



CAPÍTULO IXX

NARRATIVIDAD Y VIOLENCIA PURA EN COLOMBIA

*Juana Ramírez Castro*⁴⁵

⁴⁵Juana Ramírez Castro. Comunicadora Social y Periodista, especialista Socióloga política, Magíster en Filosofía y Doctora en Comunicación por la Universidad de Valencia. Ha sido profesora en la Universidad de Manizales, Universidad de Caldas, Escuela Superior de Administración Pública, Universidad Católica de Risaralda. Fue miembro del Grupo de Investigaciones de la Comunicación de la Universidad de Manizales y creó el Observatorio de Medios y de Opinión Pública. Correo electrónico: alfilenvuelo@gmail.co

Resumen

Los autores de masacres en Colombia, sin distinción alguna (paramilitares, guerrilleros o miembros del Estado), pueden ser observados como seres afónicos que, a pesar de “decir” cosas y enunciar prejuicios, son incapaces de hablar y reflexionar sobre la realidad, de reconstruir, confrontar o juzgar la experiencia del sufrimiento humano. En la reflexión sobre los testimonios de autores y promotores de masacres en Colombia se considerará el hecho de que la “violencia” es muda, en la medida en que su aparición solo es posible en la ausencia de la actividad narrativa, si por ella se entiende el evento en donde el ser humano mantiene abiertas las puertas al mundo de la pluralidad e intenta hallar sentido a su propia experiencia.

Palabras clave: masacres, violencia, prejuicios, testimonio, culturas.

Masacres y violencia pura en Colombia. Contexto.

La historia contemporánea de la violencia en Colombia puede sintetizarse en la experiencia sistemática de masacres, no solo por representar una práctica social acogida por distintos sectores sociales, sino por la crueldad y el recrudescimiento que la caracteriza.

Como “práctica”, la matanza de personas en este país habría comenzado y arraigado en las en los tres primeros cuartos del siglo XX, o más en concreto, desde la conocida “Masacre de las Bananeras 1928” (Uribe 1994), hasta el final del Frente Nacional. En este periodo de asentamiento, las masacres poseían una fuerte “orientación ideológica” motivada por las clases dirigentes y los partidos políticos, y por ello los perpetradores, “que en su mayoría eran miembros de estamentos populares salidos fundamentalmente del campesinado” (Comisión de Estudios sobre la Violencia,

1988, pp. 17-18) seleccionaban con rigor a las víctimas a partir de la diferenciación con la militancia política (Fernando Suárez, 2008, pp. 64-66).

Pero si bien en este periodo, bajo el uso de diversas técnicas de asesinato se “mataba-remataba y contrarremataba”, en el periodo posterior que va desde 1975 hasta la actualidad la tendencia se podría describir como un ejercicio de Uribe (1994) “matar y enterrar”.

En los últimos 45 años aproximadamente se contempla un recrudescimiento en los escenarios de las masacres, no solo por su incremento en la frecuencia, sino por la mayor crueldad ejercida sobre víctimas sin perfil ideológico. Desde 1980 hasta el inicio del Proceso de Paz con las FARC (2012), en Colombia se contabilizaron 1982 masacres. En el año 2000, por ejemplo, la población colombiana tenía noticia de cinco nuevas masacres cada semana y según datos del Centro Nacional de Memoria Histórica, el 100% de los perfiles de las víctimas de estas masacres habían sido campesinos, obreros, comerciantes o miembros de la llamada sociedad civil, (Pecaut 1988).

A pesar de que desde el inicio de los Diálogos de Paz y hasta la fecha, la aparición de masacres ha disminuido de forma ostensible, estas han continuado dejando al descubierto la realidad de los asesinatos selectivos en Colombia. Aunque después de 2012 no existen datos consolidados sobre masacres, durante los último seis años no solo se han podido registrar más de 30 masacres (Informe Colombia 2013), con más de 160 víctimas, sino que fuera del contexto del llamado conflicto armado con las FARC, en los últimos dos años han sido asesinados más de 282 líderes sociales y defensores de Derechos Humanos

La aparición de masacres en Colombia ha sido una constante histórica que escenifica una práctica social “genocida”, aceptada en acción u omisión por los miembros de esta sociedad. Por ello, reflexionar sobre este tema tiene que ir más allá de causalidades instaladas en disputas territoriales, económicas o en fenómenos de pobreza y exclusión, pues se trata de una práctica que opta por el aniquilamiento o el destierro de aquel con quien el perpetrador comparte este mundo. Estamos ante eventos en donde se combinan en el mismo espacio-tiempo, actos como violar, torturar, mutilar, desaparecer, secuestrar, degollar, cremar, entre otros y que por ello, ponen al límite cualquier esfuerzo por entender lo que, usando palabras de Levi, “un hombre puede hacer con otro hombre”.

Las masacres no consisten solo en liquidar físicamente de forma simultánea o cuasisimultánea a más de cuatro personas que se encuentran en estado de indefensión (González y Bolívar, 2003, p. 72) ni tampoco la “matanza de personas, por lo general indefensas”, las masacres son escenarios en donde las víctimas y los perpetradores en un estado de proximidad (Belay, Bracamonte, Degregori y Vacher, 2014, p. 53) comparten la experiencia de “la aniquilación total” sin de ningún tipo (Sofsky, 2006, pp. 176-177). En las masacres, la violencia pura aflora. Los espacios y el tiempo pueden cambiar de evento en evento pero en ellos, tanto víctima y victimario son testigos de actos cuyo principio y fin es la eliminación de uno de ellos.

Es en el carácter de tales actos en donde emerge la sevicia y el horror, convirtiendo las “masacres” en “paraísos de la crueldad” (Sofsky, 2003); en escenarios cercados, incluso geográficamente, en donde los perpetradores intentan frenar el tiempo para prolongar la agonía y diversificar la violencia. Las masacres no solo son lugares donde se asesina, pues hacerlo solo pondría fin a la propia masacre; son escenarios creativos en donde se reinventa de manera prolongada la forma de asesinar. “Es el exceso regocijándose”. Ya no hay prisa; se hacen pausas pues se reposa “entre una y otra muerte”, bebiendo, comiendo. En las masacres “danza la crueldad” en una suerte de actos violentos permanentes e incesantes (Blair Trujillo, 2004a, pp. 63-64; Sofsky, 2006, pp. 180-181).

El sin-sentido que envuelve la condición humana en estas experiencias concretas, como dice Jacques Semelin, “suscita horror y repulsión”, genera compasión hacia las víctimas, condena a los verdugo y en últimas, “desafía al entendimiento” ya que esta combinación de actos de horror en un mismo lugar y tiempo “parecen no tener «sentido», no «servir» para nada” (Belay et al., 2014, pp. 51-67).

Frente a tal desafío, se plantean explicaciones causales que tienden en la mayoría de los casos, a vincular aquel carácter particular de extrema crueldad con un aspecto étnico o religioso. Blair (2004a) En estas explicaciones se tiende a observar los sucesos de las masacres o bien como instrumentos irracionales de odio, o bien como de una problemática social o política. Frente a esta última tendencia se barajan argumentos distintos que presentan la sevicia propia de las masacres como un síntoma de la “precariedad del Estado”, por el que se permiten las represalias entre bandas distintas (Belay et al., 2014, p. 62), como representación “de un antagonismo social que no ha encontrado canales de expresión dentro del pacto simbólico” (Uribe, 2004, p. 61), o como una forma

de dejan “mensajes de terror” para poder dominar a la población imponiendo algo así como un “discurso de terror” (Scott, 1992; Medina Gallego y Tellez Ardila, 1994, p. 63)

No obstante, de cara a experiencias concretas como la de que un joven de 17 años beba la sangre de quienes acaban de matar, o de que existan “técnicas” y manuales orales de descuartizamiento, o de que se rife el derecho a vivir en esos paraísos de crueldad, se cree que explicaciones causales como estas son insuficientes. Con ello, no se niega que haya pobreza, deficiencias educativas o hasta problemas geográficos. Más allá de lo innegable, creemos que estas realidades no dan luz sobre el sin-sentido de la experiencia de una masacre, ni sobre el camino para resistirse a su inserción como práctica social. Sin estas causas y de cara a las experiencias concretas de horror, las preguntas confrontan a los hombres que realizan estos actos de sevicia. Y con ellos, nos preguntamos ¿cómo comprender que la saña, la atrocidad y el horror sean el espíritu de unos actos «humanos»? ¿Dónde está lo “inhumanos” de aquellos actos? ¿Dónde ubicar su origen?

El testimonio de los autores y promotores de la violencia pura

Para avanzar sobre estas cuestiones, hemos partido de admitir que los actos violentos tienen rostro y con ellos, responsables éticos que traen el sufrimiento al mundo. En otros términos, el General Rito Alejo de Río, el General Plazas Vega, Carlos Castaño, Tymochenco, Ricardo Téllez (Rodrigo Granda), Ely Mejía Mendoza (Martín Sombra), Fredy Rendón (El Alemán), José Éver Veloza (H.H.), Armando Alberto Pérez (Camilo) y un centenar más de comandantes de la guerrilla, de los grupos paramilitares, del mismo Ejército de Colombia, así como también de congresistas, abogados, etc., antes que ser “víctimas” de condiciones sociales, económicas o políticas, son personas con capacidad de pensar sobre la maldad o bondad de sus acciones.

En la medida en que ellos no solo son autores de estos actos de crueldad sino testigos de los mismos, nos acercamos a sus testimonios para indagar por el sentido que le otorgan a sus propias acciones. Inmersos en sus relatos, intentamos identificar los mitos, prejuicios, máximas o “compromisos idealistas” con los cuales estos autores y promotores de masacres les intentan dar verosimilitud. No se trató, por tanto, de ningún ejercicio de análisis de discurso dirigido a reconocer estructuras cognitivas de producción de textos,

sino como un ejercicio de reconocimiento de las premisas de una lógica asesina con la que aplacan su conciencia.

A los testimonios escuchados se accedió por distintas vías que van desde libros (autoconfesiones), entrevistas radiales y televisadas, discursos y en algunos casos, expedientes judiciales. Los perpetradores, 30 en total, fueron identificados como promotores o autores de masacres por el hecho de confesarlo en los anteriores espacios, por tener abiertos expedientes de investigación, por tener sentencia condenatoria por actuaciones relacionadas con actos en masacres, o por haber sido vinculados a estos episodios en procesos judiciales abiertos. En el acercamiento no se tuvo en cuenta su condición (políticos, miembros o ex miembros de la Fuerza Pública, de la guerrilla o de los grupos paramilitares). El criterio que primó para incluir su testimonio estuvo en que los acontecimientos referidos en ellos aludían, de una u otra manera, a masacres.

Tras realizar las escuchas e identificar los mitos que dan coherencia a los relatos, lo primero que se ha encontrado es que, con independencia de su carácter (guerrilleros, políticos, militares o paramilitares) y los ciertos matices, todos los autores y promotores de masacres construyen su relato y dan testimonio de aquellos actos de crueldad sobre las máximas similares. La existencia del Estado, la defensa de la democracia y de la ley, la responsabilidad del trabajo, la incomodidad del cadáver, la existencia de una guerra, entre otros prejuicios, se convierten en recurso continuo para dar cuenta de hechos concretos como descuartizar, degollar, violar, etc.

El Estado se presenta en sus testimonios sobre las masacres como una especie de criatura que, dentro o fuera de la legalidad, debe ser defendida a toda costa y al mismo tiempo, como una entidad que tiene un deber para con los seres humanos. De esta forma, el Estado se admite como una deidad que motiva o respalda la iniciativa de los actos violentos sean estos por su defensa o por el incumplimiento de su deber y la necesidad de restituirlo. Se sigue, en este sentido, el carácter de las violencias conservadora o fundacional planteadas por Walter Benjamin (1991) tras de las cuales se presume la preexistencia de un orden natural o social que se ha de mantener o restituir.

En términos similares se reconoce a la ley o la legalidad, solo que esta funge en sus relatos como la condición que, además de dotar de estabilidad y seguridad al hombre, lo define o identifica. Las cosas van “como deben ir” si se hacen de acuerdo con la ley, pero a pesar de reconocerse como infractores

de ella y de autodefinirse como “ilegales”, asumen y reclaman que si la ley cambia es posible obtener nuevas condiciones de existencia y en esa medida ella puede borrar el pasado.

Ahora bien, el referente de la ley siempre se presentó con el de la democracia, solo que esta última referencia se subsumía siempre a la primera, de tal manera que se consideraba casi como una condición de existencia que debía ser mantenida o debía “hacerse” de cualquier forma, incluso matando.

Otro mito presente en los testimonios de estos autores/promotores es el de la autodefensa, que como se ha visto se relaciona una y otra vez con el Estado y la idea del cumplimiento o no de su misión. No obstante, en ese vínculo la “auto” defensa se utiliza para configurar un relato épico vinculado al espíritu “heroico” que ellos observan de su participación en las masacres. De alguna manera, lo que subyace a esta referencia constante es el enaltecimiento al coraje que individualmente han tenido para luchar por el Estado o ante su abandono. Dicho lo cual, sus acciones son estimadas como legítima defensa, pero sobre todo, como un eximente de responsabilidad.

A esta máxima la vinculan generalmente el honor, utilizado en sus relatos como una “cualidad moral” relacionada con la actitud de servicio, de entrega, de sometimiento, de subordinación y de reconocimiento. El honor se establece siempre como parte del cumplimiento digno de una labor “auto encomendada”.

Los actos llevados a cabo en las masacres son vistos como parte de un trabajo, un oficio e incluso, un negocio. Así, dar un tiro en la cabeza a un niño, rodear a una población en el centro de una plaza y abrir fuego son actos vistos como la ocupación de cualquier sector económico por el cual se tiene derecho a retribución, dádiva o algún tipo de comisión. Es en el recurso de estos dos últimos presupuestos en donde cobran vida constantemente ideas como la responsabilidad o el cumplimiento de órdenes que siempre se endilga, o bien a un superior, o bien al propio enemigo.

En los testimonios se recae una y otra vez en el prejuicio del enemigo, quien antes que un opuesto es visto como aquel objeto sobre el que se tiene la responsabilidad de efectuar una transformación debido a que o “está dañado”, es necesario “reparar” o, incluso, “purificar”. En ese sentido, los enemigos son identificados porque no son “como debería ser”, porque no siguen normas, porque no obedecen la ley, o porque no están con el “pueblo”.

A pesar de lo anterior, aquella idea sobre el enemigo varía cuando se habla de su cuerpo debido a que en los testimonios se presenta como el resto que molesta o estorba en la acción violenta, pero no como mala conciencia o remordimiento de su obrar, sino como una carga pública. Dicho de otro modo, el cuerpo del enemigo incomoda porque da cuenta a otros de los autores parecen advertir: la incoherencia entre lo que argumentan y lo que hacen. Este prejuicio es quizás el único en donde se observa algún atisbo de inquietud por parte de los verdugos, solo que esta se vincula al efecto de sus acciones sobre la vida política.

El último mito al que se recurre de forma constante para dar testimonio de los actos violentos se encuentran en la “guerra”, el “conflicto”, o el “enfrentamiento armado”. Las referencias que constituyen su sentido se vinculan a la idea de las cruzadas que, a manera de campañas militares, es necesario realizar para restablecer el control de “la población” y para obtener su sumisión ante una determinada forma de existencia. Dado que se parte de la convicción de unos modelos perfectos de sociedad, la guerra no se plantea contra alguien, sino para algo y se acoge como la excusa más simple y generalizada de cualquier acto de sangre.

De las grandes ausencias en los testimonios

Hecho este recorrido por los testimonios de los asesinos y promotores de las masacres en Colombia, interpretamos la existencia de lo que Hannah Arendt llamaría una “lógica asesina”, en la cual son admitidos los actos violentos propios de una masacre. El honor, la legalidad, la autodefensa, el enemigo y el trabajo, entre otros, son valores reiterados sobre los que los asesinos y promotores de masacres —sin distinción de su carácter: político, militar, paramilitar o guerrillero— dan cuenta de actos como violar, torturar, degollar, asesinar, etc. Ante estos valores, es como si la víctima, siguiendo el sentido originario de la palabra, fuese para el asesino un sacrificio necesario. Pero en nuestro esfuerzo por comprender la violencia en Colombia, estos valores o prejuicios no se han de comprender como superestructuras propias del análisis de un discurso, ni como imaginarios contruidos socialmente.

Con la atención puesta en las palabras de los asesinos y en el esfuerzo de hallar en estas sentido a lo que un hombre puede hacer con otro en Colombia, no solo llama la atención en estos testimonios las expresiones, sino precisamente su imposibilidad de decir con ellas algo propio sobre el mundo o la experiencia de los actos de violencia. Los autores en sus testimonios sencillamente

recurren a máximas y las nombran, sin aparentemente estar comprometidos personalmente con ellas, ni con lo que intentan significar.

Expresiones como “la lucha por la patria”, “la defensa del pueblo”, “la guerra por la libertad”, “el imperio de la ley”, entre muchas otras, no revelan ninguna opinión particular sobre su propia experiencia. Se enuncian estas oraciones sin insertar ninguna lectura o interpretación particular. Es como si quien ofrece el testimonio no fuera partícipe de su composición, y como si las experiencias propias no fueran objeto de su interés.

Tras escuchar y leer los testimonios, se podría decir que los relatos de asesinos y promotores de masacres parecen no haber sido articulados por humanos. Parecen estar resecos de humanidad, en muy pocos se pudo ver algún rastro de inconformidad en sus caras. De otra parte, fue interesante observar el contraste entre testimonios realizados por el mismo autor de la masacre, antes y durante la petición de perdón a las víctimas; como si no hubiera seres relatores que dieran de sí para construir las historias. En esta percepción general, se podría decir que su acto de testimoniar se caracteriza por tres ausencias: las de experiencias concretas, las de alteridad y las de sentido.

En la composición narrativa, la mayoría de los asesinos o promotores de las masacres eluden referirse en concreto a los actos propios de las masacres. Siempre admiten estos actos como parte de los valores superiores arriba señalados o como medios validados por dichos valores. En ellos, no se comprometen a evaluar o a enfrentar la experiencia misma. Si mencionan alguna masacre en concreto y describen el acontecimiento, lo delegan en “otro compañero” que, en la mayoría de los casos, es un superior. Incluso, llegan a asumir la responsabilidad pero no sobre el dolor que causan, sino porque no controlaron la situación que llevó al horror.

Los asesinos nunca se ubican en la escena de ningún acto de violencia, dentro o fuera de la masacre. Dicho lo cual, en los testimonios, los autores o promotores no se detienen sobre sus actos (i.e. “No hay que desaparecer el cuerpo, sino que hay que guardar el secreto”). Parece como si estas acciones en sí mismas no fueran importantes y paradójicamente; solo lo son cuando los afectados son ellos. Pero incluso esas acciones se utilizan como referencia para reafirmar la validez de aquellas máximas. En esos términos, aquellos actos concretos siempre son el punto de llegada, la justificación; nunca el punto de partida para ninguna reflexión (i.e. en 1997 se desarrolló una operación “y que resultó una persona muerta y sin orden del comandante le dio un machetazo

y le cercenó la cabeza, eso es cierto, pero que se hallaban jugado un partido de fútbol, eso no es cierto”).

No se presenta ningún esfuerzo de confrontación entre acontecimientos o acciones propias y ajenas. Las experiencias de horror son solo instantes o eventos aislados, sin conexión temporal alguna. Su relato se forja acudiendo a aquellos “valores supremos” que, o bien funcionan como premisas o bien como argumentos. En este modo de composición, dichos valores, además de erigirse en un “relato” desde sentencias, no admiten ninguna referencia de precedencia temporal (presente, pasada o futura). Esto se observa con claridad en el hecho de que en tales testimonios no se plantean preguntas de ningún tipo. La única forma en que se escucha algún interrogante es para validar con el interlocutor sus propias sentencias (i.e. “la guerra es así, ¿cierto?”, “terminan así las cosas, ¿o no?”).

En medio de la ausencia o del menosprecio por la experiencia concreta en los testimonios, tampoco están presentes las víctimas o los sobrevivientes y menos aún ningún indicio de pensar en las afecciones del otro. El personaje principal de sus relatos siempre es el yo, solo que este no se presenta como agonista debido a que no posee ninguna fuerza o tendencia intrínseca de movimiento. Pero, además, quien pudiese ser el antagonista tampoco se plantea como “oponente” a las acciones del testigo, sino como una figura abstracta que representa lo opuesto a él. Por ello, cuando aluden a las víctimas lo hacen sobre sentencias en las que se intenta justificar las acciones (i.e. “Se lo merecían”, “así es la guerra”), sobre nominaciones (i.e. “eran guerrilleros”, “colaboradores de la guerrilla”, “garrulos que robaban”) o sobre formas abstractas (i.e. “el Estado”, “las instituciones”, “el enemigo”). Esta realidad contrasta claramente en los pocos testimonios donde sí se presenta un antagonista, pero estos nunca son “guerrilleros”, ni es “el Estado”, sino que generalmente son excompañeros (i.e. “el general Mario Montoya”, “el patrón”).

Las víctimas o los otros se reconocen en torno a calificativos generales. No se percibe nada parecido a una “relación entre libertades [...] que, a través del pensamiento, desborde el pensamiento y llegue a ser relación personal” (Levinas, 2006, p. 225).

Aunque parezca que en sus testimonios no hubiese personas, los relatos son autorreferenciales, en la medida en que los autores y promotores de masacres aluden a sí mismos, aunque generalmente lo hagan de forma tácita o en tercera persona del plural. En tales referencias, el rostro del otro

no está inserto en su mundo. Las escasísimas referencias a “otros” se hacen o bien porque sus biografías se enzarzan en la biografía de quienes ofrecen testimonio (padre, madre, hermanos, compañeros, etc.) o porque recuerdan sus propias sensaciones; en otras palabras, porque giran alrededor suyo. De hecho, atendiendo a la construcción sintáctica de estos testimonios, en pocas ocasiones se recurre a complementos indirectos en donde se tenga en cuenta personas distintas al narrador.

Esta ausencia que, como ya se mencionó, termina en la autorreferencialidad, se entiende como negación a la alteridad en el sentido de Lévinas, esto es, del reconocimiento de la existencia del otro (distinto) con el que el yo habita o existe en el mundo. Se trata de una incapacidad casi total de considerar cualquier cosa desde el punto de vista de otros. Se evidenciaría lo que Arendt ha llamado ausencia de comunicabilidad, que de forma muy sucinta se refiere a la capacidad de colocarse en la posición de todos los demás.

La tercera y última característica que se observa en los testimonios de autores y promotores de masacres en Colombia es la ausencia de variables en el uso de las palabras con los que se intenta y se compromete la construcción de sentido de las acciones.

Esto se encuentra con claridad en el bajo registro lingüístico presente en los relatos y que quizá sea posible comprender en el contexto de las anteriores ausencias (experiencia y alteridad). En primer lugar, porque en el acto de testimoniar solo se recurre a patrones o máximas para exponer unos acontecimientos, y dado que en ellos no hay lugar a confrontar ni a contrastar hechos de la memoria, la imaginación no tiene la “necesidad” o la oportunidad de subsumir esos actos concretos a mayores contextos. No se necesita recurrir a más palabras para ampliar el espectro de sentido sobre el mundo. Las palabras “instrucción” y “rol de instructores” puede ir en la misma frase que “hacer los huecos”, “desmembrar”, “ocultar” y “tapar” y entre ellas no se establece ninguna conexión, ni ninguna confrontación (i.e “Fue por un error de tratamiento. No estaba dentro del interrogatorio, el fin de aniquilarlos”; “Entonces el operativo se montó para aniquilar desde el principio. Había órdenes de barrer, fumigar como se dice en palabras castrenses”).

La segunda razón por la cual es posible pensar el bajo registro lingüístico vinculado a la ausencia de alteridad es porque, dado que no se considera el punto de vista de otros en los relatos, el uso de las palabras es endogámico. Siempre se utilizan, por decirlo así, palabras propias de cada autor, aún en

aquellos momentos en que se “citan” palabras de otros. En estos casos, solo se describe una situación (i.e. “El general me dijo que necesitaba resultados”, “mi cabo me dijo había que legalizar” un asesinato), pero ni siquiera se recurre a esas palabras para traducirlas o sustituirlas por otras, o para confrontarlas con las propias (i.e. “yo no estoy de acuerdo, pero se hizo así. Esa es la disciplina militar”). En este uso endógeno y repetitivo de un repertorio que ni siquiera es nutrido con las palabras de otros, se aprecia de nuevo la inexistencia de lo que Arendt admite como el criterio de comunicabilidad con el que la actividad de pensar cobra vida.

Pero dicha ausencia de variabilidad en el uso de las palabras no solo alude al exiguo vocabulario con que se construyen los testimonios, sino a la dificultad de utilizar las palabras para construir sentidos. Estas se emplean en sus formas y jerga convencional. Nunca hay particularidades semánticas con las que se intente ampliar el sentido o la descripción de algo. De hecho, en ninguno de los testimonios observados se hizo uso de recursos semánticos de sustitución lexical (i.e. metonimia) o de relación de correspondencia (metáfora).

Por ello, las palabras que se presentan en los relatos parecen no tener vida. No hay variabilidad en el uso de palabras ni tampoco espontaneidad y, por tanto, la posibilidad de significar o de otorgar sentido a algunas expresiones es uniforme. Se mencionan con ellas recuerdos y justificaciones en valores supremos, pero éstas no dicen nada ni de la vida interior, ni de aquel conflicto propio de la voluntad que podría ser resuelto en el acto de testimoniar.

Narratividad, mutismo y violencia pura

En medio de valores supremos y en la ausencia de experiencias, de la alteridad y de la posibilidad utilizar las palabras, creemos que la actividad narrativa de los autores y promotores de masacres se caracteriza por su banalidad. En su inexistente contacto con el mundo, en la inexistente imaginación, en la imposibilidad de jugar con las palabras, los autores construyen relatos, pero no narran. En otros términos, a pesar de que pronuncien palabras, con ellas no se dota al recuerdo de la espontaneidad del hombre, ni al relato de posibilidad de comprensión.

Los autores de masacres parecen encontrarse en una impostura mental en la que se mantiene aplacada la actividad de su espíritu, por la que, además de ser sordo y ciego, el hombre parece mudo. No existen experiencias concretas

para ellos, ni puntos de vista distintos. Se trata, por tanto, de una impostura vinculada a la ausencia de un registro lingüístico amplio y a la presencia, si se quiere, de un código lingüístico estrecho plagado de frases hechas. Para construir sus relatos, la gran mayoría de los victimarios recurren a una jerga o construcción lingüística sin ningún tipo de variabilidad. No se recurre a la palabra para hablar y dar sentido con ella a la experiencia o a su percepción del mundo. Con las palabras solo se dicen cosas sobre acciones que parecen ser ajenas a ellos. Es como si repitieran historias sin admitir que son parte de ellas, como si estos hombres pudieran decir cosas, pero no hablar (Ramírez, 1999); pudieran usar el lenguaje, pero no significar.

Es cierto que tales ausencias, y si se quiere tal impostura, podrían interpretarse como problemas cognitivos o de “competencias comunicativas”. Al igual que Hannah Arendt lo pensaba frente al entonces llamado “mal radical” de los totalitarismos, podría admitirse como origen de estas ausencias la presencia de una “lógica” asesina en donde se niega la pluralidad y la espontaneidad del hombre concreto; una lógica forjada en valores supremos tenidos por incontestables, que “paralizan el pensamiento”. Explicaciones como estas no se invalidan; solo se consideran insuficientes si se trata de comprender y hallar sentido al horror de las masacres.

En este marco, se imponen cuestiones relativas a la posibilidad humana de “iniciar algo” en el mundo habitado por otros: ¿Cómo es posible que se deje de enfrentar la experiencia? ¿De qué forma se repudia o menosprecia la presencia del otro en la experiencia propia? ¿Cómo se renuncia al sentido de las acciones que constituyen la propia biografía? Y ellas nos llevan a una última pregunta: ¿Cómo se vincula esta narrativa llena de ausencias con la práctica social genocida presente en Colombia?

Es posible pensar que todas las ausencias indicadas arriba en torno a la actividad narrativa rehúyen —de nuevo— la experiencia y se acogen —de nuevo— a aquella “servidumbre voluntaria” propia de los totalitarismos (Abensour, 2007a, pp. 189-203) que proveen las premisas y argumentarios. En la mayoría de los testimonios escuchados y leídos, los asesinos y promotores de masacres parecen llegar equipados con una forma particular de narrar sin experiencias, sin la presencia de otros y con un juego de palabras preconcebido al que solo recurren para describir.

También podría decirse que estos asesinos, como el prisionero que regresa a la caverna de Platón después de visitar el mundo de las ideas, no solo

parecen desorientados —como lo advertiría explícitamente Arendt—, sino que permanecen absortos en ideas ajenas a la realidad. No abren los ojos a la oscuridad que implica el mundo imprevisible e irreversible de los hombres, ni tampoco pueden sentir la presencia de otros. Insertos en la endogamia de una lógica clausurada ajena a su propia singularidad, a su propia vida del espíritu, ofrecen un relato sobre violaciones, degüellos, mutilaciones, etc., sin ningún tipo de valoración o compromiso con esos actos. Los victimarios parecen relatar cosas que les son ajenas y lo hacen de la forma lacónica y hueca en tanto que en dichos relatos no se revela nada sobre la percepción de lo vivido y menos aún sobre alguna valoración o juicio al respecto.

Por ello, con independencia del carácter de los asesinos (militares, políticos, guerrilleros, paramilitares), sus palabras parecen mudas, inexpresivas, carentes de afecciones y reflexiones, carentes de un hombre en particular. En este sentido, “el mal más terrible que pueda concebirse” y que ha sido insertado en los actos de violencia de las masacres en Colombia podría haber sido, y estaría siendo, cometidos y promovido por «nadies»:

por individuos que, al protegerse de los efectos disolventes y aporéticos del pensar, se volvieron incapaces de actualizar la diferencia en su unicidad y de constituirse en esas singularidades divididas, con ello, incapaces de volver sobre sí y sobre el hecho, incapaces de recordar, de moverse en la dimensión del pasado, de echar raíces, de encontrar algún obstáculo que pudiera detenerlos
(Quintana, 2012, pp. 60-61)

En el acto de testimoniar, los autores y promotores de masacres parecen cáscaras de hombre o, acogiendo el análisis de Arendt sobre el hombre de los campos de concentración, parecen “simples cosas” que ni siquiera se asemejan a un animal. Pero esta afirmación no puede ser entendida como valoración peyorativa sobre dichos asesinos, sino que se debe entender como un hecho del hombre moderno que vive en un mundo sin política, por estar aislado del mundo.

Los asesinos y quienes los apoyan parecen residir en unos campos de concentración, si por ellos se entiende una entelequia fabricada por un artesano, quien en el laboratorio de las ideas intenta mantener una estabilidad total de vida entre los hombres, suprimiendo todos los sobresaltos o la contingencia que les son propios. En esos campos de concentración, los hombres se encuentran aislados “del mundo de todos los demás, del mundo de los vivos en general, e incluso del mundo exterior” (Arendt, 2006a, p. 590) y, aunque viven en un mismo espacio-tiempo, no lo comparten.

En el aislamiento no hay nada que compartir porque no hay qué comunicar. Los asesinos pueden contar con una lengua sin palabra para expresar “la destrucción de un hombre” —la suya propia y la de otros—. Parece como si tanto el hombre que degüella y descuartiza como el que niega esa realidad hubiese llegado al límite de ser considerado «humano». “Una condición humana más miserable no existe, y no puede imaginarse”. El hombre habla pero no se le escucha, y si se le escucha, el hombre que lo hace no es capaz de entender.

La ausencia de imaginación y de comunicabilidad presentes en la actividad narrativa de los autores de masacres se puede comprender como el centro mismo del testimonio que Agamben —para los sobrevivientes— clasificó como intestimoniabile. La inhumanidad de los relatos que se han leído en esta investigación quizás no se refiera a los acontecimientos que nos dejan perplejos. Creemos que tienen que ver con el hecho de que quienes los relatan parecen no ser seres que existan entre «humanos». La irrealidad de los testimonios sobre eventos repugnantes, que aparecen como ajenos al mundo «humano», dan cuenta, por utilizar las palabras de Arendt, de la dificultad de que éstos sean comprendidos, tanto por quienes los escuchan, como por quienes los relatan (2006a, pp. 590-591).

Resulta incomprensible el testimonio de asesinos como Mancuso, quien, para hablar de la experiencia de niños que han visto degollar a sus compañeros de escuela o de la violación de mujeres, o de la elección al azar de ancianos para ser asesinados públicamente, menciona a “víctimas necesarias de la guerra”, o de “la lucha por la libertad del pueblo”. En sus testimonios, ya no impresiona aquella “lógica asesina”, sino su incapacidad de dar sentido a recuerdos y su imposibilidad de hablar sobre sus experiencias o sobre sus sentimientos. Impresiona una narrativa insípida, distante de aquellas impresiones que deja la sensibilidad directa; así como también la inexistente presencia del conflicto personal que lo conmina a buscar el sentido, a comprender su experiencia. Aquella laguna (Agamben, 1999, pp. 17-19) o incapacidad de testimoniarse propia de los relatos de violencia, ahora es posible ubicarla en medio de la imposibilidad de dotar de sentido a sus palabras. En su relatos de niega un mundo de vivos ocupado por y por el sentido común (Arendt, 2006a, p. 593).

Más allá de estar insertos en una lógica asesina, de la “paralización del pensamiento”, de la espontaneidad, los asesinos y promotores de las masacres habrían dejado de exteriorizarse y de expresarse, aunque manifiesten unos recuerdos.

Como se ha tratado de sostener, lo que se interpreta de los testimonios es que la actividad narrativa propia de los victimarios se caracteriza por ser superflua, en la medida en que, acogiendo la reflexión de Arendt, nos encontramos en el abandono de la conciencia moral que ahorca la vida política, vacía el entre de los hombres y permite la inserción de la violencia pura. El alcance de esta afirmación, además de sugerir precisamente tal abandono de la vida pública en Colombia, nos obliga a reflexionar sobre la existencia de vínculo directo entre la ausencia de actividad narrativa, la inexistente posibilidad de concertación (poder) y el uso sistemático de la violencia. Este vínculo sería el cimiento del mutismo en el que la violencia se instala y del que Arendt habría advertido antes de iniciar su estudio sobre los orígenes del totalitarismo.

Siguiendo la reflexión de Arendt sobre la violencia pura de los tiempos modernos, en la presencia de esta “lógica de pensamiento ideológico” es en donde se encuentra la “cuestión política central de nuestro tiempo”, debido a que es donde “todos los males del siglo muestran una tendencia a cristalizar a la larga, el mal supremo y radical que llamamos gobierno totalitario” (2005b, p. 328).

Como se ha dicho, esta lógica “paraliza el pensamiento”, suprime la espontaneidad del hombre y la pluralidad humana y vacía el entre en el que cobra vida la política. Se trata de la presencia de una “lógica” que, como Arendt vio en el juicio a Eichmann (2008a), y como se pudo observar en los testimonios de autores y promotores de masacres, se comprende en el hecho de la laxitud con que los hombres han aprendido a convivir con el mal sin resistirse a éste. Creemos que este hecho vinculado a la conciencia moral se asocia a la ausencia de actividad narrativa, si se tiene en cuenta que en dicha actividad el espíritu aterriza la ética en la vida política.

Dicho lo anterior, admitimos la posibilidad de que el carácter y sentido de la presencia continua de masacres en Colombia encuentra su origen en la ausencia de actividad narrativa por la que se disuelve la conciencia moral. Con esta ausencia, que no sólo la comparten los autores y promotores de masacres, sino la sociedad colombiana, se puede intuir que el mutismo es el carácter o sentido de la violencia pura con la que se ha escrito la historia en el país y, lo más importante, las biografías de gran parte de las personas que viven y han vivido en él.

Reflexión final

El hecho político de la pluralidad humana está en la posibilidad de expansión del sentido. Pero ello solo se entiende si se admite que el sentido que aparece con las palabras, nada tiene que ver con «la verdad», con máximas o con prejuicios. La uniformidad y determinación con que se carga la propia palabra “verdad”, van en contra de aquel influjo y de la expansión de sentido en que se hace efectiva la pluralidad propia del espacio público.

La oposición tan arraigada en nuestra filosofía moderna entre sentido y verdad tiene consecuencias políticas y éticas debido a que con ella se admite la imposibilidad de demostrar juicios morales, lo que lleva sencillamente a invalidarlos. Sin embargo, en la misma línea reivindicativa de Marx sobre el valor del discurso en la praxis, Arendt recuerda que la “praxis no tiene nada que ver con la verdad, pues [esta] se encuentra lejos de la palabra” (2006b, p. 341).

Esta crisis en torno al sentido de sobreestimar la verdad se habría hecho presente al interior de las propias ciencias naturales. Las «verdades» del moderno mundo científico, si bien pueden demostrarse en fórmulas matemáticas y comprobarse tecnológicamente, ya no se prestan a la normal expresión del discurso y del pensamiento. Por lo que, señala Arendt, en cuanto estas verdades se expresen conceptual y coherentemente, las exposiciones resultantes no llegarán al sin sentido que puede decirse de “círculo triangular”, pero sí lo harán en la entelequia de un “león alado”.

En la vida política, la verdad solo se puede entender en términos de hechos o acontecimientos que no habrían podido ser cambiados por el hombre a menos que en ella estuvieran presentes las mentiras o una pérdida de realidad. La verdad política se adscribe a la temporalidad de la acción, y por ello no puede ser entendida en los hechos “objetivamente verificables”, sino en términos de lo que “habría podido ser de otra manera” (2006b, p. 687), de lo que fue y pudo ser; la verdad política siempre se presenta en una reflexión a la que subyace la temporalidad. Por ello, no procede del juicio determinante, sino de uno reflexivo.

De hecho, cuando la verdad entra al “mercado del espacio público”, se convierte en opinión (2006b, p. 612) y, cuando por la persuasión se logra excluir las demás opiniones, se obtiene el consentimiento, el poder, dice Arendt (2006b) que “Se acusa siempre a los poetas de que mienten. Y esa acusación es totalmente legítima, sólo de ellos esperamos la verdad (no de los filósofos, de

los que esperamos cosas pasadas). Ante una pretensión tan tremenda que no puede cumplirse, ¿cómo se puede dejar de mentir?. La muerte de la opinión acontece cuando las palabras se convierten en razón “y la ley del límite entre hombres pasa a ser la ley interior” (2006b, pág. 414). Esto es lo que ocurre en la adopción de una “lógica de pensamiento ideológico”.

Pensar nada tiene que ver con la lógica. Esta, siguiendo a Arendt, restringe la libertad y es tiránica si se aplica a la vida política. La lógica impide la reflexión, la confrontación y con ella el sentido se clausura en “la lógica de la idea” (2006b, p. 264). Las afirmaciones apodícticas suprimen los cuestionamientos y las dudas y, por ello, cualquier esfuerzo de comprensión, de búsqueda de sentido o de reconciliación con la experiencia que hacemos y sufrimos (2005b, p. 373) deja de ser posible. Esta es la realidad de los estados totalitarios y de sus cristalizaciones. En ella, el hombre se encuentra condenado a vivir “verbalmente” en un mundo absolutamente carente de sentido. En el aislamiento de un mundo propio o privado, carente de significado, sólo se le exige “coherencia terminológica” (2009, p. 111).

Con la instalación de la lógica en la vida política, el sentido común entra en una especie de estado de desnutrición, alimentado de burbujas, clichés, frases hechas, argumentario y superstición, agotándose la posibilidad de complicación y la concertación. Con las afirmaciones apodícticas que sustituyen al sentido común desaparece la diferencia y la alteridad. Asistimos entonces a la pérdida del sentido común.

El derrumbamiento del mundo común arroja a los hombres abarcados por él a la situación de una teoría de conocimiento extremadamente subjetivista. Ahora en realidad cada uno tiene sólo su imagen de la percepción y no puede estar seguro en absoluto de que a la mesa vista le corresponda una mesa real, pues esta realidad se establece precisamente de manera fiable en la comunidad. Con ello desaparece la mesa como el entre que une y separa, y queda una masa, de individuos sin enlace. (Arendt, 2006b, p. 486).

Ante la ausencia de sentido común, los clichés se filtran en nuestro lenguaje cotidiano y en ello se puede observar con claridad no solo hasta dónde se ha abandonado la capacidad de hablar con otros sobre, sino también la disposición que se tiene de “usar medios de violencia más efectivos que los malos libros [...] para resolver nuestras disputas” (Arendt, 2005b, pp 372-373). Con las afirmaciones apodícticas es imposible resistirse a la violencia. Por eso, el pensamiento lógico conduce siempre a la fuerza, pues ella no se habla con nadie ni se habla sobre nada. “Más bien, prepara la fuerza” (Arendt, 2006b, p. 335).

Como se observó en el testimonio de autores y promotores de masacres en Colombia, se pronuncian palabras, se repiten las afirmaciones, se llegan incluso a describir experiencias con ellas, pero nos enfrentamos a una actividad narrativa en la que se ha abandonado las referencias a los otros, donde son inexistentes las declinaciones del dativo “en el que se confirma el entre y se mueve en el entre” (Arendt, 2006b, p. 671) y donde no se considera la experiencia en este mundo. Los autores y promotores de masacres parecen afónicos. No habla con otros sobre; solo “dicen”. Aunque recurren a palabras, sus palabras son mudas.

La violencia en Colombia es muda, porque en la vida política hay ausencia de narratividad y, sin ella, no es posible la reflexión sobre el mundo: “Dado que actuar es primariamente hablar, donde acaba la palabra, comienza la violencia” (Arendt, 2006b, p. 341). El sentido de esta violencia es su mutismo. Las palabras que corren en el espacio público sólo son un “mero hablar” en el que solo se justifica la violencia, o incluso, la paz

Aquello inhumano que contemplamos en la violencia es precisamente su mudez, que niega la propia condición política del hombre forjada en la actividad narrativa. Allí es donde observamos la “bestialidad” del hombre. Sin la actividad narrativa, utilizando las palabras de Kristeva,

nos arriesgamos a adormecernos, a quedar drogados por la banalidad del mal. Empezamos a perder nuestra libertad y acabamos sin alma robotizados. Nombrar el mal, por el contrario, seguirle la pista nos ubica en el goce de los hombres y mujeres, permite hacer historias del mal para no sucumbir al mal (1997, p. 35).

REFERENCIAS

- Abensour, M. (2007a). Para una filosofía política crítica. Ensayos. Barcelona: Anthropos.
- Agamben, G. (1999). Lo que queda después de Auschwitz. El Archivo y el testigo. Valencia: Pre-texto.
- Álvaro Rodríguez, M. (2008). La Parapolítica: La infiltración paramilitar en la clase política colombiana. *Ánfora*, 15(24), 187-305.
- Arendt, H. (2005b). Ensayos de comprensión 1930-1954. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2005b). Ensayos de comprensión 1930-1954. Madrid: Caparrós.
- Arendt, H. (2006a). Los Orígenes del Totalitarismo. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2006b). Diario filosófico 1950-1973. Barcelona: Herder.

- Arendt, H. (2008a). Eichmann en Jerusalem. La banalidad del mal. (C. Ribalta, Trad.) Barcelona: Delbolsillo.
- Arendt, H. (2008b). De la historia a la acción. Barcelona: Paidós.
- Ballesteros, A. R. (2007). The Work of Amnesty International and Human Rights Watch. Evidence from Colombia. Documentos de CERAC, 1-47.
- Belay, R., Bracamonte, J., Degregori, C. I. y Vacher, J. J. (2014). Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea. Lima: Embajada de Francia en el Perú Colección : Travaux de l'IFÉA.
- Blair Trujillo, E. (2004a). Mucha sangre y poco sentido: la masacre. Por un análisis antropológico de la violencia. Boletín de Antropología, 18(35), 165-184.
- Centro Nacional de Memoria Histórica (2013). ¡Basta ya! Colombia: Memorias de guerra y dignidad. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Comisión de Estudios sobre la Violencia (1988). Colombia: Violencia y Democracia. Bogotá: Colciencias. Ministerio de Gobierno., Universidad Nacional Colombia.
- Delgado Madroñero, J. (2010). El bandolerismo en el Valle del Cauca 1946 - 1966. Cali: Gobernación del Valle del Cauca.
- Fernando Suárez, A. (2008). La sevicia en las masacres de la guerra colombiana. Análisis Político, 21(63), 59-77.
- Gonzáles, F. y Bolivar, I. (2003). Violencia Política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción de Estado. Bogotá: CINEP.
- Gutierrez, T. (2009). El hechizo de la comprensión: vida y obra de Hannah Arendt. Madrid: Encuentro.
- Informe Colombia. (1013). Conferencia continental de comisiones Nacionales de Derecho Internacional Humanitarios de las Américas. Bogotá: Derechos Humanos
- Jiménez Becerra, A. (2013). El periodo de la violencia en Colombia y el uso de las imágenes del terror, 1948 -1965. Revista de Antropología Experimental(13), 151-165.
- Kristeva, J. (1997). Prólogo. En: B. Sichére, Historias del mal. Barcelona: Gedisa.
- Levinas, E. (2006). Totalidad e infinito. Salamanca: Sígueme.
- Medina Gallego, C. y Tellez Ardila, M. (1994). La violencia parainstitucional paramilitar y parapolicial en Colombia. Bogotá: Rodriguez Quito Editores.
- Molano Camargo, M. (2010). La memoria de las masacres como alternativa para construir cultura política en Colombia. Tend. Retos (15), 193-209.



- Pecaute, D. (1988). Crónicas de dos décadas de política colombiana 1968-1988. Bogotá: Siglo XXI.
- Quintana, L. (2012). Pensamiento y Violencia. En: L. Quintana y J. Vargas, Hannah Arendt. Política, violencia, memoria (pp. 49-66). Bogotá: Universidad de los Andes.
- Ramírez, J. L. (1999). Arte de hablar y arte de decir. Una excursión botánica en la pradera de la retórica. Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados, 61-79.
- Ricoeur, P. (2003). La Memoria, la Historia, el Olvido. Madrid: Trotta.
- Scott, J. (1992). Domination, acting, and fantasy. In C. N. Martin, The paths to domination resistance and terror (pp. 55-84). Los Angeles: University of California .
- Sofsky, W. (2003). Violence. Terrorism, Genocide, War. London: Granta Books.
- Sofsky, W. (2006). Tratado sobre la violencia. Madrid: Arada.
- Uribe, M. V. (2004). Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el Terror en Colombia. Bogotá: Norma.
- Uribe, M. V. y Vázquez, T. (1994). Enterrar y Callar (Vol. 2). Bogotá: Presencia, Fundación Terre de Hommes.