenden cumplir la función que le corresponde al Estado. Pero, en últimas son grupos que se ensañan con la población civil.

pesar de que este proceso no dio los frutos esperados, sí marcó el inicio de una nueva forma de concebir el conflicto armado. A partir de esta fecha, la mayoría de los gobiernos, han venido presentando diversas alternativas de diálogo y concertación para la búsqueda de la paz, cada una de ellas con sus aciertos y desaciertos particulares.

De ahí que, en las últimas décadas, surja la noción de perdón como un principio inherente a cualquier proceso de paz. Dicho concepto ha sido abordado desde diferentes perspectivas: política, filosófica, religiosa, sociológica y psicológica. Es precisamente en esta última, donde se enfoca el objetivo del presente texto, ya que, es el componente que menos se ha visibilizado, pues, el interés general ha estado alrededor de las otras visiones que tienen su centro en los procesos de sociabilización y no en el sujeto mismo. Desde la psicología la víctima de un conflicto tiene la posibilidad de dar cuenta de sí y de la situación concreta a partir de la verbalización. Es decir, evidencia el proceso interno que debe vivir el sujeto para acceder o no al hecho de perdonar.

El perdón empieza a tener una significación especial a partir de los esfuerzos que se vienen realizando para establecer un marco jurídico del proceso de paz. Hasta hace sólo cuatro años, en el país, no se reconocía la existencia legal del conflicto armado; es a partir de la ley 1448 (junio 10 de 2011), donde la Corte Constitucional precisa la denominación de víctima, que se le da dicho reconocimiento. Así, surge una esperanza para todas aquellas personas que han sufrido el flagelo de la violencia, porque con ello se puede llegar al establecimiento de verdades históricas y judiciales entorno a un proceso real de reparación y justicia.

Lo anterior, hace aún más evidente la pertinencia de profundizar la noción de conflicto desde el componente psicológico, ya que éste involucra el análisis de las implicaciones subjetivas del acto de perdonar, lo que facilita la mediación entre la verdad de los hechos victimizantes y los victimarios. En este sentido,

El perdón es un punto de llegada, que debe darse después de identificar cuál fue el hecho victimizante, quien fue el agresor o el victimario, quien fue el determinante y quien el beneficiario de los hechos violentos. De lo contrario, sería como sanar una herida en falso (Londoño, 2014, p.12).

Es decir, que el perdón deviene del reconocimiento y la verbalización de los dolores acallados por las dinámicas de silencio⁸.

El concepto del perdón hace parte de un grupo de diferentes categorías como reconciliación, paz, familia, cuerpo y conflicto, cuyo propósito de abordaje es el de reconocer diferentes miradas teóricas que han hecho algunos autores en torno a ellas y, cómo sus análisis y conclusiones pueden ayudar a tener un panorama más amplio en torno a dichas categorías. En este orden de

⁸Son todos aquellos actos que dificultan la expresión de sentimientos, generando temor y ansiedad; lo que, en cierta medida, se convierte en una actitud aprobatoria de los actos violentos.

ideas, el presente análisis está centrado en torno a la categoría del perdón desde la psicología y de cómo este lo aborda desde algunas perspectivas.

Tanto el perdón como las demás categorías, se encuentran inscritas en el marco del proyecto de investigación: Narrativas sobre paz, conflicto y cuerpo. Un estudio con niños, niñas y jóvenes del oriente Antioqueño en el contexto del conflicto armado colombiano. Éste, a su vez, es componente del programa de investigación de Colciencias - CINDE “Sentidos y Prácticas Políticas de Niños, Niñas y Jóvenes en Contextos de Vulnerabilidad en el Eje Cafetero, Antioquia y Bogotá: un camino posible de consolidación de la democracia, la paz y la reconciliación mediante procesos de formación ciudadana”, mi participación en el proyecto investigación fue de pasante y coautor de la construcción de un cuestionario para ser utilizado como pilotaje inicial sobre las concepciones que una población en particular tiene sobre las categorías ya mencionadas, igualmente en la construcción de un artículo teórico sobre una categoría en cuestión; el tiempo de permanencia en el proyecto fue de 14 meses.

Por ello, el objetivo del presente texto es reflexionar por el concepto de perdón desde la perspectiva psicológica, porque ésta lo vislumbra como un hecho en el cual intervienen factores específicos que hacen que algunas personas perdonen más fácilmente que otras, logrando retomar su vida con mayor facilidad. La intención es avanzar a partir de la perspectiva psicológica en la comprensión sobre el perdón, por su relevancia no sólo en vísperas del postacuerdo al que se ve abocada Colombia, sino dentro del conflicto armado mismo; para consolidar una visión diferente a la de aquellos que hablan del perdón sin proceso y sin reparación.

Se espera que este ejercicio se constituya en un aporte para la cualificación de las propuestas de paz, que actualmente se desarrollan en Colombia, ya que plantea la necesidad de trabajar no solamente con los entes involucrado en el conflicto armado, sino con aquellos que lo padecen, las víctimas.

En aras de dar cumplimiento con el objetivo, el texto se estructura sobre tres apartados. El primero, trata sobre los diferentes conceptos y aportes específicos entorno al perdón y la posible relación lo psicológico. El segundo, desarrolla algunos aspectos relacionados con la teoría cognitiva del perdón. Finalmente, se plantea un punto de discusión y conclusiones. Las fuentes documentales que dan soporte a este trabajo se basan en los aportes de varios autores, que han centrado gran parte de sus trabajos en el tratamiento y análisis del perdón.

2. Una Mirada Psicológica al Concepto de Perdón

La reflexión y teorización acerca del perdón es, relativamente, poca. Sin embargo, desde diferentes áreas del conocimiento, tales como la filosofía, la religión, la política, la sociología y la psicología, se han realizado diversos acercamientos teóricos sobre su significado e implicaciones. Cada una de ellas le ha dado una definición y caracterización específica, de acuerdo con su interés particular.

En el caso de la Psicología, los aportes ofrecidos en los últimos tiempos, han dado lugar al resurgimiento del estudio acerca de las potencialidades humanas, dando a conocer múltiples investigaciones sobre aspectos emocionales positivos que llevan al bienestar personal. “Uno de los temas que más interés suscita en los profesionales de la salud mental, es la importancia del perdón como elemento de fortaleza, que promueve mejores niveles de salud emocional y salud física” (Portal, 2009, p. 59), en otras palabras, el acto de perdonar tiene un efecto reconfortante y sanativo sobre el sujeto.

Abordar el tema del perdón desde esta perspectiva conduce a la formulación de diversos interrogantes que consignan suposiciones, de cancelación, negación, tramitación y proceso. Para describirlos es pertinente citar las preguntas que, al respecto, se plantea Casullo (2005):

¿Qué factores o variables psicológicas están en juego en el proceso del perdón? ¿Cuáles son sus fundamentos? ¿Cómo se estructura, a lo largo del ciclo de vida, esta capacidad o posibilidad? ¿Poder perdonar tiene consecuencias relevantes para la salud mental y física o las relaciones interpersonales? (p. 41)

Estos interrogantes pueden concretarse desde la psicología por conductos diversos, tales como el cognitivo, afectivo, conductual y psicosocial. Lo cual, de una u otra manera, ha quedado planteado en las conceptualizaciones que los diferentes autores han hecho acerca del tema.

En este orden de ideas, una de las primeras aproximaciones al estudio del perdón es la realizada por Heider (1958), que lo define como una “expresión implícita de la autoestima de la víctima o un intento de ser fiel a un estándar ético” (Citado por López, 2012, p. 20). En otras palabras, lo concibe como un fenómeno atribucional, el cual se describe como la renuncia al deseo de la conducta vengativa.

Otro de los aportes es el que introduce Luis Javier Londoño Balbin (2014) cuando cita las palabras de una de las víctimas del conflicto, “El perdón es difícil y creo, sobre todo, que se trata de poder transformar el dolor” (P. 12). Dentro de esa dimensión del perdón, expresado por la víctima, se encuentra implícita la palabra conflicto, que remite directamente, a situaciones de dolor, rabia, resentimiento y venganza. De la manera cómo el sujeto se enfrenta a estas emociones hará de su existencia un espacio tormentoso, o, independiente del dolor, retomará su vida como un renacer sanador.

En esta misma línea, Franchi (2005) afirma, “la capacidad de perdonar tiene implicaciones substanciales, tanto en la vida de relación como en el bienestar individual” (p. 72), da a entender que en esta dialéctica intervienen aspectos de personalidad y estilos emocionales, que generan consecuencias psicológicas. De ahí que el perdón deba entenderse no solamente como aquel indulto religioso, sino un perdón tramitador, que lleva a la verbalización, a la confrontación con el sí mismo y con el ofensor.

En coherencia con los anteriores planteamientos, se encuentran las tres categorías definidas por McCullough y Witvliet (2002, citado en López, 2012) sobre la noción de perdón. La primera, es el perdón disposicional, entendido como un atributo de la personalidad, donde el individuo observa una disposición general para perdonar múltiples ofensas en una variedad de situaciones interpersonales. La segunda, es el didáctico, una característica de ciertas unidades sociales, como una pareja o una familia, donde el perdón tiene mayores probabilidades que en otras relaciones. La última, el perdón episódico, que se refiere al hecho de indultar una ofensa en particular. Este último, (sobre el cual se centra el interés de este artículo) tiene en cuenta, antes de tomar la decisión de perdonar, la severidad, el grado en que viola estándares personales o de la relación y la intencionalidad de la ofensa.

Como se observa en estas primeras aproximaciones, el perdón aparece como un fenómeno complejo, que tiene carácter de proceso. Concepto que es retomado, en parte, por la psicología social, que lo define como

Un conjunto de cambios motivacionales en donde existe una *disminución* en la motivación de vengarse o tomar represalias en contra de la persona ofensora, implica una disminución en la motivación de mantenerse apartado del ofensor y por último, implica un incremento en la motivación de conciliación y buena voluntad hacia el ofensor, a pesar de las acciones hirientes del ofensor (McCullough, Worthington, & Rachel, 1997, citado en Lopez,2012,p.22).

Definiciones, como las anteriores, empiezan a dar linderos frente al concepto del perdón y, uno de estos es la aparición del componente de la empatía⁹, ya que es considerada “una variable pro-social clave para facilitar el perdón, la empatía ha sido definida como la experiencia del estado emocional de otra persona, o bien, como una emoción específica caracterizada por la compasión, ternura y simpatía” (McCullough, 2001, citado por López, 2012, p.29).

Esta capacidad empática, entendida como la habilidad para ubicarse en el lugar del otro, adquiere un rol fundamental en la facilitación del perdón, pues las personas que disponen de ésta tienen mayor propensión a perdonar. Algo que no sucede, como lo plantea Franchi (2005), con

⁹ Es la intención de comprender los sentimientos y emociones, intentando, de manera objetiva y racional, experimentar lo que siente el otro. Es decir, ponerse en el lugar del otro.

aquellas que tienden a focalizar sus emociones negativas, pues éstas se sentirán más inclinadas a tendencias de resentimiento cuando estén expuestas a las transgresiones y tal sensibilidad indudablemente contribuirá a que les sea muy difícil perdonar al transgresor.

Los planteamientos, presentado hasta el momento, se alejan de la concepción del perdón como negación, olvido o justificación; como lo afirman, gran parte de los teóricos e investigadores que coinciden con Enright y Coyle(1998, citados por López, 2012) en los cuales el perdón debe distinguirse de conceptos con los que habitualmente se le confunde, tales como la negación, que implica la falta de disposición para ver que ha ocurrido un daño, el olvido, que supone eliminar de la conciencia la ofensa, y la justificación, que involucra la aceptación de los motivos por los cuales el ofensor cometió su error. Es decir, el verdadero acto de perdonar parte de la experiencia vivida y se da en el plano de los sentimientos, de los estados afectivos (Ricoeur, 2004, citado por Casullo, 2008). Significa atravesar la falta desde el cuerpo, convertir la emoción en discurso, en simbolismo.

Al realizar una mirada panorámica, de todas las nociones presentadas, es posible identificar una tendencia constante hacia la concepción del perdón como un constructo inherentemente interpersonal; que ocurre, fundamentalmente, dentro del individuo. Un proceso unilateral, que involucra un cambio en la emoción y actitud del ofendido con respecto al ofensor. La mayoría de los autores lo ven como una decisión voluntaria, motivada por el propósito mismo de perdonar (Fincham, Hall & Beach, 2006; North, 1998, Worthington, 2005; citado por López, 2012, p.24). Es decir, hay un deseo por parte de las víctimas de abandonar los sentimientos negativos intentando desarrollar sentimientos de entendimiento y comprensión frente a sus victimarios o eventos traumáticos; lo que en la teoría psicológica se conoce como estrategias de afrontamiento¹⁰.

Ahora bien, para entender el carácter subjetivo del perdón es necesario ingresar en el terreno de la psicología de la personalidad, específicamente en la de los rasgos de personalidad, ya que algunos de estos pueden tener una influencia directa en la forma como cada persona asume las situaciones ofensivas y dolorosas. Al respecto, Casullo (2005), retomando a Mc Adams (1995), sugiere que “se requiere información relativa a tres niveles de análisis para el estudio del sujeto en tanto individualidad, rasgos de personalidad, las relaciones del sujeto con el contexto y la integración de historias de vida” p.50).

Uno de los rasgos de personalidad consignados en este artículo es el narcisista, ya que, las personas que lo poseen están más relacionadas con el hecho de no ser capaces de perdonar. Esto se debe a que sus relaciones interpersonales poseen altos niveles de competitividad, ambición, tendencia a asumir posiciones de liderazgo, a desconocer las opiniones de los demás en el

¹⁰Son los procesos concretos que se utilizan en un determinado contexto, para reducir o mitigar los efectos negativos del estrés, frente a una situación conflictiva que enfrenta el sujeto. Dichos procesos pueden ser psicológicos o conductuales.

momento de actuar; el esperar que los otros le reconozcan que posee cualidades o talentos especiales. Casullo (2008) añade que “estos sujetos carecen de sentido de reciprocidad social y revelan muy baja empatía, son demandantes, bastante egoístas, con autoestimas muy vulnerables”. (pág. 47).

De igual manera, Millón (1998) afirma que:

La gratificación vengativa y la revancha, es la respuesta más frecuente frente a los daños y perjuicios; como se observa un sujeto con rasgos de personalidad narcisista sería un sujeto con pocas posibilidades de perdonar, en su defecto existiría una predisposición debido a sus rasgos o criterios de los mismos a la venganza y al resentimiento (Citado en Casullo, 2008, p.51).

Otro rasgo de personalidad que puede intervenir en el proceso del perdón es la focalización emocional negativa, la cual conduce a considerar la teoría del Apego (Bowlby (1982)¹¹ Los modelos a través de los cuales se estructura el sistema de apego están basados en experiencias tempranas con los cuidadores, y tales modelos darán forma a las relaciones que establece la persona a lo largo de su vida. Un sujeto que ha sido víctima de una relación transgresora durante su infancia desarrolla modelos negativos de relación hacia sí mismo y con los demás. Estos, a diferencia de quienes han podido establecer modelos positivos de relación, tienen poca capacidad para perdonar, ya que poseen bajos niveles de autoestima, generada por ese patrón de relación con los otros. En este sentido, Rondón, retoma a Carvajal y Quintero (2008) quienes realizaron un estudio sobre salud mental y caracterización psicológica de personas víctimas de violencia intrafamiliar, en la ciudad de Bucaramanga. En ella indican que la violencia intrafamiliar involucra una notable afectación sobre las diferentes esferas de quien la padece, especialmente de su aspecto emocional y psicológico. Dicha afectación se constituye en una problemática relevante para el ámbito de la salud mental afectada por patrones de pensamiento disfuncionales que de acuerdo con la frecuencia y gravedad con la que se presentan terminan convirtiéndose en cuadros clínicos, que impiden su desempeño individual y social. (López,2012, p.12)

Los autores, trabajados hasta el momento, han focalizado su atención hacia una mirada del perdón desde la víctima, como un proceso que es motivado por una decisión unilateral. Pero, existen otros autores que lo asumen como un ejercicio dual, donde es fundamental la intervención de la víctima y el victimario. “La esencia del perdonar implica cambios de tipo pro social en las motivaciones personales hacia la persona, grupo o situación que ha lastimado o injuriado” (Mc Cullough, citado por Casullo, 2008, p. 42). En otras palabras, desde el ofensor, también debe existir una voluntad y un compromiso para reconocer que le ha hecho daño a otros. De esta manera, el proceso de perdonar será una construcción más integral.

¹¹Su trabajo en instituciones con niños privados de la figura materna, lo llevo a la formulación de la teoría del Apego. Este consiste en el vínculo emocional que desarrolla el niño con sus padres, el cual, le brinda la seguridad emocional para desarrollar su personalidad.

Independientemente de que el centro de atención este puesto en uno o en ambos elementos constituyentes de una situación conflictiva o violenta, lo real es que el perdón visto desde este enfoque subjetivo aparece como una manera de afrontar una realidad que se le impone al sujeto como peligrosa, ya que, su tramitación tiene la posibilidad de ser positiva; en tal caso, los resultados van en beneficio y crecimiento de ámbito personal y social. Pero, cuando es negativa, la resultante aporta a la agudización y detrimento del ambiente individual y colectivo.

Como se ha expuesto, hasta el momento, el proceso de tramitación del perdón supone la intervención de funciones emocionales, comportamentales y motivacionales presentes en el sujeto, las cuales no aparecen de manera innata, sino que éste las aprende a lo largo de su vida. Por esta razón, se presentan a continuación, los postulados teóricos desde la psicología, en torno a las posibilidades cognitivas del perdón.

3. Cognición y Perdón

A través de la cognición el ser humano asimila, procesa, sistematiza y valora la información que recibe desde la experiencia y la percepción, para desarrollar y adquirir conocimiento. En este proceso cognitivo interviene la capacidad de relacionar y de elaborar representaciones, como elementos fundamentales, que le son inherentes a la acción humana. Efectivamente, es a partir de sus acciones que el hombre conoce y aprende; pero es un proceso que, no siempre, es percibido de manera consciente, ya que éste trasciende los límites de la conciencia humana.

Mediante la capacidad cognitiva el sujeto puede establecer relaciones entre una vivencia actual y una pasada; es decir, las cosas y los hechos de una realidad que deviene solo adquieren sentido en la medida que se asocian con la información acumulada a lo largo de la experiencia de vida. Es así, como la valoración dada a un evento o vivencia, en determinado momento de la existencia, influye en la manera como el sujeto se relaciona consigo mismo y con los demás.

En este orden de ideas, las experiencias más significativas son aquellas que se viven durante la infancia, porque en esta etapa el sujeto recibe y procesa información relacionada con el desarrollo de sus capacidades cognitivas y emocionales; las cuales, marcarán los patrones de aprendizaje y comportamiento para el resto de su vida. La capacidad para superar eventos traumáticos, es uno de los aprendizajes, que está directamente relacionada con el perdón.

Al respecto y, atendiendo al punto de vista psicológico, el planteamiento de Franchi(2005) sobre el perdón está relacionado con un proceso de transformación en el nivel afectivo y cognitivo. La Autora afirma que:

Una transformación cognitiva-afectiva una vez que la transgresión tuvo lugar en la cual la víctima hace una evaluación realista acerca del daño ocasionado y reconoce la responsabilidad del perpetrador, pero elige libremente cancelar la deuda, renunciando a la necesidad de revancha o de castigar al otro o de realizar cualquier otra forma de venganza (p. 77).

Dicha transformación no se da de la misma manera en todas las personas, ésta depende de su historia de vida; de aquellas vivencias significativas que han dejado una huella en el proceso de estructuración de su personalidad, generándole una predisposición positiva o negativa hacia el aprendizaje y el cambio.

Entonces, la capacidad de perdonar se presenta acá como un constructo aprendido que tiene sus raíces en la etapa de la niñez. En su tesis *Procesamiento cognitivo de eventos de violencia y perdón en personas que sufrieron maltrato infantil*, Hedlefs (2011) abordó varias investigaciones sobre el análisis del sesgo disfuncional hacia los eventos de violencia, afirmando la relevancia de establecer una naturaleza cognitiva en el procesamiento automático que esta por fuera del sujeto. De donde se puede asumir que las personas que han sufrido algún tipo de maltrato infantil tienden a reflejar posiciones de sufrimiento en su vida cognitiva emocional, esto es que le dan más relevancia o tienden a ser sensibles a los eventos traumáticos o estresantes, lo que representa una dificultad para tomar la decisión de perdonar.

La psicología ha registrado que las personas con alta escala de preocupación y ansiedad presentan, con mayor frecuencia, problemas de índole psicológicos y físicos, así, como insatisfacción en sus relaciones interpersonales. Desde la teoría de la vulnerabilidad cognitiva¹² estas personas tienen la propensión de fijar más su atención hacia las situaciones negativas, en comparación con las que tienen bajos niveles de preocupación y mayor grado de optimismo.

Las investigaciones sobre las bondades psicológicas y físicas del perdón han sido reportadas por diversos investigadores interesados en el tema, entre ellos están McCullough, Worthington y Rachal (1997, citados por López et al., 2008) quienes han propuesto que las personas con mayores niveles de perdón poseen relaciones interpersonales más provechosas, además de una mayor adaptación emocional como individuos.

Brown (2003) y Thompson et al (2005) señalan la existencia de una correlación positiva entre la depresión, la ansiedad y la dificultad para perdonar. Así mismo, en el planteamiento del modelo cognitivo de la depresión, Beck y Cols (1983, citado por Castrillón et al, 2005) proponen tres elementos centrales: el concepto de tríada cognitiva, la organización estructural del pensamiento depresivo y los errores en el procesamiento de la información. Cuando aborda el problema de la organización estructural del pensamiento depresivo, este autor afirma que “ciertos patrones cognitivos relativamente estables constituyen la base de la regularidad de las interpretaciones acerca de un determinado conjunto de situaciones” (p. 5).

Se plantea desde este modelo que la interpretación que los sujetos realizan de las diferentes situaciones, eventos, episodios, pueden estar sesgadas, tergiversadas, pues poseen patrones

¹²Es cuando una persona tiene una reacción negativa frente a sucesos estresantes y considera que ella no puede controlar los factores que la provocan, por eso desarrolla una cierta incapacidad para afrontarlos

cognitivos estables de interpretación negativa disfuncional, ejemplo de esta afirmación lo relata la práctica psicológica clínica en estudio de casos, cuando aborda un sujeto que posee un patrón cognitivo de abandono y pérdida, fácilmente, éste puede interpretar una señal de distancia como un síntoma de abandono por parte del otro y esto no necesariamente sería de esta manera. Lo anterior establece que, en términos generales, aquellas personas que han pasado por episodios traumáticos les es difícil entender ciertas situaciones, pues sesgan y maximizan información negativa, minimizando los estados de afrontamiento.

“El término esquema designa estos patrones cognitivos estables” (Beck et al., 1983, pág. 20). En un trabajo posterior (Beck, 1987), plantea que los esquemas son definidos como estructuras funcionales de representaciones de conocimientos y de la experiencia anteriores, que guían la búsqueda, codificación, organización, almacenaje y recuperación de la información. El énfasis de Beck hacia el concepto de esquema se va volviendo más decidido, como puede constatarse en la siguiente afirmación: “por tanto el modelo cognitivo propuesto por Beck es esencialmente un modelo basado en esquemas, considerándose la asignación de significados la actividad primaria del sistema de procesamiento de información” (Clark & Beck, 1997, citado en Castrillón, 2005, p. 543)

Este énfasis en el concepto de esquema se vuelve central en las explicaciones psicopatológicas que realiza la terapia cognitiva: “el trastorno psicopatológico se caracteriza por esquemas idiosincráticos desadaptativos que dominan el sistema del procesamiento de la información cuando son activados por las circunstancias relevantes del ambiente” (Clark & Beck, 1997, p. 120), para el caso particular del perdón, sería aquellos sujetos que les es difícil perdonar y cuya no elaboración de un trauma o situación estresante les puede devenir una depresión, un estrés postraumático. En este mismo sentido, López (2012) plantea que “las personas emocionalmente estables son poco volubles o demasiado sensibles, por el otro lado, las personas que experimentan mayor afecto negativo, como ansiedad o depresión, perdonan menos” (Hodgson & Wertheim, 2007, p.33)

En revisiones de los estados del arte en relación al tema del perdón y la psicología se ha encontrado que los factores cognitivos o procesos psicológicos que las personas emplean cuando perdonan son la empatía, las atribuciones y evaluaciones (que se hacen sobre el ofensor y la ofensa) y la rumiación¹³. En el contexto del perdón, se ha observado que la empatía hacia un transgresor particular está fuertemente correlacionada con el grado en que una víctima perdona a su transgresor por una ofensa específica (McCullough et. al., 1997- 1998, Worthington, Sandage, & Berry, 2000, citados en López, 2012).

En contraste con lo anterior, están los estudios acerca de la correlación negativa entre las dificultades para perdonar y la satisfacción de vida y, en general, con un alto bienestar

¹³Se considera una forma desadaptativa de autorreflexión, ya que aporta algunas ideas nuevas, pero en general, solo intensifica la angustia emocional y psicológica del sujeto.

psicológico (Bono, McCullough, & Root, 2006). El perdón tiende a ser positivamente relacionado con el bienestar psicológico, con la salud física, y con relaciones cercanas satisfactorias, (Worthington & Scherer, 2004, citados en López (2012)

El perdón ha facilitado, según otros autores, alternativas a respuestas incongruentes y, por qué no llamarlas del orden de lo traumático o patológico, como son la rumiación, la negación, la supresión; lo que se conoce como mecanismos de defensa a situaciones que el sujeto evalúa como peligrosas o conflictivas, generando en él estados negativos de bienestar. Pierce y cols. (1998, citados en Cuadra, 2003) encontraron que una predisposición a la rumiación predecía interferencia cognitiva más allá de los efectos del neuroticismo. “Una tarea importante para la investigación futura es explorar cómo las tendencias cognoscitivas influyen en la personalidad y viceversa y cómo los dos actúan recíprocamente para influir en el bienestar”. (p.88)

Según otras investigaciones, se han encontrado personas que manifiestan haberse recuperado de eventos traumáticos, pero que en realidad se les ha dificultado el perdonar, y dan señales que no es así, no se han recuperado, este fenómeno se conoce como disociación. La explicación es que la disociación está al servicio de mecanismos de defensa.

Investigaciones previas sobre el análisis del sesgo disfuncional hacia los eventos de violencia en personas con maltrato infantil han enfatizado la relevancia de establecer la naturaleza cognitiva del procesamiento automático que esta fuera del control del individuo (Hedlefs, 2011). Dichos estudios señalan que estos sujetos tienden a realizar sesgos cognitivos frente a las valencias de los futuros eventos, favoreciendo un tipo de información sobre otra.

Esta suposición de sesgo hacia la negatividad se basa en el hecho que, aquellas personas que por alguna razón sufrieron algún trauma severo en su vida, tienden a caer en estados de desórdenes emocionales originados por la forma de procesar la información emocional. Por ejemplo, mientras que la ansiedad puede activar mecanismos cognitivos relacionados con el miedo, como los pre-atentivos y de atención selectiva (Mathews & Milroy, 1994; Mathews & Harley, 1996; MacLeod, 1998; Mathews & Wells, 2000a, 2000b, citados en Hedlefs, 2011), la depresión tiene la posibilidad de activar aquéllos mecanismos cognitivos que están relacionados con el sentimiento de pérdida y fracaso, dificultando el proceso del perdón.

Finalmente, es pertinente retomar las palabras de Portal (2009) cuando afirma “que la capacidad de perdonar es un potencial que cada persona puede llegar a alcanzar” (p.62). Es, en esencia, un aprendizaje frente al cual la psicología continúa realizando esfuerzos para perfeccionar y encontrar nuevas y diversas estrategias que ayuden al mejoramiento de las técnicas y terapias para la facilitación y promoción de este potencial humano.

4. A manera de Conclusión

Con base en la teoría expuesta, sobre el tema del perdón, es posible presentar algunas conclusiones en dos sentidos. El primero, en torno a su definición, función, implicaciones y factores que lo posibilitan o limitan. El segundo, sobre las bondades y beneficios que éste tiene para la persona y la sociedad.

En relación con lo primero, cabe decir que el perdón es una noción que se ubica en el orden de lo cognitivo, en cuanto al sujeto se refiere. Éste funciona como un factor mediador de recuperación de un trauma, que ha surgido por una situación conflictiva y dolorosa. Es un aprendizaje que parte de una decisión personal y, como tal, es voluntaria. En este sentido, su relevancia consiste en que activa las formas de procesamiento congruente. Esto es, que hace coincidir el tono afectivo del contenido con el estado de ánimo de la persona.

Desde esta perspectiva, la palabra perdón implica un proceso que va más allá de la propia determinación del sujeto; ésta viene acompañada de exigencias supeditadas por criterios con relación al ser y el hacer, es decir, los estilos de personalidad y el contexto en el que se desarrollan. Estos dos factores influyen en la manera como se procesa la información, lo que redundará en la determinación de las posibilidades para perdonar o no. En otras palabras, las características de la estructura personal y el contexto social, pueden servir como elementos facilitadores o limitantes en el proceso del perdón.

Retomando las palabras de Franchi (2005), la capacidad de perdonar tiene implicaciones substanciales, tanto en la vida de relación como en el bienestar individual. En esta dialéctica, intervienen disposiciones de personalidad hacia el perdón, estilos emocionales y morales, las emociones implicadas, así como las consecuencias psicológicas que trae el hecho de perdonar.

Todo lo anterior, consigna a la noción de perdón, el asunto de la tramitación, si se tiene o no capacidades para perdonar, su respuesta estará resignificada de acuerdo a esas disposiciones de personalidad y a los diferentes contextos situacionales. De acuerdo a la forma de tramitación de éstas será posible o no la regulación de este sujeto en lo social. Así, el perdón surge desde esta dimensión, como una estrategia de afrontamiento adaptativo frente a aquello que es necesario elaborar, tramitar, apaciguar y olvidar.

Las afirmaciones anteriores, introducen elementos que conducen hacia la precisión sobre el segundo aspecto de esta parte concluyente, los beneficios del perdón. Al respecto, la aseveración más general, es que éste sirve como un generador de cambios que favorece las relaciones sociales, en la medida que involucra afectos, cogniciones, motivaciones y comportamientos que pretenden resarcir alguna conducta que han sido percibida como una ofensa o que, substancialmente, ha lastimado a otros.

El perdón posibilita la existencia de una transformación cognitiva- afectiva del sujeto, la cual le ayuda a alejarse de la posición de víctima (porque elige, en libertad, cancelar la deuda) reconociendo la falta en el otro, sin asumirla desde el dolor, la rabia, la venganza y el resentimiento. De esta manera, la cancelación de la deuda es vista como proceso tramitador y facilitador. En otras palabras, es asumir el perdón no como compasión, condonación o absolución, sino como un proceso de tramitación sanadora.

Este perdón tramitador puede ayudar a sanar dolores, apaciguar rencores para dar paso a la continuación de la existencia de manera natural y proactiva. Por el contrario, cuando no es posible la tramitación del conflicto doloroso, puede implicar la llegada de la ansiedad, de estados emocionales disfuncionales, activando mecanismos cognitivos relacionados con el miedo, con una atención selectiva disfuncional, que termina en la depresión por el cumulo de sentimientos de perdida y fracaso.

Los beneficios psicológicos del perdón son muchos, no sólo en el nivel interpersonal, también posibilita un mejoramiento en la salud física y emocional, toda vez que, aminoran los niveles de ansiedad, depresión y agresividad. Investigaciones como las planteadas por Brown (2003), y Thompson et al. (2005), sugieren que las personas que tienden a perdonar a otros obtienen puntajes menores en medidas de ansiedad y depresión. Lo que, en esencia, garantiza mayores niveles de armonía y convivencia social, no porque las personas asuman posiciones de sumisión y aceptación, sino porque en ellas se ha desarrollado una mayor capacidad para dirimir y asumir los conflictos.

De manera particular, en el caso de Colombia donde se viene desarrollando, desde hace varios años un proceso de paz con los grupos paramilitares y guerrilleros, este aspecto sobre la capacidad para dirimir conflictos adquiere un sentido relevante para la sociedad civil, ya que es la directamente afecta por las acciones violentas. Al respecto, Herrera (2005), retomando el informe de Naciones Unidas *Callejón sin salida*, en el que se relacionan las cifras sobre muertes, desplazamientos y secuestros que ha generado el conflicto armado colombiano, afirma que:

Estas cifras, aunque nos dan una dimensión de la magnitud de la tragedia colombiana, nos dicen muy poco acerca tanto de las causas estructurales del conflicto como de las lógicas de los actores armados, lo que algunos llaman las causas subjetivas del conflicto, y tampoco nos dan una idea de las barreras que han enfrentado las partes para llegar a una salida negociada del conflicto, de cómo los colombianos deben lidiar con un presente y un pasado violento. Frente a esta dificultad se encuentran las más diversas opiniones, desde los que claman por un olvido total hasta aquéllos que ven como única salida digna el castigo ejemplar. La segunda postura que quiero analizar sostiene que dadas las condiciones del conflicto colombiano un proceso de paz será exitoso en la medida en que se hagan concesiones importantes en cuestiones como la verdad, la justicia y la reparación y el perdón, cambios profundos en las sociedades.

En este sentido, se puede decir que bajo el contexto de un proceso de paz como el que se lleva a cabo en Colombia entre el Estado y los paramilitares, en el que no se atacan las raíces del conflicto y en el que hay incentivos para que los perpetradores usen el perdón como un instrumento para obtener beneficios, no es el contexto propicio para que se dé un proceso de culpa sincero y para que las víctimas puedan recuperar su confianza en la sociedad y superar su resentimiento e indignación (p. 250).

Es decir, en el contexto del posconflicto colombiano las víctimas necesitan retomar y continuar con sus vidas de una manera positiva y enriquecedora, por eso, independientemente de si se puede o no enjuiciar a los perpetradores, siendo esto último desde los procesos de justicia lo ideal, éstas deben vivenciar un proceso de perdón que les permita superar el dolor y el resentimiento, en pro de mejorar su disposición psicológica para enfrentar los conflictos. Esto, necesariamente contribuirá en restablecimiento de un clima de convivencia social en el país.

Listado de referencias

- Caballo E. Vicente (1997). *Manual para el tratamiento cognitivo conductual de los trastornos psicológicos. (Vol. 1)* Madrid. Siglo veintiuno editores.
- Castrillón, D., Chaves, L., Ferrer, A., Londoño, N., Maestre, K., Marín, C. (2005). Validación del YongSchemaQuestionnaire Long Form - SecondEdition (YSQ - L2) en población colombiana. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 1
- Casullo, M. M. (2005). La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica. *Revista de psicología*, 23(1), 39-64.
- Cuadra, H., & Florenzano, R. (2003). El bienestar subjetivo: hacia una psicología positiva. *Revista de Psicología*, 12(1), p.83.
- Felipe, S. P. (2010). *La Ética Dialogal de Paul Ricoeur*, (Tesis inédita de estudios avanzados) Universidad de Barcelona. Departamento de Filosofía Teorética.
- Fernández Pinto, I., López Pérez, B., & Márquez, M. (2008). Empatía: Medidas, teorías y aplicaciones en revisión. *Anales de la psicología*. Vol. 24, (2), 284-298. Universidad autónoma de Madrid.
- Franchi, S. (2004). *Las dimensiones del perdón*. Disponible en www.psiquiatria.com/psiq_general_y_otras_areas/psiqsocial/las-dimensiones-del-perdon/

- Guzmán, M. (2010). El perdón en relaciones cercanas: Conceptualización desde una perspectiva psicológica e implicancias para la práctica clínica. *Psyche (Santiago)*, 19 (1), 19-30.
- Hedlefs, M. I. (2011). *Procesamiento cognitivo de eventos de violencia y perdón en personas que sufrieron maltrato infantil*. (Tesis inédita para optar al título de doctorado). Universidad Autónoma de Nuevo León.
- Herrera, W. (2005). El perdón y la ética del discurso. *Estudios Socio-Jurídicos*, 7, pp. 250-302.
- Londoño, M. M. (2010). *Lo justo entre lo bueno y lo legal un diálogo entre la intencionalidad ética de Paul Ricoeur y el constructivismo político de John Rawls*. Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá. ARFO Editores e Impresores.
- Londoño B, L. J. (octubre de 2014). El perdón es un punto de llegada. *Alma Mater(Periódico número 636)*, 12-13.
- López Álvarez, A. I. (2012). *Estructura cognitiva que subyace al perdón de transgresiones específicas en la relación de pareja* (Tesis inédita para optar al título de doctorado) Universidad Autónoma de Nuevo León.
- McCullough, M. E., & Witvliet, C. V. (2002). The psicología of forgiveness. *Handbook of positive psychology*, 2, 446-455.
- Moreno, J. E. (s.f.). *La familia y el desarrollo moral. El perdón y la búsqueda de reconciliación*. Ponencia.
- Pell, A. F. L., Kasanzew, A., & Fernández, M. S. (2008). Los efectos psicoterapéuticos de estimular la connotación positiva en el incremento del perdón. *Avances en psicología Latinoamericana*, 26 (2), 211.
- Portal, I. C. F. El perdón como potencial humano. *Consejo directivo de la escuela de postgrado*, 10.
- Rondón, C. (2010) Intervención psicológica, cognitivo-conductual con mujeres que maltratan a sus hijos. Universidad Pontificia Bolivariana
- Sádaba, J. (1995). *El perdón: la soberanía del yo*. Buenos Aires. Paídos.

Von Feigenblatt, O. F. (2011). Perdón y Cultura: Un Dialogo Interdisciplinario. *Observatorio Iberoamericano de la Economía y la Sociedad del Japón*, (10).

La hospitalidad: una propuesta de paz desde la escuela

Lorena Valencia*

Resumen

Este artículo se deriva de una reflexión individual generada en el proyecto *Narrativas sobre Paz, Conflicto y Cuerpo. Un estudio con niños, niñas y jóvenes del oriente Antioqueño en el contexto del conflicto armado colombiano*¹⁴. Este artículo ha sido escrito con el interés de contribuir a las reflexiones o búsquedas que se generan actualmente sobre las acciones que todos los actores sociales deberíamos emprender para construir y sostener la paz en todos los escenarios de la vida cotidiana en nuestro país. El texto se desarrolla a partir de una invitación para aportar en la construcción de paz desde el sistema escolar colombiano, representado específicamente en la escuela. La propuesta de una acción de paz en la escuela se sustenta en la Hospitalidad, la cual es entendida como el acogimiento del otro, especialmente del otro que sufre por causa de la violencia y del conflicto armado, en otras palabras, como la atención al llamado del *rostro*. A su vez, se propone como camino para llegar a la hospitalidad la promoción de un pensamiento y una acción educativa que se sustente en la vivencia de principios como la heteronomía y en el desarrollo de iniciativas de memoria sobre los acontecimientos que pasan, que nos pasan y que nos deben dar a pensar en el contexto escolar.

Palabras clave: hospitalidad, escuela, heteronomía, memoria y paz.

Abstract

This article is derived from an individual reflection generated in the Narratives project on Peace, Conflict and Body. A study of children and youth in eastern Antioquia in the context of the Colombian armed warfare. This article has been written in the interest of contributing to reflections or searches currently generate about actions that all stakeholders should take to build and sustain peace in all scenarios of everyday life in our country. The text is developed from an invitation to contribute to building peace from the Colombian school system, specifically

* Psicóloga, candidata a magister en Educación y Desarrollo Humano. Universidad de Manizales - Cinde, 2016. lorevalencia24@yahoo.es

¹⁴ Este proyecto hace parte del programa *Sentidos y Prácticas Políticas de Niños, Niñas y Jóvenes en Contextos de Vulnerabilidad en el Eje Cafetero, Antioquia y Bogotá: un camino posible de consolidación de la democracia, la paz y la reconciliación mediante procesos de formación ciudadana*. Financiado por COLCIENCIAS y ejecutado por el consorcio conformado por Centro Internacional para la Educación y el Desarrollo Humano-CINDE, Universidad de Manizales y Universidad Pedagógica.

represented in school. The proposal for an action of peace at school is based on hospitality, which is understood as the placement of the other, especially the one that suffers because of violence and armed warfare in other words, as attention to the call the face. In turn, it is proposed as a way to reach hospitality promote thinking and educational activity that relies on the experience of principles such as heteronomy and the development of initiatives of memory about events that happen, that happen to us and that we should give to think about the school context.

Key words:hospitality, school, heteronomy, memory and peace.

1. Introducción

No podría empezar a escribir este texto sin señalar que *lo que me ha dado a pensar* fueron los planteamientos realizados por Fernando Bárcena y Jean-Carles Mélich en su libro *La educación como acontecimiento ético* (2000). Estos filósofos presentan el holocausto perpetrado por los NAZIS, ejemplificado específicamente en Auschwitz, como el acontecimiento del siglo XX que cambió radicalmente la visión del género humano, del pensamiento y de la educación. Y desde esta afirmación proponen diversas reflexiones sobre lo que debería ser la educación en el mundo occidental después de Auschwitz. En sus palabras:

La pedagogía necesita, hoy más que nunca, llevar a cabo una reflexión profunda sobre la cultura en la que se inserta su concepto de educación y sus discursos [...] no es posible seguir pensando la educación como si nada de lo que nos ha pasado en este siglo [...] tuviese la menor importancia para las prácticas sociales, incluida la práctica de la educación. (Bárcena y Mélich, 2000, p.13).

Cuando extrapolo esta reflexión al contexto colombiano me pregunto sobre nuestra concepción de educación a la luz de la violencia general y de aquella que se deriva del conflicto armado¹⁵ que la mayor parte de la población ha vivido y vive diariamente. Me

¹⁵Se retoma el concepto de conflicto armado que se referencia en el proyecto Narrativas sobre paz, conflicto y cuerpo, cuya referencia se remite a Gleditsch para afirmar que el conflicto armado colombiano es “el producto del enfrentamiento entre el Estado y grupos de oposición interna, sin la participación de otros Estados de uno u otro bando” (Citado en Pizarro, 2004, p. 37). Agregan además que la realidad de Colombia desborda las definiciones y que hacen difícil su caracterización debido a que “la confrontación armada en Colombia es una “especie rara” en el contexto contemporáneo denominado, ante todo, por guerras civiles inter-étnicas y/o religiosas (...) en el caso colombiano se mezclan diversos tipos de violencia en un complejo coctel que desafía los esquemas tradicionales” (Pizarro, 2004, p. 45); en esta misma línea se hace una caracterización del

pregunto si esta lógica de vida que hemos adoptado en Colombia ha generado cambios estructurales en la política, la investigación y la práctica educativa. Y me pregunto también por la protección que ofrece la educación formal¹⁶, de aquí en adelante denominada como escuela, a la población que ha sido víctima¹⁷ de la violencia y del conflicto armado. En este artículo sólo abordaré la última pregunta, ya que a partir de allí intentaré desarrollar una reflexión que invita, desde un interés personal, a acoger a quienes han sido víctimas de la violencia y del conflicto armado como un ejemplo que nos anima a pensar en la construcción de paz en escenarios de la vida cotidiana como lo es la escuela; esto como ejemplo de la necesidad que tenemos todos los seres humanos de construir un escenario hospitalario que nos proteja de los peligros del mundo

Es importante aclarar que la razón principal por la que elijo pensar en el anterior planteamiento obedece a un interés personal o a un sueño. A un sueño en el que imagino que la situación de quienes han sido victimizados es atendida desde la comprensión de la humanidad que ha sido lesionada. A un sueño en el que imagino que los millones de víctimas del conflicto armado, registradas, -220. 000 muertos, 25.007 desaparecidos, 1.754 víctimas de violencia sexual, 6.421 niños, niñas y adolescentes reclutados por grupos armados, 4.744.046 personas desplazadas, 27.023 secuestradas y 10.189 víctimas de minas antipersonal- (GMH, 2013, pp.32-33) son la terrible suma que nos dice que ya es suficiente y que ya no habrá una sola víctima más. Es un sueño, es un deseo, es una intención de lucha y son unas ganas de cambios. Pero también es mi frustración, mi decepción, mi rabia, mi tristeza, mi desesperanza y mi miedo. Y hoy descubro que la principal motivación para

conflicto armado colombiano atribuyéndole en una definición varios de sus rasgos “Se trata de un conflicto armado interno (inmerso en un potencial conflicto regional complejo), irregular, prolongado, con raíces ideológicas, de baja intensidad (o en tránsito hacia un conflicto de intensidad media), en el cual las principales víctimas son la población civil y cuyo combustible principal son las drogas ilícitas”. (Pizarro, citado en Luna, 2013, p. 10).

¹⁶ De acuerdo al artículo 11 de la ley 115 de 1994, la educación formal está organizada en tres niveles: preescolar, básica primaria y secundaria y media.

¹⁷ El concepto de víctima que contempla este texto retoma lo planteado en el artículo 3 de la ley 1448 de 2011 Ley de víctimas y restitución de tierras: Se consideran víctimas, para los efectos de esta Ley, aquellas personas que individual o colectivamente hayan sufrido un daño por hechos ocurridos a partir del 1º de enero de 1985, como consecuencia de infracciones al Derecho Internacional Humanitario o de violaciones graves y manifiestas a las normas internacionales de Derechos Humanos, ocurridas con ocasión del conflicto armado interno. (2011, p. 9). Sin embargo no se agota aquí, ya que este marco normativo no recoge todas las temporalidades y modalidades en los que millones de colombianos han sido victimizados. En otras palabras, existen “modalidades de violencias que están más allá de las “epistemologías legales””. (Castillejo, 2015, p. 17).

escribir es el miedo, el miedo a ser víctima de la violencia del conflicto armado en Colombia y el miedo a que esto siga sucediendo. Miedo a que me destierren del lugar donde tengo mis raíces y desde donde le doy sentido al mundo. Miedo a tener que vivir en un lugar desconocido, con formas de vidas diferentes y poco compatibles con mi cosmovisión. Miedo a levantarme todos los días esperando que el ser querido desaparecido vuelva con vida. Miedo a ser violentada sexualmente por alguno de los actores armados con los que infortunadamente nos cruzamos diariamente. Miedo a ir caminando por el campo y pisar un artefacto explosivo que mutile mi cuerpo. En realidad tengo muchos miedos, a veces me pregunto si todos se contienen en uno sólo: en el miedo que me genera reconocer que la existencia en el mundo de lo humano implica la existencia de lo inhumano. Al parecer de Mélich, la presencia de lo inhumano es una *amenaza radical* que nunca podremos evitar, nunca estaremos protegidos totalmente y viviremos expuestos al peligro precisamente porque somos seres humanos (Mélich, 2010, p. 13).

Con este ejercicio de reflexión teórica trato de contener este miedo y de hacer algo con él: llevar al contexto cotidiano, en este caso a la escuela colombiana, una invitación para desarrollar acciones que nos protejan, “aunque sea de forma frágil, de los peligros y de las trampas que nos tiene el mundo” (Mélich, 2010, p. 14). Especialmente ahora que empezamos a reconocer, y los millones de víctimas que hay en Colombia aparecen como testimonio encarnado de lo que ha pasado, que una de las trampas que nos tiene el mundo que compartimos los colombianos es la violencia que ha generado el conflicto armado y que podría seguir generando.

En la obra filosófica de Emmanuel Levinas (2003 y 2012) encontré algunos planteamientos para acompañar el desarrollo de esta reflexión y para comprender por qué la presencia de las víctimas del conflicto armado implica una interpelación para toda la sociedad colombiana que no podemos eludir. Es una interpelación que da cuenta del sufrimiento humano y que nos recuerda que al compartir la condición de humanidad todos podríamos ser víctimas de este o de cualquier tipo de violencia, y por consiguiente, todos estamos llamados a construir escenarios o entornos de protección y refugio.

2. El rostro: la demanda de hospitalidad

En Levinas encontré un concepto que tuve que comprender y aprehender para poder desarrollar esta propuesta: el *infinito* o el *rostro* (Levinas, 2000). El *rostro* no humano que se me ha manifestado a través de los niños y niñas que llegan a la escuela después de haber perdido a sus padres y madres por causas violentas, bien sea porque murieron, porque tuvieron que desterrarse o porque tuvieron que ser parte de las filas de un grupo armado legal o ilegal. El *rostro* no humano que se me ha manifestado a través de los padres y madres que llegan con sus hijos a la escuela huyendo de la guerra, con las manos vacías y con el resto de sus cuerpos invadidos de miedo, dolor y desesperanza. El *rostro* no humano que se me ha manifestado a través de la docente que ha sido violentada sexualmente por un actor armado y luego tiene que desterrarse y, como si esto fuera poco, cuando busca protección en la institucionalidad la respuesta que recibe es que lo que le ocurrió es un problema personal y no laboral. El *rostro* no humano que se me ha manifestado a través de los docentes que tienen que pedir traslado porque sus vidas están en peligro, de los que nunca llegan a ocupar una plaza o de los que se asumen indiferentes porque el miedo que impone la guerra no les permite ayudar o denunciar.

Creo que he logrado ver y oír estos rostros a partir de la enseñanza de Levinas, especialmente cuando recuerdo esto que dice:

El ser que se manifiesta asiste a su propia manifestación y, por tanto, apela a mí. Esta asistencia no es lo neutro de una imagen, sino una solicitud que me concierne con su miseria y su Altura. Hablarme a mí es superar a cada momento lo que hay de plástico en la manifestación. Manifestarse como rostro, es imponerse más allá de la forma, manifiesta y puramente fenoménica; es prestarse de una manera irreductible a la manifestación: como la rectitud misma del cara a cara, sin intermediación de ninguna imagen, en su desnudez, o sea, en su miseria y su hambre.

[...] El ser que se expresa, se impone, pero precisamente llamándome con su miseria y su desnudez – con su hambre- sin que pueda yo ser sordo a su llamado. De modo

que, en la expresión, el ser que se impone no limita, sino que promueve mi libertad suscitando mi bondad. (Levinas, 2012, p. 222).

Para dar respuesta al llamado del rostro que oí y que oigo día a día, presento una reflexión que invita a ponerle atención al llamado imponente del *rostro* de quienes convergen en el escenario escolar cargando una historia que es atravesada por los acontecimientos violentos del conflicto armado y que encarnan la amenaza de lo que nos puede acontecer. En la búsqueda por saber cómo atender este llamado encontré otro concepto: la *hospitalidad*. Concepto al que llegué de la mano de Bárcena y Mélich, y el cual hoy defino como el acogimiento con el recién llegado, en este caso con el recién llegado que ha sufrido o que puede sufrir por causa de la violencia y el conflicto armado. De acuerdo con estos dos autores, el lenguaje de la hospitalidad es el lenguaje ético por excelencia. Ellos dirían que “es el lenguaje del recibimiento del otro en la casa (en la «morada», ethos) que es propia. El que viene de fuera (el extranjero, el otro) puede o no ser recibido allí donde va. Pero si es recibido, este recibimiento es un recibimiento hospitalario”. (Bárcena y Mélich, 2000, p. 159).

Adopto el concepto de hospitalidad porque en él encuentro esperanzas, y digo que encuentro esperanzas porque me sugiere que es posible recibir al otro que sufre de una manera acogedora en la casa o en el “segundo hogar” que en nuestra sociedad representa la escuela y también porque me sugiere que es posible construir un escenario hospitalario que nos proteja de los peligros del mundo. Esa esperanza, materializada en una posibilidad de interacción atenta y vigilante ante las amenazas de destrucción de humanidad, finalmente, es lo que quisiera transmitir.

Cuando logré establecer la relación entre *rostro* como demandante y *hospitalidad* como respuesta a la demanda estaba convencida que esa acción de acogimiento debía estar orientada exclusivamente para las víctimas del conflicto armado. Pero cuando en el ejercicio escritural reconocí mis miedos, comprendí que es una propuesta que nos incluye a todos los colombianos no sólo por habitar este mismo territorio sino porque, y haciendo énfasis desde la perspectiva de Judith Butler (2006, p.46), todos somos vulnerables. Todos en algún momento hemos tenido pérdidas o tenemos miedo de tenerlas. Y esos sentimientos y emociones humanas comunes nos unen, nos vinculan, o dicho de otra

manera, “La pérdida nos reúne a todos en un tenue “nosotros”” (Buttler, 2006, p. 46). Compartir esta condición de vulnerabilidad debería ser un factor suficiente para comprender por qué debemos acoger a quienes sufren o para considerar que debemos asumir el reto de formar hombres y mujeres que no perpetúen la violencia y la guerra y para que definitivamente se anulen creencias actuales que infortunadamente encarnan visiones del mundo, especialmente de la humanidad, que siglos atrás ilustraba Rousseau dando cuenta de un momento histórico que creíamos muy diferente al presente:

¿Por qué los reyes no sienten piedad por los súbditos? Porque cuentan con no ser nunca humanos. ¿Por qué los ricos son tan despiadados con los pobres? Porque no temen empobrecerse. ¿Por qué un noble siente desprecio por un campesino? Porque él nunca será campesino [...]. (Rousseau, citado en Nussbaum, 1997, p. 100).

En síntesis, esta invitación implica pensar que es posible, y me gustaría decir que un deber, construir una escuela en la que no hay reyes, nobles o ricos, sino una escuela que en la vivencia cotidiana entre docentes, estudiantes, padres y madres de familia se motiva a aceptar la interpelación que nos hace el rostro del otro, una interpelación que en vez de limitarnos nos libera (Levinas, 2012, p. 222). Y pienso que al lograr poner en el escenario colectivo y cotidiano la relación e interdependencia con la *exterioridad*, o sea con el otro, avanzamos hacia la construcción de mundos en paz. O para empezar, de mundos que requieren comprender por qué el bien común es necesario y que el camino hacia ese bien común no se halla exclusivamente en las lógicas y dominios de la racionalidad. Por eso, pensar en una escuela que atiende el llamado del rostro es pensar en una escuela más emocional, en una escuela donde la acción educativa trasciende el interés en la formación académica o en el desarrollo de competencias que respondan exclusivamente a las demandas del capital y se orienta con la misma fuerza hacia las demandas del rostro no humano que nunca será visible, medido o estandarizado.

3. Heteronomía y memoria: un camino hacia la hospitalidad

Después de plantear la acogida del rostro como una posibilidad para contribuir con la construcción de paz, trataré de plantear uno de los caminos que podríamos recorrer para llegar a esta meta; paralelamente seguiré poniendo la mirada en la escuela para pensar por

qué ésta puede incidir en la configuración de subjetividades dispuestas a responder por el otro, por un otro que no soy yo. Para empezar trato de hallar la relación entre *rostro – hospitalidad* y otros dos conceptos que me sugieren Bárcena y Mélich: *heteronomía* y *memoria*. Retomo estos conceptos, porque, justo en este momento de reflexión, me ubican nuevamente en la lógica de la interrelación, del encuentro, del reconocimiento y de la interdependencia. Y de alguna manera me hacen pensar que el requisito esencial para que el encuentro y la vivencia en los escenarios escolares se sustente en la hospitalidad es el reconocimiento de la necesidad de vivir con otros y para otros o de que “el universo humano es un universo compartido” (Mélich, 2010, p. 13). En este punto, intentaré poner en el horizonte de reflexión la hospitalidad como acción de paz en la escuela a través de la vivencia de la heteronomía y del desarrollo de prácticas educativas que incluyan los ejercicios de memoria sobre los acontecimientos que pasan y que nos pasan.

En primer lugar trataré de exponer por qué pienso que la vivencia de valores o principios como la heteronomía puede facilitar la construcción de paz. Pero para empezar a hablar de heteronomía tengo que manifestar que hasta hace muy poco tiempo yo creía que la heteronomía era, desde una concepción un poco reducida, lo que reza exactamente el diccionario de la Real Academia de la Lengua española: “Condición de la voluntad que se rige por imperativos que están fuera de ella misma”¹⁸. Es más, pensaba que la heteronomía era el antivalor de la autonomía, del ideal de autonomía de la época moderna, y en consecuencia no era precisamente uno de los valores privilegiados para fomentar en el escenario escolar. No pretendo entrar en debates etimológicos sobre este concepto, pero si tengo que plantear que mi concepción actual es algo diferente, y es diferente porque reconoce la heteronomía como “respuesta, no solamente al otro, sino del otro [...]”. (Bárcena y Mélich, 2000, p. 136). Es más, creo que he ampliado esta concepción ya que sólo hasta ahora logro comprender que la heteronomía no es una imposición desde el otro, sino que es una liberación hacia el otro. Una liberación que me exhorta a pensar o, mejor dicho, a responder por el otro sin pensarlo o sin pactarlo previamente. Reafirmando que

[...] en el sustrato de la idea de infinito se encuentra la ética. La ética no comienza con una pregunta, sino como una respuesta a la demanda del otro hombre. Esto es lo

¹⁸ Ver Real Academia Española. En línea <http://lema.rae.es/drae/?val=heteronom%C3%ADa>

que significa heteronomía: responsabilidad para con el otro. Una responsabilidad que no se fundamenta ni se justifica en ningún compromiso previo, sino que es la fuente de todo pacto y de todo contrato. La responsabilidad, entonces, es la condición de la libertad, es una responsabilidad anterior a todo compromiso libre. (Bárcena y Mélich, 2000, p.139).

Al aceptar esta definición y al tratar de practicarla en mi vida cotidiana, la pregunta que me gustaría poner en los escenarios de la vida cotidiana de otros, específicamente en la escuela, sería: ¿Soy yo el guardián de mi hermano? (Levinas, 2003, p. 187). Quiero transmitir esta metáfora que Levinas retoma del libro bíblico génesis porque nos ubica nuevamente en la dirección que lleva irremediablemente hacia la responsabilidad que yo tengo con el otro, y no exclusivamente con el otro cercano, pariente o amigo, sino con todos los seres humanos, e inexorablemente con aquellos que sufren. Y es hacia esa comprensión, hacia donde yo quisiera llevarlos con esta invitación. Considero que la reflexión sobre este tema cobra pertinencia en la medida en que es precisamente ese distanciamiento emocional con todo aquel que no nos es familiar uno de los nudos que no nos permitiría adoptar la heteronomía como una forma de vida y como un camino transitable hacia la construcción de paz.

Al hablar de distanciamiento emocional recuerdo también a Martha Nussbaum cuando afirma que a las emociones se les objeta su lugar en lo público, específicamente en la *deliberación pública*, pero que son *respetadas* en la vida privada (Nussbaum, 1997, p. 91). Al decir esto nos muestra el lugar de las emociones para establecer vínculos entre los seres humanos, sugiriéndonos que el ser humano sólo puede desarrollar sentimientos como el amor, la compasión o la tristeza por quienes están cerca y no por quienes están distantes. Dicho de otra manera: “las emociones vinculan la imaginación moral a particulares que están cerca del yo. No contemplan la valía humana, o el sufrimiento humano, de manera imparcial”(Nussbaum, 1997, p.92).

Es por esto que me parece importante lanzar la figura del guardián de mi hermano como aquella posibilidad para aprender a vincularme emocionalmente con el otro simplemente porque es un ser humano y porque comparto con él la condición de vulnerabilidad. Ya que si llevamos toda una historia aprendiendo a distanciarnos del desconocido, del que no es próximo o del recién llegado, también podemos empezar, y para los colombianos este es el

momento, a aprender a sentir amor, compasión o tristeza por aquellos que no son familiares y que nos imponen como reto asumir su cuidado.

Asumir el reto del cuidado del otro o ser el guardián de mi hermano implica desligarnos de la lógica que nos ha impuesto el mundo moderno a través de un sujeto universal sustentado en los méritos exclusivos del pensamiento racional. Ese pensamiento que configura personas que se enorgullecen de abordar el mundo desde la razón y no desde el sentimiento (Nussbaum, 1997, p. 47). Ese pensamiento que hoy intenta medir o hablar de los asuntos humanos que no son medibles, ni decibles, pero que son rostro.

Martha Nussbaum (1997, p. 47) dice que la racionalidad económica da pautas para las conductas o relaciones humanas y habla de algo que ella denomina *mentalidad económica utilitarista*, la cual se caracteriza por los siguientes aspectos: primero: reducción de las diferencias cualitativas a diferencias cuantitativas, segundo: sumatoria total de las vidas individuales para construir una imagen de utilidad que elimina límites personales y diferencias cualitativas, tercero: solución precisa para todos los problemas humanos y cuarto: los seres humanos siempre actúan movidos por un interés personal. (Ibíd.). Referencio esta conceptualización de Nussbaum porque considero que esa *mentalidad económica utilitarista* de la que ella habla la hemos aprendido en todos los escenarios de la vida cotidiana y uno de esos escenarios ha sido la escuela, aunque no todas las escuelas.

Estamos hablando entonces de una escuela que se ha creado o dispuesto para adoctrinar en la cultura hegemónica de turno, para este momento la cultura del mercado, y que se ufana de formar seres humanos para el trabajo y no para la vida, y mucho menos para el acercamiento emocional con el otro. Estamos hablando de una escuela que no reconoce individualidades y que no está atenta a la demanda del rostro. Estamos hablando de una escuela que fomenta la competencia, la racionalidad y el éxito, pero que excluye la diferencia, la resistencia y el fracaso. Y también estamos hablando de una escuela que tiene miedo a tener miedo, que tiene miedo a reconocer sus olvidos, que tiene miedo a desaprender y que tiene miedo a ser interpelada.

Este tipo de escuela es una realidad, pero también hay otras realidades posibles. Esas otras realidades dan cuenta de la posibilidad de construir una escuela que le apuesta a la formación de seres humanos heterónomos y que en el aprendizaje de la vida y para la vida,

mejor dicho, en la vivencia, encuentran razones para asumir la interpelación del rostro del otro y los riesgos que esto implica. Esas otras realidades dan la oportunidad de sentir y comprender las individualidades humanas en vez de estandarizarlas. Son realidades que se extienden a esas otras realidades, especialmente a aquellas en las que aún se utiliza al otro, a veces hasta las demandas del otro, para el beneficio personal. Realidades en las que finalmente llegamos a comprender aquello que recita Paul Celan “Yo soy tú, cuando yo soy yo” (Citado en Lévinas, 2003, p. 163). Esas otras escuelas, las de otras realidades aprovechan el encuentro que día a día se da con el rostro del otro para tomar conciencia de que ese otro que aparece en mi vida es un acontecimiento que me desbarata, que me interpela y que me cambia la vida. Por lo tanto, aceptar la responsabilidad de la construcción de mundos en paz es querer incidir en la configuración o reconfiguración de subjetividades heterónomas que están atentas a la irrupción de lo inhumano para no darle cabida y para trascender los sentimientos y emociones que perpetúan la lógica de la violencia y la guerra.

Después de tratar de exponer las razones por las que pienso que la heteronomía puede facilitar la construcción de paz continuaré hablando sobre lo que para mí complementa el camino hacia la hospitalidad: la memoria. Retomo este concepto porque me permite seguir reforzando los planteamientos anteriores sobre la responsabilidad que se tiene con el otro. Lo que de alguna manera nos sugiere que esta responsabilidad es ineludible, casi que es una condición innata al ser humano, aunque no lo aceptemos así. Quiero empezar con una afirmación que para mí es absolutamente suficiente y hermosa: *la memoria es ética* y es ética porque “remite al otro, es impensable sin el otro, de ahí que decir memoria es convocar a la intersubjetividad”(Mate, R. 1997, citado en Bárcena y Mélich, 2000, p. 144). Y aunque decir esto es volver una y otra vez a lo ya dicho: al otro, a mí, a la relación de intersubjetividad y a todo lo humano que es imposible sin él entre nos, creo necesario seguir insistiendo.

Es por eso que al hablar de la responsabilidad que se tiene con el otro en el escenario escolar encontramos razones concretas para pensar que es necesario replantear algunas de las acciones que hemos hecho hasta ahora. Bárcena y Mélich dicen que “un educador se hace responsable no por lo que provoca [...], sino también de la biografía y del pasado del

otro. Esto es lo que significa hacerse cargo del otro, cuidar del otro. Me hago cargo del otro cuando lo acojo en mí, cuando le presto atención, cuando doy relevancia suficiente al otro y a su historia, a su pasado”. (2000, p. 146). En esta medida, desarrollar ejercicios de reconstrucción de memoria en las escuelas sería una práctica educativa que se propone como medio para que quienes allí están se conecten con los otros, para aceptar sus demandas hospitalariamente y para comprender que esa hospitalidad no tiene que ver sólo con el presente y el futuro, sino también con el pasado (Ibíd.). Por lo tanto, los ejercicios de memoria en la escuela deberán ser una posibilidad para abordar la historia otra, la que se desliga del relato oficial y permite la emergencia de la microhistoria o de los relatos de quienes habitan y sufren cada territorio.

En síntesis un ejercicio de memoria ética es pensar en la responsabilidad que tenemos con quienes ya no están o con quienes no tienen voz para contar lo que les ha acontecido y que hacen parte, no de la historia oficial, sino del conjunto de historias de vida que hacen parte de nuestra vida, aunque no lo reconozcamos. Creo además que la memoria ética nos remite al otro que está junto a mí, a la responsabilidad que tengo con la vida de ese otro, una vida que no es sólo presente, sino pasado y futuro, especialmente el pasado que han sufrido. La responsabilidad con el rostro implica que al evocar aquello que no puedo ver, yo acepte mi responsabilidad.

4. A manera de conclusión y para seguir pensando: construir la escuela como escenario para la paz

¿Cómo puede contribuir la escuela con la construcción de paz? o también: ¿cómo puede ayudar a deslegitimar esta cultura de violencia que se ha enquistado en la estructura mental de nosotros los colombianos y que exagera la condición de vulnerabilidad que poseemos como seres humanos? Son preguntas que en este texto no tuvieron ni tendrán una respuesta inmediata y específica, lo único que en este texto puede hacer con estas preguntas fue animarme a explorar un escenario de posibilidad que permita soñar o imaginar lo que a veces nos parece inimaginable e imposible: la paz en Colombia y para todos los colombianos.

Pensar la escuela como escenario posible para construir la paz implica al mismo tiempo reconocer que en los contextos atravesados existencialmente por la violencia, específicamente en el escenario del conflicto armado colombiano, las escuelas se

[...] constituyen en escenarios de resistencias; pasan de ser el espacio destinado socialmente a la enseñanza y al aprendizaje, se constituyen en trinchera, albergue y lugar de encuentro de saberes populares y de resistencias inter-generacionales e interculturales, frente a los currículos y saberes hegemónicos y a las prácticas sutiles de racismo institucional, agenciadas desde las políticas públicas en educación y desde las prácticas naturalizadas en la escuela que mantienen la premisa del modelo del individuo ilustrado y el sujeto ignorante, la cual considera los conocimientos ancestrales y milenarios como no contemporáneos o atrasados. (Botero, 2015, p. 1195).

Reconocer entonces la necesidad de transformación que han tenido las escuelas colombianas para dibujarse como territorios de resistencia, de contrapoder o de luchas ante el conflicto armado y otras violencias de orden estructural, nos devela la posibilidad actual para transformar este territorio, que en otro momento pudo haber sido una trinchera, en un espacio con capacidad de acogida para quienes llegan allí interpelando, con un rostro no humano, a la sociedad que se ha quedado silenciada ante su sufrimiento.

Construir la escuela como aquello que algunos han denominado territorios de paz (Alvarado et al, 2012) es una obligación inmediata. El proceso de negociaciones entre las FARC y el gobierno actual nos sugiere la pertinencia de empezar con esta tarea ahora mismo, nos sugiere además que la educación escolarizada debe pensar en formar hombres y mujeres no sólo para resistir la guerra o la violencia, sino para pensar y crear otras formas de relacionamiento con el otro, formas de relacionamiento que reconocen nuestra *condición de indigencia*, nuestra necesidad de relacionarnos con otro y de sentirnos acompañados por él (Mélích, 2010, p.123), especialmente en los momentos de sufrimiento, ahí cuando la presencia del otro no cambia el acontecimiento pero nos ayuda a soportarlo. Por eso es que en esta propuesta la paz es entendida como “el despertar hacia la precariedad del otro” (Levinas citado en Buttler, 2006, p.169). En otras palabras, hacia la precariedad de la vida misma (Buttler, 2006, p.169).

Aprender a responder por el otro es cambiar la manera de ver y oír al otro, es tomar la decisión de atender el llamado del rostro. Considero que la escuela o las escuelas son un lugar posible para motivar este cambio, en primer lugar porque son un escenario público, y este tipo de transformaciones no pueden gestarse en lugares privados, y en segundo lugar porque “las escuelas son lugares y tiempos privilegiados de construcción de subjetividad social en sus actores” (Redondo, 2015). Por lo tanto, aprovechar el encuentro cotidiano para desaprender y reconfigurarnos alrededor de nuestra precariedad y la de otros es una demanda humana que no puede obviar el sistema escolar.

Un primer intento podría hacerse a partir de definir proyectos educativos que no se piensan exclusivamente desde el desarrollo de competencias en áreas específicas del conocimiento, sino que dirigen el pensar y el actuar educativo hacia “la imaginación social del porvenir” (Castillejo, 2015, p.30). O sea, imaginar lo inimaginable y creer que es posible construir un proyecto de nación cuya existencia no esté atravesada por la violencia, buscando los caminos y los vínculos con esta imagen. Imaginar lo inimaginable implica desprendernos del pensamiento racional moderno, escapando a lógica de lo observable, lo medible y lo demostrable, para orientarnos hacia el camino de aquello que nunca podremos explicar, ni nombrar, ni demostrar; sólo transmitir o mostrar, o sea que nos tendríamos que ubicar “ante una forma expresiva que es *afectiva*, una relación *sensible*, una *razón del corazón* (Pascal)” (Mélich, 2010, p.277).

Si nos preguntáramos de dónde ha surgido esa estructura violenta que nos caracteriza y nos atraviesa, seguramente no responderemos que es algo que definimos que fuera así, que lo hablamos y que discutimos las maneras de ser más violentos y que además lo pactamos socialmente; todo lo contrario, en el escenario social siempre nos estamos pensando la manera de vivir en paz. No obstante, la violencia permanece ahí, las nuevas generaciones la viven y la introyectan diariamente. Tengo un ejemplo para ello. En el año 2015 me encontraba realizando una actividad laboral en un municipio del norte Antioquia caracterizado por la existencia del conflicto armado, en esta actividad le solicitamos a los estudiantes que hicieran un texto narrativo en el que hablaran sobre el sentido que cada uno de ellos y ellas tenían sobre la paz. Lo que en resumen encontramos, es que ninguno de

estos niños y niñas podía pensar la paz sin pensar primero en la guerra o en la violencia que han vivido o de la que han sido espectadores. El ejemplo:

“Un día llegaron los militares y tumbaron todas las casas, menos la iglesia. Los muertos tirados en las calles, los demás sobrevivieron y huyeron por las montañas y potreros. Llegó un capitán de las fuerzas armadas de Colombia y mató a todos los militares, buscó a todos los sobrevivientes y les dio una casa, les dio comida, ropa [...]”.

“Había una vez dos familias que vivían en un lugar muy lejano y eran muy maltratados por la guerrilla [...] La guerrilla les mató a esas familias los padres [...] les mandaron soldados para que los ayudaran y para que se fueran de esa vereda [...] allá vivieron felices por siempre”.

“Había una vez una lejana ciudad que era muy tranquila hasta que llegaron los americanos a matar a la gente. A ponerlos de esclavos y a que les dieran todo lo que tenían [...] Un día llegó un poderoso hombre que los liberó de la esclavitud y los hizo libres y le dijo: nunca pierdan la esperanza de tener paz”.

“Erase una vez dos pobres niños huérfanos que crecieron en medio de la violencia, el llanto, el terror y la sangre [...] llegaron a un pueblo y pidieron posada a una viejita cuando al otro día llegaron unos milicianos a reclutar jóvenes de 14 años y a matar a las mujeres y niños y también a violar a las niñas pequeñas.

Cuando los milicianos iban a matar a Luís, por ser menor de 11 años, Juan gritó: ¡alto! No se dan cuenta que son niños y que ustedes también pasaron por eso. Miren a esos pobres niños, a las mujeres, a los ancianos. Ellos quieren la paz, ellos protestan por la vida y la libertad. Suelten esas armas y ámense. [...] La paz no se gana con guerra, sino con palabras y vivieron felices por siempre porque lo que buscaban era paz”.

De lo que dan cuenta estas narraciones es de una vida cotidiana estructurada por la violencia, a tal punto que no logramos darnos cuenta de ello. Hubo algunos momentos del ejercicio donde la atención de los docentes se centró exclusivamente en la corrección de la gramática, desconociendo que el texto mal escrito también era la consecuencia de una

situación con la que no podemos seguir conviviendo más. ¿Por qué sucede esto si no es lo que intencionalmente queremos? ¿Por qué nos define la violencia si de lo que intentábamos hablar era de paz? Al parecer, la violencia y la guerra que vivimos u observamos a diario nos configuran de tal manera que parece que no es posible narrarnos sin que éstas nos atraviesen existencialmente. No queremos hablar de guerra y de violencia, no queremos ser violentos o guerreros, pero cuando todo lo que nos rodea es violencia y guerra hay algo que nos define existencialmente. Por eso es necesario crear un ambiente que permita vivir todo lo contrario, un ambiente que permita la emergencia de pensamientos y acciones que materialicen lo inimaginable a través de las experiencias de paz a las que tenemos derechos.

Por consiguiente, la propuesta y la invitación son a imaginar otras formas de existencia, a permitirnos imaginar lo inimaginable, a soñar con la paz sin tener como condición pre-existencial la violencia o la guerra. Y es aquí donde reitero que puede aparecer la escuela como escenario para empezar a hacer esto posible, como escenario que construye y difunde una visión de mundo compartido, en este caso Colombia, para la paz. Una escuela que asume el reto de incidir en la configuración de subjetividades o de nuevas generaciones que le apuestan a la paz como proyecto existencial para todos y todas.

Esta propuesta no desconoce que las escuelas han sido escenarios de miedo y dolor frecuentemente amenazados y perturbados por los absurdos de la guerra. Tampoco pretende que la responsabilidad recaiga sólo en los docentes, en muchos casos víctimas también de esta guerra. Lo que realmente se propone es motivar la flexibilización de los procesos de enseñanza-aprendizaje orientados exclusivamente hacia el logro de competencias académicas, para que se aprovechen los agenciamientos que se desarrollan en la escuela y que quienes allí habitan logren comprensiones que les permitan la reflexión, la crítica, el análisis y el debate sobre las realidades y contextos en el que viven y así construyan y vivan otras realidades. También se propone la construcción de un escenario de encuentro cotidiano que le da la cara a la realidad contextual de violencia y guerra y asume el reto del cuidado del otro a través del acogimiento o la hospitalidad, comprendiendo que ésta acción es un acontecimiento que ahuyenta el miedo que se siente al imaginar que nos violentarán nuevamente, que alivia el dolor que se siente por las personas y objetos que hemos perdido,

que apacigua la rabia que se siente al recordar los daños que nos han hecho y que supera la desesperanza que se siente al creer que el futuro no está bajo nuestro control.

Esta propuesta tiene en su trasfondo un mandato que dice: es necesario continuar pensando la educación escolarizada en Colombia a luz de nuestras historias de violencia. Es necesario que la escuela en particular y la sociedad en general, reconozcan que estas experiencias nos deben dar qué pensar y nos deben movilizar hacia el cambio. Ya que la falta de atención ante acontecimientos como el conflicto armado nos impide comprender que quienes han sido víctimas del conflicto armado son el testimonio encarnado de la amenaza presente ante la irrupción de lo inhumano y que los cuerpos heridos, cicatrizados, ausentados o negados que existen a nuestro lado, aunque a veces invisibles a nuestros ojos, apelan nuestra capacidad de acogida y exigen nuevas maneras para pensar lo que les ha pasado y para buscar garantías de no repetición. Y digo esto último, porque en el fondo sabemos que la violencia que ellos y ellas han vivido podemos vivirla nosotros también.

Finalmente lo que se quiere construir es una invitación a pensarnos y actuar en lo educativo, a acoger hospitalariamente a los niños, niñas y familias que transitan por estos escenarios, a generarnos preguntas vitales alrededor del rostro del otro, apartándonos de la indiferencia y la apatía, reconociendo la importancia de las resistencias contra los poderes hegemónicos de la guerra que quieren limitar la potencia, la acción y posibilidad de emancipación.

Bibliografía

- Alvarado, S., et al (2012). *Las escuelas como territorios de paz: construcción social del niño y la niña como sujetos políticos en contextos de conflicto armado*. Buenos Aires: CLACSO, CINDE, Universidad de Manizales.
- Bárcena, F. y Mélich, J-C. (2000). *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith. (2006). *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Botero-Gómez, P. (2015). Pedagogía de los movimientos sociales como prácticas de paz en contextos de guerra. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 13 (2), pp. 1191-1206.
- Castillejo, A. (2015). La imaginación social del porvenir: reflexiones sobre Colombia y el prospecto de una comisión de la verdad. En *Proceso de paz y perspectivas democráticas en Colombia*. Buenos Aires: CLACSO.
- Grupo de Memoria Histórica. (2013) *¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Levinas, E. (2003). *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- (2012). *Totalidad e infinito*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Luna, M. T. (2013). *Narrativas sobre paz, conflicto y cuerpo. Un estudio con niños, niñas y jóvenes del oriente Antioqueño en el contexto del conflicto armado colombiano*. Proyecto apoyado por COLCIENCIAS.
- Mélich, J.C. (2010). *Ética de la compasión*. España: Herder.
- Nussbaum, M. (1997). *Justicia Poética*. Barcelona: Andrés Bello.
- Pizarro Leongomez, E. (2004). *Una democracia asediada: balance y perspectivas del conflicto armado en Colombia*. Bogotá: Editorial Norma.
- Ricoeur, P. (2013). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rincón, A., et al (2005). *Biopedagogía: Sistematización de la estrategia educativa del Programa de Desarrollo y Paz del Magdalena Medio*. Bogotá: CINEP.
- Vásquez, T. (2008). *Las nuevas guerras y el conflicto armado en Colombia. Controversia* (190), 280-310.