

Retórica dialógica y memoria: reparación simbólica de las víctimas del conflicto colombiano

Adriana Ángel Botero

Universidad de Manizales, Colombia

aangel@umanizales.edu.co

Resumen

Este artículo muestra la manera en que las actuales leyes colombianas sobre perdón y olvido invitan a los sujetos implicados en el conflicto a participar en prácticas dialógicas de construcción de memoria a las que subyace una retórica dialógica. Se concluye que si bien la Ley de Víctimas concibe la memoria como un fin, la memoria también puede abordarse como un medio que permite que los individuos sanen las heridas dolorosas de su pasado histórico. Este trabajo de duelo puede lograrse a través de una retórica dialógica basada en el reconocimiento y la responsabilidad.

Palabras clave: Retórica dialógica, memoria, conflicto colombiano, víctimas, reconocimiento, responsabilidad.

Dialogic Rhetoric and Memory: Symbolic Reparation of Colombian Victims of Conflict

Abstract

This manuscript shows how the current Colombian laws on forgiving and forgetting invite the parties involved in the conflict to engage in dialogic practices of memory construction to which dialogic rhetoric underlies. It concludes that while the Law of Victims approaches memory as an end, it may also be considered as a medium that allow individuals to

heal the painful wounds of its past. This grief work can be achieved through a dialogic rhetoric based on recognition and answerability.

Keywords: Dialogic rhetoric, memory, colombian conflict, victims, acknowledgment, answerability.

1. INTRODUCCIÓN

Hace 11 años el esposo de Alba Libia fue asesinado por alias Karina, la comandante del frente 47 de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC. Cuando se le preguntó a Alba Libia su opinión sobre la legislación colombiana que pide tanto a víctimas como a victimarios construir la memoria sobre el conflicto colombiano, perdonar a sus enemigos y confesar la verdad sobre sus crímenes, Alba Libia afirmó que se trata, sin duda, de procesos muy difíciles:

El problema es que nosotros, las víctimas, tenemos memoria, pero ella [Alias Karina], no. A ella se le olvidó todo. Después de que Ana Karina se desmovilizó una vez me dijo por teléfono: ‘Yo sé que tu no me has perdonado, pero Dios ya me perdonó y ahora yo vivo una vida tranquila’. Entonces yo le respondí: ‘El problema es que usted no me puede comparar a mí con Dios: Él es infinitamente misericordioso y perdona, en cambio yo soy un ser humano y usted se me mató una parte de mi vida. Así que ni perdón ni olvido sobre lo que usted me hizo a mí’ (Alba Libia, 2011: n.p.).

Testimonios como estos cuestionan la utilidad de las leyes sobre memoria, perdón y olvido que los gobiernos decretan en contextos de guerra, posguerra e, incluso, terrorismo. Desde el punto de vista gubernamental, estas leyes contribuyen a la reparación simbólica de las víctimas y a la restauración del sistema social. Sin embargo, como puede verse en el testimonio de Alba Libia, este llamado que se hace a las víctimas a reconstruir la memoria, a perdonar y a olvidar pueden constituir procesos bastante difíciles y controversiales. A pesar de esta tensión entre los llamados de la ley y lo que las víctimas piensan sobre ellos, legislaciones como estas constituyen un primer paso hacia la resolución de los conflictos.

La legislación Colombiana sobre perdón y olvido invita a víctimas y victimarios al diálogo como una forma de exteriorizar y sanar el dolor que ha producido un conflicto armado interno de más de 50 años de dura-

ción. En este sentido, el principal objetivo de este artículo es mostrar la manera en que las actuales leyes colombianas sobre perdón y olvido invitan a los sujetos implicados en el conflicto a participar en prácticas dialógicas de construcción de memoria a las que subyace una retórica dialógica (Czubaroff, 2012). A pesar de que las leyes colombianas para las víctimas hacen referencia a distintos procesos de reparación simbólica como la verdad, el perdón, la memoria y el olvido, este artículo se centra en el tema de la memoria teniendo en cuenta la importancia que la ley le da a la construcción de memoria por parte de las víctimas y al papel fundamental que juega este ejercicio de memoria en la historia colombiana y en la sostenibilidad misma del sistema social.

De esta manera, se afirma que el diálogo constituye una experiencia comunicativa de carácter retórico que permite a las víctimas, victimarios y no víctimas la construcción de la memoria colectiva sobre el conflicto colombiano. A partir de las ideas de Czubaroff (2012) sobre retórica dialógica, el contexto colombiano puede abordarse como caso de estudio para analizar la manera como la comunicación contribuye a la construcción dialógica de la memoria. Tal como se argumentará más adelante, esta construcción comprende dos procesos interrelacionados: la responsabilidad (Bakhtin, 1993) y el reconocimiento de la diferencia (Hyde, 2011). Antes de explicar con más detalle estas características de la construcción dialógica de la memoria vale la pena presentar una breve descripción del conflicto armado colombiano, así como algunas ideas generales relacionadas con las leyes más recientes sobre justicia, perdón y olvido.

2. LA REPARACIÓN MATERIAL Y SIMBÓLICA EN EL CONFLICTO COLOMBIANO

Colombia ha vivido uno de los conflictos armados más largos de todo el continente Americano. Durante más de 50 años el gobierno ha procurado derrotar no solo a varios grupos guerrilleros de izquierda, sino también a grupos paramilitares de derecha¹. Los enfrentamientos entre estos grupos y sus ataques directos a la sociedad civil han tenido graves consecuencias en términos de muertes, desplazamientos internos y violaciones de los derechos humanos. Según Amnistía Internacional, entre tres y cinco millones de personas han sido desplazadas en los últimos 25 años como consecuencia del conflicto interno (Amnesty International, 2011).

Fundadas en 1964 con el propósito de establecer un régimen marxista, las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, FARC, constituyen el principal grupo guerrillero del país. En su lucha por el control territorial, las FARC han desplazado más de cinco millones de personas, han asesinado a más de 220 individuos, secuestrado a otros 27 mil y desaparecido alrededor de 25 mil (Grupo, 2013; Mapping, 2012). Estas cifras han comenzado a disminuir –aunque no significativamente–, desde el inicio de los Diálogos de Paz entre gobierno del Presidente colombiano Juan Manuel Santos y la guerrilla de las FARC en octubre de 2012. Los temas de discusión en esta negociación incluyen el desarrollo agrario, la participación política, el fin del conflicto, el narcotráfico y la definición y perdón a las víctimas. La inclusión de las víctimas en la mesa de negociación ha sido, sin duda, uno de los aspectos más problemáticos de los diálogos de paz, en cuanto han llamado la atención sobre la definición de víctima y la representatividad de las mismas (Semana, 2014).

Teniendo en cuenta la difícil situación de las innumerables víctimas de este conflicto interno armado y el posible escenario de reparación en el postconflicto (si se llegase a firmar la paz), el gobierno colombiano ha decretado varias leyes cuyo propósito es garantizar la reparación material y simbólica de las víctimas. Una de las más importantes es la *Ley de Verdad, Justicia y Reparación* cuyo propósito fue facilitar la desmovilización de los grupos paramilitares en 2005. Otra ley más significativa y reciente es la *Ley de Víctimas* decretada en 2011 con el fin de reconocer a las víctimas del conflicto colombiano. En términos generales ambas leyes se centran en el concepto de reparación y, por tanto, en las acciones que el gobierno colombiano debe llevar a cabo con el fin de reparar material y simbólicamente a las víctimas. Particularmente, la Ley de Víctimas ha sido considerada como una de las leyes más importantes en la historia del conflicto interno armado colombiano (Hechos de Paz, 2009). Mientras que la Ley de Verdad, Justicia y Reparación se centra en el derecho de las víctimas de conocer la verdad sobre el paramilitarismo, la Ley de Víctimas tiene una visión más integral del conflicto colombiano y de sus víctimas en la medida en que hace referencia a crímenes cometidos por cualquier clase de actor ilegal.

La Ley de Víctimas garantiza dos grandes tipos de reparación: Material y simbólica. La reparación material incluye la restitución de tierras y vivienda y el acceso a los sistemas de salud por parte de las víctimas. La reparación simbólica está relacionada con derechos de las víctimas tales como el reconcomiendo, la verdad, la memoria, la reunificación familiar, entre otros. En la medida en que lleva el asunto de la reparación más allá de las indemni-

zaciones materiales, esta Ley establece una serie de procedimientos individuales y colectivos para reparar simbólicamente a las víctimas.

Una de las dimensiones más interesantes y desafiantes de la ley tiene que con la atención prestada a la construcción colectiva de la memoria sobre el conflicto. La idea misma de la reparación simbólica se define con relación a la memoria:

Se entiende por reparación simbólica toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, la solicitud de perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas (Congreso, 2011: 44).

Esta reparación simbólica llama a la realización de acciones y procesos tales como, a) el papel del Estado en cuanto garante de las condiciones necesarias para la reconstrucción de la memoria; b) la creación del Centro de Memoria Histórica cuya finalidad sea recoger, preservar y salvaguardar materiales pertinentes y relevantes para las víctimas; c) La creación del Museo de la Memoria cuya función sea la de preservar y presentar las historias de las víctimas sobre el conflicto colombiano; d) la celebración del Día Nacional de las Víctimas para honrar los acontecimientos sufridos por las víctimas; e) la realización de investigaciones que permitan la construcción colectiva del conflicto colombiano; y e) la recolección de testimonios orales de las experiencias e historias de las víctimas.

De esta manera, la Ley de Víctimas ubica la memoria en el núcleo de la reparación simbólica y, aunque la construcción de esta memoria no hace que las víctimas olviden su dolor, la iniciativa legislativa constituye un primer paso hacia la construcción colectiva del conflicto. En la siguiente sección, se argumentará por qué esta construcción de memoria requiere del diálogo y, específicamente, de una retórica dialógica.

3. RETÓRICA DIALÓGICA

El carácter colectivo de la memoria es el resultado de diversos procesos de comunicación que trabajan en diferentes niveles: la comunicación interpersonal, la comunicación grupal y la comunicación mediática. En esta sección se examina la manera como la retórica dialógica constituye una forma de construcción de memoria.

3.1. Diálogo

El concepto de diálogo ha sido definido por muchos estudiosos de la comunicación quienes, desde los años 70, han utilizado este término para comprender la dinámica de la comunicación interpersonal (Baxter y Braithwaite, 2008; Baxter y Montgomery, 1996; Rawlins, 2009). La mayoría de ellos coinciden en afirmar que Buber y Bakhtin se constituyen como fuentes fundacionales sobre este concepto en la medida en que ambos proponen una antropología filosófica sobre la naturaleza del ser humano y su relación con el Otro. Estas ideas han sido posteriormente empleadas por otros autores para comprender los procesos dialógicos.

Según Bakhtin, en lugar de signos, los interlocutores constituyen el núcleo y la esencia de la comunicación porque la palabra se dirige siempre a otra persona. A diferencia de Saussure quien define el lenguaje como un sistema de signos, Bakhtin afirma que la significación no se limita a la asociación de significantes y significados, sino que implica la co-construcción simbólica por parte de los hablantes. Así, el significado no está ni en la palabra utilizada por el hablante, ni en la audiencia que lee o escucha esa palabra; sino que, en cambio, se crea en el diálogo entre interlocutores. De esta manera, el diálogo no es un intercambio de ideas entre hablantes, sino una red de significados a partir de la cual esos hablantes utilizan las palabras con múltiples intenciones y diversas connotaciones. La comunicación es un diálogo en múltiples niveles: entre los múltiples significados de una palabra, entre la palabra y su contexto, entre la palabra y sus hablantes, y entre los hablantes entre sí. El diálogo es, en palabras de Buber, “encuentro real” (1958: 26.). Esa es la razón por la cual, según Bakhtin (2001), “una verdadera comprensión es dialógica por naturaleza” (p.1226) y es esta dualidad de la palabra la que constituye el carácter dialógico del lenguaje (Bakhtin, 1981).

Con una visión filosófica similar, Buber ubica al ser humano en el centro de la comunicación. Una de las contribuciones más importantes de Buber (1958) se relaciona con su idea de “Yo-Tú”, es decir, una relación en la que el Otro no es un objeto o un medio para alcanzar un fin (un “Ello”), sino un espíritu que es tan significativo como el “Yo”. En la relación “Yo-Tú”, la comunicación no es un conjunto de datos que los individuos intercambian, sino un acontecimiento entre seres humanos en el cual el lenguaje es consumado como consecuencia de esa interacción. La perspectiva de Buber libera a la comunicación de su connotación de transmisión de información y la coloca en el centro de las interacciones

humanas. La definición de Buber del Otro como un ser humano (y no como un elemento, máquina, o individuo) tiene consecuencias importantes en las formas en que se concibe al Otro quien deja de ser visto como un individuo que debe ser convencido o manipulado, lo que en términos de Buber, significa que el Otro no debe ser concebido como un “Ello”, sino como un “Tú”: “No podemos acercarnos al Otro con lo que hemos recibido, y decir ‘usted debe saber esto, usted debe hacer lo otro’. Sólo podemos ir y confirmar su verdad” (Buber, 1958: 106).

3.2. Retórica Dialógica

Sería difícil no estar de acuerdo con esta idea según la cual el Otro debe ser abordado como un “Tú” y, por tanto, como un ser humano que merece respeto, atención y la intención genuina de estar abierto a sus ideas. Sin embargo, si se utilizan estas ideas para analizar la Ley de Víctimas y, en concreto, los esfuerzos de las víctimas para la construcción de la memoria, la relación “Yo-Tú” resulta problemática, pues pareciera que la relación “Yo-Ello” describe mejor la relación entre víctimas y victimarios. Como expresa Alba Libia en el testimonio citado al comienzo de este artículo, en contextos de violencia puede ser imposible acercarse al Otro como un Tú que merece el perdón o la memoria. Sin embargo, tal como sugiere Arnett (2011), es posible considerar la relación “Yo-Ello” como una etapa inicial de diálogo.

Como señala Arnett (2011), el “Yo-Ello” de la relación comunicativa puede ser visto como un requisito previo de la relación “Yo-Tú”. A diferencia de Buber, los dos tipos de relaciones dialógicas pueden percibirse como complementarios y no necesariamente como mutuamente excluyentes. En contextos de conflicto –como el que se enmarca en la Ley de Víctimas–, es poco probable que la víctima vea al Otro como un ser digno de respeto, admiración, credibilidad y humildad. Si el Otro es el agresor, la víctima probablemente lo conciba como un “Ello”; y, si ese Otro no es ni víctima ni agresor (si es, por ejemplo, un periodista, un investigador o una persona común), la víctima probablemente lo verá como alguien que no ha sufrido el mismo dolor y no tiene la capacidad de comprender las experiencias que una víctima ha vivido.

En estas circunstancias, una relación del tipo “Yo-Ello” es la más probable que puede surgir en un encuentro entre víctimas y victimarios. Aunque Buber no reconocería una relación tipo “Yo-Ello” como un auténtico diálogo, siguiendo las ideas de Arnett, es posible pensar este tipo

de diálogo como una manera de hacer contacto con el Otro. La cita de Alba Libia muestra que a pesar de que no haber perdonado a su agresora, ella le habla telefónicamente y tiene la oportunidad de decírselo. Desde nuestra perspectiva, este encuentro –y no necesariamente el perdón–, constituye una experiencia dialógica ya que permite que las personas se conozcan y reconozcan en su diferencia (más adelante mostraremos por qué esta experiencia dialógica es de tipo retórico).

Sin embargo, en el caso de Alba Libia, el encuentro con su victimaria no fue fortuito, sino que fue el resultado de un proceso de desmovilización y, por lo tanto, fue motivado por un tercero. Este “tercero” como explica Ricoeur (2000), se refiere a la mediación institucional del Estado, la cual es necesaria no sólo para garantizar las posibilidades de tener un encuentro, sino también para hacer que las personas que participan en el diálogo se convierten en sujetos de derecho. Como Ricoeur indica: “Sólo la relación con un tercero [...] constituye la base para la mediación institucional requerida para la constitución de un sujeto real de los derecho –en otras palabras, de un ciudadano” (p.5).

Dicho de otra manera, a diferencia del tipo de encuentro “Yo-Tú”, la relación “Yo-Ello”, puede no tener motivaciones propias para surgir a menos que un tercero intervenga porque en los contextos de conflicto, la capacidad para hablar, entender y respetar al Otro “permanecería virtual e incluso abortada o reprimida, en ausencia de mediaciones interpersonales e institucionales” (Ricoeur, 2000: 9). Este tercer miembro constituye la estructura jurídica, el contexto y el marco en el que esta experiencia dialógica lleva a cabo. La presencia de un tercero permite evitar perspectivas románticas sobre el diálogo que lleven a exagerar sus alcances y consecuencias. Siguiendo a Ricoeur puede afirmarse que la justicia no necesariamente se sostiene con relación al “Tú”, sino con relación a un tercero representado por el Estado, la ley o un mediador.

Al extrapolar estas ideas al caso concreto de análisis de este artículo puede afirmarse que la Ley de Víctimas –y todo su soporte institucional– constituye el tercer partido que subyace a las experiencias dialógicas que tienen víctimas, no víctimas y victimarios en la construcción de memoria del conflicto colombiano. Las dimensiones éticas de estos encuentros no se encuentran necesariamente dadas por el fin último de perdón, olvido o verdad, sino por el reconocimiento de la diferencia (Arnett, 2011). Obviamente, sería preferible asegurar que el objetivo más importante del diálogo en las situaciones de conflicto es la reconciliación entre

las diferentes partes involucradas en esos conflictos. Sin embargo, el reconocimiento de la diferencia constituye un mínimo fundamental de estas interacciones. En la medida en que son mediadas por un tercero y que no buscan como fin último la reconciliación, estas experiencias pueden ser abordadas como encuentros retóricos en el sentido en que suponen apertura y colaboración (Cisna & Anderson, 2002).

La retórica, en este contexto, se entiende en el sentido propuesto por Brummet (1991), esto es, como una función constitutiva de toda práctica comunicativa y no como un tipo particular de discurso que busca la persuasión de los receptores. Cuando estas prácticas comunicativas toman la forma de diálogo, la retórica subyace a la manera como los hablantes se relacionan con sus interlocutores por lo que la retórica tiene que ver con la forma como se usa el lenguaje con relación al Otro con quien se interactúa. Es en este sentido en que Bakhtin (1981) afirma que la palabra, en el lenguaje, es de alguien más, es decir, de los interlocutores con quienes los hablantes co-construyen sentido.

De esta manera, la retórica dialógica es característica de aquellas interacciones comunicativas en la que los interlocutores difícilmente pueden llegar al consenso, pues parten de posiciones, perspectivas e ideologías diferentes. En el caso de los diálogos entre víctimas y victimarios de un conflicto, por ejemplo, se habla de una retórica dialógica en el sentido en que la efectividad de la interacción comunicativa entre estos tipos de agentes no se mide en términos de persuasión lograda, sino de la invitación al diálogo que se hace. Como explica Czubaroff (2012), la naturaleza retórica del diálogo implica darse cuenta que las ideas propias pueden no ser tan valiosas para el Otro con quien interactúo como lo son para mí mismo. Es en esta aceptación del lugar desde el que se habla donde reside la diferencia entre la retórica instrumental y la retórica dialógica: mientras que la primera pretende persuadir al otro para que piense como yo, la segunda invita a la interacción con el fin de reconocer la diferencia. La retórica dialógica es agonística en cuanto implica el riesgo de comunicar un punto de vista que puede no ser compartido y sobre el cual no se pretende violentar al otro para convencerlo.

En términos de Foss y Griffin (1995), la retórica dialógica es invitacional porque se basa en valores como la equidad, la autodeterminación, el respeto y el aprecio para invitar al Otro a escuchar un punto de vista, pero al mismo tiempo, aceptar que ese Otro puede no aceptar ni estar de acuerdo con lo que escucha. Se trata entonces, de un tipo de diálogo

go en el cual los interlocutores pueden discrepar, pero están abiertos, en principio, a escuchar y evaluar la posibilidad de cambiar su opinión sobre el tema de conversación. Finalmente, es un diálogo colaborativo basado en la escucha más que en la persuasión instrumental del Otro. (Cisna y Anderson, 2002).

De esta manera, la retórica dialógica se basa en dos características fundamentales como son el reconocimiento y la responsabilidad. Según Hyde (2011), “El reconocimiento es una capacidad de la conciencia que nos permite ser y permanecer abiertos al mundo de las personas, los lugares y las cosas” (p.37). El reconocimiento es un acto moral que abarca la sociedad humana, ya que implica la posibilidad de reconocer la presencia de otros sujetos externos a nosotros mismos. También implica aceptar la alteridad del Otro con el fin de aceptar que ese Otro tiene sus propias visiones de mundo. Este llamado al reconocimiento del Otro puede parecer elemental, pero no sólo constituye una alternativa a la guerra, sino también una alternativa al nihilismo.

Un segundo elemento fundamental de la retórica dialógica y, con ella, de la relación dialógica entre víctimas y victimarios tiene que ver con la idea de responsabilidad tal como la planteado Bakhtin (“answerability” en inglés). Para Bakhtin (1993) la responsabilidad ante los actos realizados consiste en la posibilidad de interiorizar esos actos y responder ante ellos. En palabras del autor, “no es el contenido de una obligación el que me obliga, sino mi firma debajo de él” (p.38). La responsabilidad es un llamado a responder de acuerdo a las particularidades de cada ser. No se trata de una respuesta determinada por sistemas abstractos, principios universales o normas generalizadas, sino una respuesta que depende de la unicidad y singularidad de cada ser humano. Este sistema filosófico que Bakhtin llama ética formal constituye una reacción contra lo que también llama “ética del contenido”, es decir, el sistema filosófico según el cual las normas morales tienen un contenido definido en cuanto se trata de normas universales. Para Bakhtin, el principal problema de la filosofía del contenido tiene que ver con que es demasiado abstracta y, por tanto, no es convincente para los individuos. Como Bakhtin (1993) expresa: “En la medida en que, de manera abstracta, se separa el contenido de una experiencia vivida de su ‘experienciar’ real, el contenido se nos presenta como algo absolutamente indiferente a valorar” (p.33).

El no tener principios universales que rijan los comportamientos —como sucede en la filosofía ética de Kant (Rawls, 2000)— no implica un

relativismo radical en el que los valores son totalmente subjetivos y cualquier comportamiento puede permitirse y ser aceptado. Por el contrario, la crítica de Bakhtin contra las ideas de Kant tiene que ver con que la abstracción ética y la universalidad no provocan ninguna respuesta en los individuos. La idea de responsabilidad, por el contrario, se refiere a una respuesta convincente y obligatoria de las acciones humanas.

Así, el reconocimiento y la responsabilidad constituyen dos condiciones mínimas para el diálogo en contextos de conflicto. En el caso de las víctimas de la guerra, el núcleo de reparación simbólica reside en la posibilidad misma de diálogo a través de los cuales víctimas y victimarios reconozcan que hay Otro y que ese Otro pide una respuesta de su parte. Reconocimiento y responsabilidad se convierten entonces en elementos centrales de reparación simbólica, ya que ponen de manifiesto la necesidad de reunir a los diferentes actores del conflicto.

En la siguiente sección, se argumentará la segunda parte de la tesis central de este artículo, esto es, el papel central que cumple el diálogo en la construcción de la memoria sobre el conflicto colombiano.

4. DIÁLOGO Y MEMORIA

Como se indicó, la Ley de Víctimas define reparación simbólica en términos de memoria, perdón, restauración y verdad. Sin embargo, al operacionalizar y explicar cómo lograr esta reparación simbólica, la Ley se centra en cuestiones como la creación de un Centro de la Memoria Histórica, la celebración del Día Nacional de la Memoria, la promoción de la investigación sobre la memoria colectiva sobre el conflicto colombiano, entre otras actividades y procesos. Más allá —y como consecuencia de la celebración de estas prácticas— el diálogo puede constituirse como el motor para la construcción de dicha memoria colectiva. Es a través de los diálogos (invitados por estas prácticas y celebraciones) que los individuos construyen y reproducen la memoria. En esta sección, se explica por qué la memoria es un proceso social y por qué es importante para la reparación simbólica de las víctimas.

El concepto de memoria se ha definido en dos grandes sentidos: como una acción individual y como un proceso colectivo. Autores como Freeman (2010) afirman que la memoria es un proceso de retrospectión a través del cual los individuos miran el pasado desde el punto de vista del presente. Sin embargo, la mayoría de autores (Halbwachs, 1992;

Hoskins, 2001) sostiene que la memoria es un proceso colectivo determinado por la sociedad. Hoskins (2001), por ejemplo, afirma que la memoria es una “función continua y colaborativa del pasado con el presente” (p.336). La memoria es colectiva en la medida en que se origina a partir de “comunicaciones compartidas sobre el significado del pasado que están ancladas en los mundos de vida de las personas que participan en la vida comunitaria de un determinado colectivo” (Kansteiner, 2002: 188). Como Halbwachs (1992) explica, aunque los individuos tienen capacidad de memoria, la memoria individual es el producto de un grupo. Así, la memoria es un proceso colectivo debido a la naturaleza social de los seres humanos.

Según Kith (2008), es difícil preguntarse por el “quién” de la memoria (quién construye la memoria y quién la recibe) dado que los seres humanos no están aislados, sino que pertenecen a grupos sociales y sus procesos de producción de sentido se llevan a cabo con relación al pasado compartido con esos grupos. Con base en una perspectiva biológica, la investigación neurológica ha demostrado esta fusión de la memoria individual y colectiva, por un lado, y la naturaleza social del recuerdo individual, por el otro (Kansteiner, 2002). La capacidad de recordar el pasado no se puede separar de los sistemas de percepción, los cuales son adquiridos y aprendidos socialmente. En este sentido, el carácter social de la memoria es el resultado de diferentes procesos de comunicación.

Dado que la memoria es el resultado de estos procesos de comunicación, ésta no puede ser abordada en términos de un momento fijo a la espera de ser recordado. Más bien, al recordar, el pasado se fabrica y se re-crea en la medida en que es visto desde el punto de vista del presente. Al acoger las ideas de Berger y Luckmann (1991), algunos autores afirman que la memoria se construye socialmente a través de procesos colectivos de tipificación, habituación e institucionalización (Tint, 2010). Por lo tanto, los construccionistas e incluso los positivistas como Halbwachs coinciden en afirmar que la memoria es siempre fabricada, manipulada, manufacturada, construida y mediada. La memoria evoluciona porque el proceso de recordar implica un acto de poiesis (Freeman, 2010). Según este carácter poiético de la memoria, los individuos se involucran de manera selectiva con el pasado por dos razones principales: en primer lugar, porque recordar implica un proceso de selección a menos que una persona tenga el infortunio de recordar el pasado de la misma forma como sucedió, sin omitir detalle alguno, tal como ocurre en el

cuento de Borges “Funes el Memorioso”. En segundo lugar, la condición de temporalidad humana hace que los individuos interpreten el pasado con base en su identidad permanentemente cambiante.

Sin embargo, esta condición de la construcción social de la memoria no debe ser malinterpretada o exagerada. Decir que el pasado no es una entidad fija esperando ser recordada no implica afirmar que el pasado no existe y que tampoco existe una realidad histórica. La tarea de la memoria no es crear ficciones porque, como explica Ricoeur (2004), el referente, es decir, los hechos históricos sucedieron en algún momento en el tiempo. En otras palabras, los hechos del pasado son los mismos, lo que cambia es la forma en que esos hechos son interpretados y traídos al presente. En este sentido, Todorov (2003) también distingue entre los hechos y las interpretaciones para destacar el papel activo que tienen los procesos de producción de significado en los actos a recordar. Así, la reconstrucción del pasado es un proceso de re-pensar en el que interviene la imaginación histórica (Ricoeur, 1984).

Por último, al considerar la diferencia entre los hechos que ocurrieron en el pasado y la interpretación y el significado de esos hechos, es importante tener en cuenta el concepto de verdad. En el plano de los hechos vale la pena mencionar lo que Todorov (2003) considera la perspectiva de la verdad como correspondencia según la cual se dice una verdad cuando hay una correspondencia entre la afirmación hecha y acontecimientos fácticos. En suma, ni un enfoque realista del pasado ni un constructivista radical es útil para entender la ontología de la memoria.

4.1. La Ontología de la Memoria

Con respecto a esta ontología de la memoria, Ricoeur (2004) presenta un interesante recuento histórico sobre la manera en que los filósofos desde Platón y Aristóteles han comprendido la naturaleza de la memoria. Es posible imaginar un espectro que representa los diferentes enfoques de la ontología de la memoria. En el lado izquierdo se encuentra el enfoque que Ricoeur llama fenomenología de la memoria individual. Esta perspectiva incluye las concepciones de la memoria sugeridas por Agustín, Locke y Husserl. Según estos filósofos, la memoria es individual porque no puede ser transferida en la medida que es un acto de auto-conciencia. En el lado derecho de este espectro, se encuentra la sociología de la memoria colectiva, es decir, la perspectiva según la cual el individuo no puede recordar solo, sino siempre con relación a otros indivi-

duos. Durkheim y Halbwachs son los filósofos más destacados en esta tradición en cuanto sus trabajos describen la naturaleza colectiva de la memoria. En este artículo no se acogen ni subjetivismos ni colectivismos radicales, sino que se afirma que la memoria es un fenómeno individual y colectivo que comparte dimensiones individuales y colectivas.

En este sentido, y de acuerdo con Ricoeur (2004), es necesario superar la dicotomía entre la visión de la memoria sustentada en la fenomenología de la memoria individual y aquella argumentada por la sociología de la memoria colectiva. En lugar de elegir una de estas perspectivas, Ricoeur sugiere retomar la fenomenología de la realidad social. De acuerdo con este enfoque, la memoria funciona en dos niveles de intersección: la memoria es una tarea individual, pero el contenido y la forma que se le da opera en el nivel social. La fenomenología de la realidad social reconoce el papel del individuo y de la sociedad, ya que se basa en la naturaleza del lenguaje, que también es individual y social al mismo tiempo.

En el caso del presente artículo, es evidente que el conflicto colombiano tiene procesos tanto individuales como colectivos. No sólo las víctimas recuerdan de manera diferentes sus experiencias en el conflicto, sino que algunas de ellas pueden destacar detalles y momentos que otras evitan. Sin embargo, en cualquier caso, las historias están mediadas por la interpretación colectiva de los acontecimientos y por los diálogos e interacciones que han tenido entre sí. Por otra parte, la condición social de la memoria, como se argumentará más adelante, no es sólo el resultado de la ontología colectiva del lenguaje, sino que es también un requisito para aceptar las consecuencias sociales de este conflicto y para esforzarse en curar las heridas que ha causado.

4.2. Ni Memoria Bloqueada ni Memoria Olvidada

Entre febrero 16 y 21 de 2000, cerca de 450 miembros de las Auto-defensa Unidas de Colombia (AUC) invadieron el municipio Colombiano de El Salado y torturaron, masacraron, decapitaron y asesinaron más de 60 personas, incluyendo niños y mujeres. Algunos de los sobrevivientes relatan que, después de matar a la primera persona, miembros de las AUC recogieron varios instrumentos musicales utilizados por los niños del pueblo para sus clases de música y con ellos comenzaron a cantar y festejar mientras torturaban y asesinaban a los habitantes de El Salado (Sánchez, 2009).

Esta breve descripción de uno de los muchos episodios de violencia ha vivido la población colombiana muestra cuán difícil es reflexionar sobre la construcción de memoria en sociedades en conflicto. Paradójicamente, Colombia, el mismo país que sufre masacres como estas considerado el sexto país más feliz del mundo según el Índice del Planeta Feliz (Happy Planet, 2009). ¿Cómo es posible que uno de los países más violentos del mundo sea, al mismo tiempo, uno de los más felices? ¿Cómo pueden los ciudadanos colombianos superar episodios de violencia como los ocurridos en El Salado y seguir viviendo una vida cotidiana feliz? Hasta cierto punto, puede argumentarse que los ciudadanos colombianos se han vuelto indiferentes a causa de la saturación mediática del conflicto y que los medios de comunicación, en lugar de ayudar a los colombianos a superar la violencia, han creado una actitud de indiferencia hacia el conflicto. En otras palabras, puede afirmarse que esta disfunción narcotizante de los medios de comunicación (Lazarsfeld y Merton, 1960) ha hecho que los individuos se vuelvan apáticos frente a su propia realidad.

Sin embargo, argumentar que la indiferencia de los colombianos hacia la violencia es sólo consecuencia de esta disfunción narcotizante de los medios implicaría aceptar que los individuos –como audiencias– son completamente pasivos, lo cual han rechazado las investigaciones empíricas sobre consumo de medios de comunicación. Siguiendo a Ricoeur (2004), puede decirse que el resultado de esta contradicción (es decir, la felicidad y la indiferencia en un contexto altamente violento) es el resultado de una memoria bloqueada. La memoria bloqueada es la manifestación de una memoria herida y enferma como consecuencia de eventos sociales traumatizantes que no han sido elaborados por parte de la sociedad. Según Ricoeur, esta dimensión patológica de la memoria se puede sanar a través de un trabajo colectivo de recordación y duelo. Extrapolando las categorías de Freud a un nivel histórico y social, Ricoeur afirma que la mejor opción para sanar las heridas de la memoria colectiva consiste en recordar y vivir el duelo en lugar de tener episodios esporádicos de la melancolía. En palabras del autor:

Las heridas simbólicas que piden ser curadas se almacenan en los archivos de la memoria colectiva (...). Lo que en la experiencia histórica toma la forma de paradoja –a saber, *demasiada memoria* aquí, *poca memoria* allá– puede ser interpretado en términos de resistencia y compulsión a la repetición. (p. 79).

La construcción colectiva de la memoria requiere un proceso de elaboración y de tiempo de duelo en el cual los individuos puedan asimilar y tener diálogos con otros sujetos sobre las experiencias dolorosas vividas. A pesar de que la Ley de Víctimas no es explícita y no operacionaliza la dimensión simbólica de la memoria ni proporciona ejemplos concretos sobre este tipo de reparación, en la Ley se puede entrever una invitación a hacer un trabajo de duelo. Recordar públicamente el pasado no es suficiente para sanarlo, sino que se “tiene que pasar por un proceso de transformación, y al igual que sucede con un recuerdo personal, se tiene que elaborar ese duelo” (Todorov, 2003: 173). Se ha hecho hincapié en la idea de la memoria como un trabajo de duelo, de diálogo y de encuentro para evitar percibirla como una tarea neutral o árida cuyo único propósito es escribir la historia. El esfuerzo por construir la memoria sobre las masacres, los secuestros y la violencia en general, no radica en tener más páginas escritas en los libros de historia, sino en apropiarse, aceptar y hacer el duelo a las experiencias vividas.

Hay algunos ejemplos de cómo la memoria y el diálogo pueden ayudar a las sociedades a sanar las heridas de un pasado violento. Una de las obras más significativas sobre la memoria en Colombia ha sido realizada por la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR) cuyo objetivo principal ha sido garantizar que las víctimas tengan acceso a la verdad, la justicia y la reparación a través de la promoción de políticas públicas. Como parte de su misión, la CNRR ha publicado investigaciones sobre varias masacres y episodios de conflicto que ayudan a los colombianos a la construcción de la memoria. A través de la investigación aplicada, otros autores también han hecho ejercicios de construcción de la memoria sobre el conflicto al permitir que las víctimas creen y recreen sus experiencias a través de la escritura, el juego, la música o el teatro (Nieto, 2010; Valencia, 2010). El principal objetivo de estas intervenciones consiste en ofrecer un espacio donde las víctimas puedan compartir sus experiencias y utilizar estas memorias como trabajo de duelo.

Sin embargo, la sanación de la memoria bloqueada no debe conducir a lo que Ricoeur (2004) y Todorov (2003) llaman a la memoria obligada o el deber de memoria, es esto, a la imposición de recordar ejercida por el poder y el control. Una memoria impuesta no permite a las víctimas realizar un auténtico trabajo de duelo y reparación simbólica porque la memoria puede, en ocasiones, ser manipulada con el fin de legitimar un sistema de poder o una ideología. Las sociedades que han superado

cualquier tipo de conflicto necesitan sanar el pasado para comenzar a elaborar la memoria. Sin embargo, como señala Todorov (2003), la memoria nunca debe ser impuesta como un deber porque los individuos también tienen el derecho de olvidar. Paradójicamente, la Ley de Víctimas puede verse como una imposición a la construcción de memoria, lo que podría matizarse al considerar que la construcción de memoria es una de las necesidades más urgentes de la población colombiana en cuanto ésta permitiría superar la indiferencia y la apatía hacia el conflicto y la violencia.

Esta reflexión sobre el deber de la memoria inevitablemente conduce a la discusión de problemas tales como el olvido y el perdón. Se podría argumentar que una alternativa para evitar el intenso dolor del pasado consiste, no en recordar ese pasado, sino en olvidarlo y hacer como si nunca hubiese existido. Sin embargo, como Freud ha explicado, dado que el pasado es inolvidable, el trauma emerge en el espacio que queda entre la memoria y el olvido, es decir, en los intentos de olvidar lo que no se ha sanado o trabajado todavía. En el mismo sentido en que la memoria puede ser bloqueada u obligada, olvidar y perdonar pueden ser también tareas ignoradas o impuestas como ocurre en los casos de olvido oficial, impunidad y reparación. No obstante, ahondar en estos temas requeriría un artículo de otra naturaleza.

5. LA MEMORIA COMO MEDIO Y COMO FIN: ANOTACIONES FINALES

Si bien la Ley de Víctimas concibe la memoria como un fin, en este artículo se ha mostrado que la memoria también puede abordarse como un medio que permite que los individuos se vuelvan menos indiferente frente la violenta realidad colombiana y que ayuda a las víctimas a sanar las heridas dolorosas de su pasado histórico. Este trabajo de duelo, como se argumentó, puede lograrse a través del diálogo y, en concreto, a través de una retórica dialógica basada en el reconocimiento y la responsabilidad. La construcción y la reproducción de la memoria a través del diálogo constituyen una manera de reconocer el pasado, enfrentarse a él, asimilarlo y e incluso llorarlo. En otras palabras, la memoria puede ser abordada como un medio para sanar el trauma social.

A pesar de que la Ley de Víctimas rara vez se menciona el concepto de diálogo, se ha insistido en que es a través de una retórica dialógica que

puede alcanzarse una reparación simbólica de las víctimas en contextos de conflicto. Los participantes en estos diálogos deben incluir a toda la sociedad civil: los medios de comunicación, los investigadores, las víctimas y los victimarios. Este trabajo de construcción de memoria lleva a que las no-víctimas (aquellos que nunca han estado directamente implicados en el conflicto) tengan la oportunidad de escuchar las historias y experiencias de las víctimas y lleva, incluso, al diálogo entre víctimas y victimarios.

El principal reto de la Ley de Víctimas no yace en la construcción de un museo o en la celebración del Día Nacional de la Memoria. Aunque estas son acciones importantes, los procesos de comunicación interpersonal que requiere un auténtico trabajo de memoria pueden dar frutos significativos a largo plazo. Por último, como explica Todorov (2003) la memoria no puede ser impuesta, e imponerla a través de la ley puede traer consecuencias negativas. Una retórica dialógica resalta el papel que juega la comunicación en la resolución de conflictos y, finalmente, en la búsqueda de un mundo mejor (Planalp & Condición Física, 2011).

Por último, no se afirma que el diálogo y la memoria, pueden, por sí mismos, resolver los conflictos o que estos sean suficientes para reparar a las víctimas. Las víctimas no sólo necesitan reconocimiento cultural, sino también redistribución económica y política (Fraser, 1997). Más que redefinición discursiva, las víctimas también necesitan transformación de sus condiciones materiales. Lejos de defender un determinismo comunicativo según la cual el diálogo constituye la fuerza principal de reparación hacia las víctimas, se considera que el diálogo y la memoria juegan un papel constitutivo en cuanto a la reparación simbólica.

Notas

1. Aunque desmovilizados desde 2004, los grupos paramilitares de derecha han resurgido en forma de bandas criminales.

Referencias Bibliográficas

- ALBA LIBIA. 2011. **Sobre el perdón a la víctimas**. Conversación personal telefónica.
- AMNESTY INTERNATIONAL. 2011. "Amnesty international report 2011: The state of the world's human rights". Retrieved from <http://files.amnesty.org/air11/air2011fullen.pdf>.
- ARNETT, Ronald. 2011. "Situating a dialogic ethics: A dialogic confession". In G. Cheney, S. May and D. Munshi, (Eds.), **The handbook of communication ethics**, pp 45-63. Routledge. New York (USA).
- BAKHTIN, Mikhail. 1981. **The dialogic imagination: Four essays**. University of Texas Press. Texas (USA).
- BAKHTIN, Mikhail. 1993. **Toward a philosophy of the act**. University of Texas Press. Texas (USA).
- BAKHTIN, Mikhail. 2001. "Marxism and the philosophy of language". In Bizzell P. & Herzberg B. (Eds.), **The rhetorical tradition: Readings from classical times to the present**. pp. 1210-1226. Bedford/St. Martin's. Boston (USA).
- BAXTER, Leslie.A. & BRAITHWAITE, Dawn.O. 2008. "Relational dialectics theory". In Leslie BAXTER & Dawn BRAITHWAITE (Eds.), **Engaging theories in interpersonal communication** pp. 349-362. Sage Publications. Los Angeles (USA).
- BAXTER, Leslie.A. & MONTGOMERY, Barbara.M. 1996. **Relating dialogues and dialectics**. Guilford Press. New York (USA).
- BERGER, Paul. & LUCKMANN, Tomas. 1991. **The social construction of reality**. Penguin. New York (USA).
- BRUMMETT, Barry. 1991. **Rhetorical dimensions of popular culture**. University of Alabama Press. Tuscaloosa (USA).
- BUBER, Martin. 1958. **I and Thou**. Collier Books. New York (USA).
- CISNA, Kenneth, & ANDERSON, Rob. 2002. **Moments of meeting: Buber, Rogers, and the potential for public dialogue**. State University of New York Press. Albany (USA).
- CONGRESO REPÚBLICA DE COLOMBIA. 2011. **Ley de víctimas y restitución de Tierras**. Centro de Memoria Histórica. Bogotá (Colombia).
- CZUBAROFF, Jeanine. 2012. "Dialogue and the prospect of rhetoric". **The Review of Communication**, 12, p.p. 44-65. (USA).
- FRASER, Nancy. 1997. **Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition**. Routledge. New York (USA).

- FREEMAN, Mark. 2010. **Hindsight: The promise and peril of looking backward**. Oxford University Press. New York (USA).
- FOSS, Sonja, & GRIFFIN, Cindy. 1995. "Beyond persuasion: A proposal for an invitational rhetoric". **Communications Monographs**, 62(1), p.p. 2-18. (USA).
- GRUPO MEMORIA HISTÓRICA. 2013. **Basta ya: Colombia, Memorias de Guerra y dignidad**. Centro de Memoria Histórica. Bogotá (Colombia).
- HAPPY PLANET INDEX. 2009. "The happy planet index 2.0: Why good lives don't have to cost the Earth". Retrieved from <http://www.happyplanetindex.org/learn/download-report.html>. Consultado el 12.06.2014.
- HECHOS DE PAZ. 2009. "La Ley de Víctimas: Oportunidades y desafíos". **Hechos de Paz**, 61. Retrieved from www.hechosdepaz.pnudcolombia.org. Consultado el 12.06.2014.
- HALBWACHS, Maurice. 1992. **On collective memory**. The University of Chicago Press. Chicago (USA).
- HOSKINS, Andrew. 2001. "New Memory: mediating history". **Historical Journal of Film, Radio & Television**, 21, p.p. 333-346. (UK).
- HYDE, Michael. 2011. "Ethics, rhetoric, and discourse". In George CHENEY, Steve MAY, & Debasih MUNSHI (Eds.), **The handbook of communication ethica** (pp. 31-44). Routledge. New York (USA).
- KANSTEINER, Wulf. 2002. "Finding meaning in memory: A methodological critique of collective memory studies". **History & Theory**, 41, p.p.179-197. North Carolina (USA).
- LAZARSELD, Paul. & MERTON, Robert. 1960. **Mass communication, popular taste, and organized social action**. Bobbs Merrill. Indianapolis (USA).
- MAPPING MILITANANT ORGANIZATIONS. 2012. "Revolutionary Armed Forces of Colombia – People's Army". Stanford University. Retrieved from: <http://web.stanford.edu/group/mappingmilitants/cgi-bin/groups/view/89>. Consultado el 12.06.2014.
- NIETO, Patricia. 2010. Relatos autobiográficos de víctimas del conflicto armado: Una propuesta teórico-metodológica. **Revista Estudios Sociales**, 36, p.p.76-85. Bogotá (Colombia).
- PLANALP, Sally. & FITNESS, Julie. 2011. "Interpersonal communication ethics". In George CHENEY, Steve MAY, & Debasih MUNSHI (Eds.), **The handbook of communication ethics**. pp. 135-147. Routledge. New York (USA).
- RAWLINS, William. 2009. **The compass of friendship: Narratives, identities, and dialogues**. Sage. California (USA).

- RAWLS, John. 2000. **Lectures on the history of moral philosophy**. Harvard University Press. Cambridge (USA).
- RICOEUR, Paul. 2000. **The just**. University of Chicago Press. Chicago (USA).
- RICOEUR, Paul. 2004. **Memory, history, forgetting**. University of Chicago Press. Chicago (USA).
- SÁNCHEZ, Gonzalo. 2009. **La masacre de El Salado: Esta Guerra no era nuestra**. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Bogotá (Colombia).
- SEMANA. 2014. “La habana la hora de las víctimas”. Recuperado de <http://www.semana.com/nacion/articulo/la-habana-la-hora-de-las-victimas/390727-3>. Consultado el 12.01.2014.
- TINT, Barbara. 2010. “History, memory, and intractable conflict”. **Conflict Resolution Quarterly**, 27, p.p.239-256. Wiley-Blackwell. (USA).
- TODOROV, Tzvetan. 2003. **Hope and memory: Lessons from the twentieth century**. Princeton University Press. Princeton (USA).
- VALENCIA, Nelson. 2010. “Reconstrucción de memoria en historias de vida. Efectos políticos y terapéuticos”. **Revista Estudios Sociales**, 36, p.p.64-75. Bogotá (Colombia).