

Aproximaciones al fenómeno psíquico del perdón en algunos sobrevivientes del conflicto armado colombiano en Granada, Antioquia.

Natalia Restrepo Ruiz
Trabajo de grado para optar por el título de psicóloga

Asesora

Marda Ucaris Zuluaga Aristizábal

Pregrado en Psicología

Universidad EAFIT

Medellín,

2018

Tabla de contenido

Introducción	3
1. <i>Granada: un territorio herido.</i>	13
Capítulo 1	16
Aproximaciones al concepto del perdón.....	16
1. El perdón desde la filosofía: ¿perdonar lo imperdonable?.....	16
1.1. Perdón puro.....	17
1.2. Perdón condicionado.....	20
2. <i>El perdón religioso: perdonar el pecado.</i>	23
2.1. El perdón es de otro; cuando Dios perdona	24
2.2. Doctrina del amor y la caridad.....	25
3. <i>El perdón desde la psicología.</i>	26
3.1. Algunos postulados psicológicos.....	26
4. <i>La experiencia política del perdón</i>	28
4.1. El perdón como virtud política	30
4.2. El perdón como amnistía o indulto	33
Capítulo 2.....	35
Perspectiva analítica del perdón.....	35
1. <i>El perdón desde los ejes causales de lo psíquico</i>	35
1.1. Factor Biológico.....	36
1.2. Factor Discursivo	36
1.3. Factor Ocasional	37
2. <i>El perdón como camino: La elección subjetiva.</i>	38
2.1. Forma de salud psíquica.....	41
3. <i>Trascender el perdón.</i>	43
Capítulo 3.....	46
Resultados	46
1. <i>Fenómeno psíquico del perdón en Granada, Antioquia.</i>	46
Análisis y Conclusiones.....	54
<i>Límites y aciertos de la investigación. Compromisos éticos.</i>	58
ANEXOS	60
Referencias.....	64

Introducción

“Vale decir que el perdón debe presentarse como lo imposible mismo.

Sólo es posible si es imposible”

Jacques Derrida.

El *perdón* es un fenómeno psíquico¹ que se ha vuelto tema habitual en diversos discursos: sociales, culturales, religiosos, políticos; sin embargo, este se constituye como un asunto propio del psiquismo, de la subjetividad. Amelia Valcárcel (2010) afirma que “los grandes textos sobre el perdón suelen producirse después de graves hechos” (p.22); a esta afirmación puede agregarse que también las reflexiones, cuestionamientos y consideraciones más profundas sobre el perdón surgen precisamente en contextos donde la crueldad humana ha sido desbordante y la guerra ha deteriorado profundamente los lazos sociales y comunitarios. En el caso colombiano, en medio de la confrontación armada, se ha producido una serie de hechos terribles que han caracterizado el conflicto por décadas: masacres, desapariciones, torturas, secuestros, violencia sexual, desplazamientos masivos; actos que vulneran la dignidad humana de los sujetos y fomentan la perpetuación de la barbarie que ha escalado de maneras inusitadas. Una de las preguntas que podría plantearse, en este estado de cosas es, ¿cómo subsanar un sistema social tan marcado por la violencia?

Esta es una pregunta suficientemente amplia y que involucra muchas instancias, tanto sociales o colectivas, como individuales, psíquicas. Por ejemplo, algunos grupos de sobrevivientes alrededor de todo el territorio colombiano han adelantado iniciativas por la memoria y la reconciliación desde sus propias comunidades como una alternativa frente a la violencia armada y como una manera de reconstruirse². Gonzalo Sánchez (2006) en su libro *Guerras, Memoria e Historia* resalta el valor de estas construcciones, al evocar

¹ Se explicará más adelante

² Estas son las iniciativas encontradas por el Centro Nacional de Memoria Histórica <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/iniciativas-de-memoria/acciones-e-iniciativas-de-memoria-CNMH-8-2-16.pdf> consultado: Agosto 2 de 2018

[...] las huellas, los símbolos, las iconografías, los monumentos, los mausoleos, los escritos, los “lugares de memoria” que pretenden perpetuar la presencia o la vida de las personas, hechos y colectividades. Porque la memoria es, en un sentido profundo, una forma de resistencia a la muerte, a la desaparición de la propia identidad. (p.31)

Esta concepción de la memoria como afirmación de la vida ha sido complejizada y analizada por autores como Todorov (1995) en su texto *Los abusos de la memoria*, poniendo en escena una cuestión: el campo de tensiones en el que se encuentra la memoria. La memoria, como un asunto esencialmente humano, se encuentra entre ambigüedades, imposibilidades, pugnas, las cuales, como se resaltó anteriormente, no le quitan su valor. Lo importante es acercarse a las maneras y fines de la misma. El perdón, al igual que la memoria, se encuentra en un terreno complejo, en medio de paradojas.³

En este sentido, se puede observar que en los contextos de transición política y social, cuando un país ha vivido un conflicto armado de larga duración y de alta intensidad, además de múltiples violencias distintas, se realizan propuestas estatales o políticas de perdón, con miras a la recomposición del tejido social rasgado por la guerra. Según Fonnegra (2012), estas sociedades que realizan intentos por trascender el conflicto, también convierten el perdón “en un momento constitutivo y fundamental de todo proceso que aspira a la paz. No obstante, la función del perdón no es del todo clara y a decir verdad el significado del concepto del perdón se reduce con frecuencia a su dimensión política y jurídica.” (p.316)

Esta forma de introducir el perdón en la agenda estatal supone un gran riesgo para lo que algunos autores postulan como esencial del mismo: su dimensión supra-ética o ético-existencial (Fonnegra, 2012), tal como afirma Jacques Derrida (1999) en una entrevista donde defiende la concepción purista del perdón y advierte que, desde su pensamiento, estas propuestas e iniciativas, por más loables que sean, están encaminadas de manera errónea:

Cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque esta sea noble y espiritual (liberación o redención, reconciliación, salvación), cada vez que tiene que restablecer una

³ Esto se ampliará a en el capítulo 2, enfocando propiamente el asunto de que el perdón se encuentra en medio de paradojas.

normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante un trabajo de duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro, ni es su concepto. El perdón no es, *no debería ser*, ni normal, ni normativo, ni normalizante. *Debería* permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica. (Derrida, p. 12, 1999)

Concebir el perdón desde la amnistía o el indulto, desde el *deber de perdonar* o desde un imperativo, hace que la esencia del perdón se difumine, se pierda. Visto de esta forma el perdón y, como se dijo anteriormente, la memoria, se encuentran en medio de un escenario de tensiones, donde se juega la reconciliación nacional. Sin embargo, la naturaleza subjetiva del perdón siempre reclama su espacio; de alguna manera, siempre se impone.

Es por esta razón que se hace necesaria la comprensión de este fenómeno psíquico desde los relatos de quienes se ven interpelados con el sufrimiento; sus voces se encuentran más allá de la pretensión reconciliatoria. El interés de esta investigación se basa en el reconocimiento, análisis y comprensión del tema del *perdón* desde su dimensión conceptual pero, sobretodo, desde un acercamiento a los relatos y a las narraciones de sujetos que han vivido los estragos de la guerra, propiamente en el municipio de Granada, oriente antioqueño, como foco de la disputa armada.

En consonancia con lo anteriormente descrito, este trabajo investigativo se aproximó a la comprensión de: *¿Cómo se manifiesta el fenómeno psíquico del perdón a partir de los ejes causales de lo psíquico en algunos sobrevivientes del conflicto armado en Granada, Antioquia?*

La realización de este trabajo investigativo representa aportes para la psicología, entendiendo que esta estudia o teoriza acerca del *alma*⁴, y los fenómenos de estructuración, estructura y

⁴ El concepto de alma o *psyché* ha sido abordado de diversas maneras alrededor de la historia; empero, en este trabajo investigativo se tomará la conceptualización realizada por Lopera et al. (2010), los cuales han comprendido el término alma como “(...) la cultura encarnada, que definiremos como el resultado del proceso de sujetación del individuo a la cultura, esto es, de la estructuración o conjugación entre lo biológico humano y las instituciones sociales creadas por el lenguaje, proceso que se consolida en la forma humana propiamente dicha.” (p.209) Es decir, la estructuración del alma humana es la dialéctica entre el organismo y su cultura;

efectos de la misma. Al abordar entonces el alma humana hay una apuesta de la psicología por la subjetividad, por ahondar en los sentidos profundos, por intentar comprender los fenómenos psíquicos. Es por esta razón que se utilizará como marco de análisis la perspectiva de los *ejes causales de lo psíquico*,⁵ entendiendo que es importante acercarse al perdón como parte de la condición humana, conjugando aspectos biológicos, culturales y azarosos, y cómo este genera unos efectos subjetivos a los cuales es necesario aproximarse; en este caso, el perdón como respuesta posible ante un daño.

Esto permitiría ampliar la teoría psicológica y formular propuestas de intervención hacia los sobrevivientes que sean realistas y comprensivas; puesto que se busca un acercamiento a los relatos subjetivos, a sus sentidos, será desde sus voces que se construya la propuesta de esta investigación. Asimismo, la metodología utilizada y el interés por darle protagonismo a los sobrevivientes del conflicto y sus historias, representa una novedad en la producción investigativa sobre este asunto, la cual se ha concentrado en medir y cuantificar este fenómeno psíquico. El perdón en el discurso académico, ha sido abordado desde el paradigma cuantitativo, que trata de explicar y describir una variable particular.

En un recuento sistemático de las producciones investigativas que han surgido en torno al perdón fundamentalmente en los sobrevivientes del conflicto armado en Colombia, se encontró en la revisión de artículos de investigación, exploraciones conceptuales y estados del arte en torno al tema en cuestión, según algunas líneas de análisis: propósito o problema general de la investigación, referentes conceptuales trabajados en los artículos, tipos de estudio realizado, sujetos participantes, técnicas de recolección de la información, tipo de diseño de investigación y principales resultados o hallazgos, la siguiente información.

En lo referente al propósito o problema la mayoría de investigaciones pretendían conocer, establecer y caracterizar las emociones (Cárdenas, M. Ascorra, P. San Martín, M. Rodríguez, M. & Páez, D, 2013; Béltran, A, 2015), las capacidades (Huiza, D. & Muñoz, L, 2016; Casullo, M, 2005), las motivaciones interpersonales y los objetivos de la acción (Giannini,

carne culturizada. Si se desea profundizar en éste asunto, consultar: *El objeto de la psicología: alma como cultura encarnada*, Lopera et al. (2010).

⁵ Se expondrá en el capítulo 2.

H, 2008; Béltran, A, 2015; Girard, M. & Mullet, E, 2012; McCullough, M. Fincham, F. & Tsang, J, 1998), las actitudes implícitas (López, W. Silva, LM. Castro, P. & Caicedo, A, 2016), el alcance (González, M. & Fuentes, J.L, 2012) y las concepciones o representaciones (Cortés, A. & Torres, A, 2013; Kaminer, D. Stein, DJ. Mbanga, I. & Zungu-Dirwayi, N, 2001) en torno al perdón. Sin embargo, cada investigación tiene un enfoque diferenciador: unos apuntan al estudio en contextos de violencia por ejemplo en el marco de la dictadura chilena (Cárdenas et al., 2013) y el conflicto sudafricano (Kaminer et al., 2001), un recuento del caso alemán (Matus, M, 2011) y ya propiamente en el contexto colombiano (Cortés, A. & Torres, A, 2013; Huiza, D. & Muñoz, L, 2016; López et al., 2016), otros se enmarcan en la aproximación al fenómeno del perdón en las relaciones interpersonales (Beltrán, A, 2015; Girard, M. & Mullet, E, 2012; McCullough et al., 1998) y otros desde la pedagogía escolar (González, M. & Fuentes, J.L, 2012)

Así mismo, existen artículos cuyo interés es acercarse al concepto del perdón desde la literatura tanto científica psicológica –más que todo desde la psicología positiva- (Guzmán, M, 2010; McCullough, M, 2001) como filosófica (Villa, L, 2015; Escribar, A, 2011; Giannini, H, 2008; Madrid, M, 2008), es decir, hacen una revisión conceptual donde tratan de caracterizar el fenómeno desde una esfera específica, tratando de aprehender propiamente el concepto de perdón.

En este mismo sentido, se encontró también la realización de una síntesis de estudios que pretendían determinar el alcance del perdón en relaciones interpersonales (McCullough et al., 1998) en términos de satisfacción, compromiso y cercanía.

Con base en los referentes conceptuales, lo que pudo constatarse en la constelación de artículos revisados fue las categorizaciones en torno al perdón y junto a estos una serie de conceptos y nociones anudados, como la emoción (Cárdenas et al., 2013) la reconciliación (Cortés, A. & Torres, A., 2013; Guzmán, M., 2010), las actitudes implícitas (López et al., 2016), la memoria, el olvido, (Matus, M, 2011) la promesa (Escribar, A., 2011) la acción comunicativa (Beltrán, A., 2015), los efectos psíquicos del perdón (Kaminer et al., 2001), la intención y la voluntad de daño (Girard, M. & Mullet, E. 2012; McCullough et al., 1998) asertividad, solidaridad, tolerancia (González, M. y Fuentes, J.L., 2012), los cuales fueron

abordados de diversas formas y sentidos, dando resultado al cuerpo investigativo que aquí se está dando cuenta.

En cuanto a los tipos investigación y de diseño de investigación realizados, se encontró una tendencia que sorprendió un poco y es que se tiende a realizar en el plano científico investigaciones de corte cuantitativo que trata de explicar y describir las variables a las que se acercan. Es curioso notar que la única investigación de corte cualitativo es la de Cortés, A. & Torres, A. (2013) que busca aproximarse hacia las perspectivas que las personas tienen sobre el perdón y la reconciliación en el marco del contexto colombiano, propiamente en habitantes de la ciudad de Bogotá. En ese sentido, el resto de investigaciones son cuantitativas; Cárdenas et al., (2013) López et al., (2016) Huiza, D. & Muñoz, L. (2016) Beltrán, A. (2015) Kaminer et al., (2001) Girard, M. & Mullet, E. (2012) McCullough, M., Fincham, F. & Tsang, J. (1998). Esto podría indicar que la predilección por lo cuantificable en un fenómeno como el perdón es un indicio de que falta producción investigativa en torno a lo humano desde lo no cuantificable, que busque más comprender, que describir o explicar. Existiría entonces un vacío epistemológico en este sentido.

En este orden de ideas, al ser muchas investigaciones de corte cuantitativo, las técnicas de recolección de información y de análisis de los datos arrojados fueron de este tipo. Existe una escala de medición del perdón CAPER, que es utilizada en los estudios de Casullo, M. (2005) y de Huiza, D. & Muñoz, L. (2016) que mide la capacidad de perdonar en los sujetos, consta de una encuesta autoadministrable. Así pues, la utilización de escalas de medición y de cuestionarios es bastante frecuente (Cárdenas et al., 2013; Huiza, D. & Muñoz, L., 2016; Beltrán, A., 2015; Kaminer et al., 2001; Casullo, M., 2005; Girard, M. & Mullet, E., 2012), los cuales no solo miden el perdón sino otras variables como el estrés postraumático y el grado de trauma psíquico (Kaminer et al., 2001), el tipo de traición recibida, las motivaciones de la agresión, el afecto, la empatía, la dependencia con en la investigación realizada por Beltrán, A (2015) que evalúa el perdón ante transgresiones en las relaciones interpersonales, así mismo, otras investigaciones tratan de medir el nivel de religiosidad (Casullo, M, 2005) y las emociones asociadas al perdón (Cárdenas et al., 2013), así como otros estudios se enfocan en la percepción de la víctima de una agresión en cuestiones de: la voluntad de evadir el agresor y de cobrar venganza, la gravedad de la agresión, la empatía y la percepción de castigo –

escalas TRIMs- (McCullough, M., Fincham, F. & Tsang, J, 1998), en el fondo, lo que buscan es indagar por las motivaciones de víctima para perdonar y de victimario para agredir, y las relaciones que se suscitan en torno a esto. Del mismo modo, para la recolección de datos también se utilizaron entrevistas estructuradas (Kaminer et al., 2001) y semiestructuradas (Cortés, A. & Torres, A, 2013), así como revisiones conceptuales en la literatura psicológica (Guzmán, M, 2010; McCullough, M, 2001) y filosófica (Villa, L, 2015; Escribar, A, 2011; Giannini, H, 2008; Madrid, M, 2008)

Cuando se indaga por los sujetos participantes en estas investigaciones, se encuentra que se realizaron investigaciones con sobrevivientes de contextos violentos, fundamentalmente en participantes Comisiones de la Verdad y la Reconciliación en Chile –CNVR– (Cárdenas et al., 2013) y en Sudáfrica –TRC– (Kaminer et al., 2001) propiamente se buscaban examinar y establecer si la implicación de los sujetos a espacios donde pudieran narrar-se en torno a lo sucedido en la dictadura chilena en Cárdenas et al., (2013) y en el apartheid en Kaminer et al., (2001), tenía un efecto significativo en las actitudes y significaciones del perdón, y particularmente el estudio de Kaminer et al., (2001) evaluaba cuáles podrían ser sus efectos en el estado psíquico de los participantes. Del mismo modo se realizaron otras exploraciones investigativas en contextos de violencia particularmente en Colombia, pero su muestra participativa se realizó no en una población específica sino en una representación aleatoria como en los estudios de Cortés, A. & Torres, A. (2013) que era sujetos de la ciudad de Bogotá y Huiza, D. & Muñoz, L. (2016) que lo realizaron en personas del Quindío. Otras investigaciones se realizaron en muestras aleatorias sin tener en cuenta el entorno violento, sino enfocándose en otras variables como las relaciones interpersonales (Beltrán, A, 2015)

Por último, en materia de los principales resultados o hallazgos de las investigaciones y revisiones conceptuales, se pueden dividir en varias conclusiones. Las investigaciones se enfocaron en indagar por aspectos facilitadores u obstaculizadores del perdón en diversas áreas específicas, al igual que los efectos que esto conducía, en este sentido, se encontraron aspectos importantes como el reconocimiento de la culpa y de la condición humana misma (Villa, L. 2015; Escribar, A. 2011; González, M. & Fuentes, J.L. 2012; Villa, L., Cardona, L. , 2015; Matus, M, 2011) así como el tipo de agresión realizada y su procedencia (Beltrán, A, 2015) la escolaridad (Huiza, D. & Muñoz, L, 2016) la religiosidad o la espiritualidad –su

relación con el perdón es directa- (Casullo, M. 2005; McCullough, M, 2001) el género- afirmando que las mujeres perdonan más fácil que los hombres- (Huiza,D. & Muñoz,L, 2016; Beltrán, A. 2015),el grado de empatía -a mayor conexión afectiva con el agresor, es más fácil movilizar actitudes de perdón- (McCullough et al., 1998; Casullo, M, 2005). Otros estudios recalcan el carácter multidimensional (Herrera, W. 2012) voluntario (Escríbar, A. 2011) e incondicional del perdón (Giannini, H, 2008), y con base en esto, logran entrever en la población, sentidos sobre el perdón de acuerdo con los autores estudiados. (Cortés, A. &Torres, A. 2013; Huiza,D. & Muñoz,L, 2016) Sin embargo, en las revisiones conceptuales lo que se consigue es ampliar el concepto del perdón desde las esferas que lo han estudiado. Se hace una conceptualización teórica de autores como Paul Ricoeur –que afirma que el perdón es incondicional y gratuito- Escríbar, A. (2011), Hannah Arendt –reconoce que el perdón entreteje la condición del ser humano, aquello imperdonable es banalizar el mal- Madrid, M.M. (2008) Escríbar, A. (2011) y Vladimir Jankelevicht –que reconoce como límite principal del perdón la esfera humana- como en las investigaciones de Villa, L. & Cardona, L. (2015).

Para concluir se puede afirmar que estas perspectivas sobre el perdón, los estudios, los acercamientos que lo rodean, tratan de comprender un fenómeno muy complejo. Sin embargo, podría decirse que a pesar de la cantidad de estudios, existe un bache teórico-práctico en los mismos. Si bien, investigaciones como las de (Cortés, A. &Torres, A, 2013) son cualitativas y realizan una caracterización muy interesante, parece ser que no se le ha preguntado directamente a los sobrevivientes del conflicto armado colombiano sus sentidos profundos y existenciales en torno al acto íntimo del perdón.

Parece existir entonces, en el campo psicológico, una predilección por lo cuantificable en un asunto como el perdón. Esto representa una “falta” o un “bache” epistemológico en torno a lo humano visto desde lo no cuantificable, que busque comprender más que describir o explicar. Por esta razón, se considera que los resultados de esta investigación podrían ser valiosos para la población estudiada, en tanto arrojaría luces acerca de lo acontecido en la guerra y las formas subjetivas como los sobrevivientes han significado estos sucesos. Es decir, fomentará la aprehensión de un asunto profundamente complejo, como el perdón, desde su dimensión experiencial.

Como objetivo general de la investigación se propone la *comprensión* del fenómeno psíquico del perdón desde los ejes causales de lo psíquico para algunos sobrevivientes del conflicto armado en el municipio de Granada, Antioquia. Para cumplir este objetivo se plantearon tres objetivos específicos que consisten, primero, en *abordar* el tema del perdón desde una revisión teórica del concepto en varios discursos (filosófico, psicológico, religioso y político); segundo, se pretende *presentar* la perspectiva analítica del perdón, como una apuesta conceptual en construcción. También se busca *identificar* los ejes causales lo psíquico⁶ en torno al perdón en algunos sobrevivientes del conflicto armado en Granada, Antioquia, y por último, se quiere *analizar* la información obtenida con los postulados y propuestas teóricas construidas.

En tanto se indaga por aspectos subjetivos, se piensa que el paradigma cualitativo permite la “flexibilidad y capacidad de adaptación a las condiciones propias de investigación” (Ortíz, 2013, p. 14). El modelo de investigación cualitativa presenta una apertura a la singularidad y a la subjetividad que se considera el acento de esta investigación.

El enfoque que se utilizará para dar respuesta al objetivo general será la *hermenéutica*, desde cuyo método se busca la interpretación y la comprensión de un fenómeno, basado en la actitud indogmática del investigador: examinando prejuicios, concepciones y ocurrencias, durante el proceso investigativo. “Estos métodos son los más indicados cuando no hay razones para dudar de la bondad y la veracidad de la información, y el investigador no ha vivido ni le es nada fácil formarse ideas y conceptos adecuados sobre el fenómeno que estudia (...)” (Ortíz, 2013, p. 15)

De manera general, el método hermenéutico se halla contenido en el *método analítico*, cuyos procesos principales consisten en *escuchar, analizar e intervenir*. Estas formas de proceder se relacionan con las formas como Gadamer (citado en Lopera et al, 2010) divide la aplicación de la hermenéutica: (1) *Arts intelligendi*: es la comprensión analítica basada en la escucha “abrirse al discurso del otros y al mundo”. Permite que en el investigador surjan conjeturas. (2) *Arts explicandi*: base de la hermenéutica, es la interpretación, relacionada con

⁶ Explicado posteriormente.

el analizar “entender, criticar y contrastar” un discurso. (3) *Arts applicandi*: es la incorporación que se efectúa mediante la intervención. (Lopera et al. 2010, p. 161.)

El instrumento utilizado, teniendo como base el objetivo general de la presente investigación, es la *entrevista en profundidad*, la cual como plantea Guber (2001) se concibe como una “guía por tierras desconocidas” (p. 83), lo cual significa que se entrecruzan las realidades sociales desde universos culturales distintos, acompañando la lógica del otro (Guber, 2001, p. 82), dándole cabida a nuevas esferas interpretativas. Por tanto, es una entrevista no directiva, donde se crean unas preguntas marco que dejan abierta la posibilidad de exploración en la narración del interlocutor. Se considera que esta forma de recolección de información es la más idónea ya que como afirma Cerda (1991):

A través de ello es posible ingresar al mundo interior del ser humano y conocer sus sentimientos, su estado, sus ideas, sus creencias y conocimientos. De ello se deduce que la entrevista no es otra cosa que una conversación entre dos personas, una de las cuales se denomina entrevistador y la otra entrevistado. (p.p 258-259)

Además de este instrumento principal —las entrevistas a profundidad— se hace necesario resaltar que se realizó también *observación participante y no participante* (Guber, 2001)⁷ durante casi dos años, fomentando un acercamiento directo a una parte de la comunidad granadina, lo cual ha permitido no solo la generación de confianza por parte de los sujetos (lo cual se muestra en varios escenarios, como invitarme a conocer sus casas), sino que me ha permitido ingresar o vincularme con ellos desde el reconocimiento mutuo: me hablaban de manera espontánea, durante mis visitas, de sus conflictos, sus procesos, sus historias. Es fundamental resaltar que el trato en ningún momento fue unidireccional, ni vertical. El conocimiento fue construido dialógicamente, de manera horizontal.

En el primer capítulo se abordará el tema del *perdón* desde una revisión teórica del concepto en el discurso filosófico, religioso, psicológico y político, resaltando los

⁷ Anexo #2 Ejemplo de Diario de Campo.

autores más significativos que se han acercado al tema, como Jacques Derrida (1999) en los contextos de violencia política.

El segundo capítulo se presentará una perspectiva analítica del perdón construida con base en los postulados de Ramírez (2012), Lopera et al. (2010) y Lopera (2016) en la cual se expone la forma en la que se entiende el perdón como fenómeno psíquico, desde los ejes causales de lo psíquico. Se hará especial énfasis en la elección subjetiva Ramírez (2012)

En el tercer capítulo, se dará cuenta de los resultados obtenidos en las entrevistas y el trabajo de campo realizado en el municipio. Por último, la información recolectada será analizada con base en los postulados teóricos construidos y se dará unas conclusiones.

1. *Granada: un territorio herido.*

El municipio de Granada, Antioquia se encuentra ubicado al oriente del departamento, entre los municipios de Guatapé, San Carlos, San Luis, Cocorná y Santuario. Por su posición estratégica fue escenario de confrontación armada donde se disputaban el control territorial grupos armados como las guerrillas del Ejército de Liberación Nacional (ELN) y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC), así como bloques paramilitares de las Autodefensas Unidas de Colombia (AUC), ya que esta región permite la conexión entre el Magdalena Medio y Medellín. (CNMH, 2016).

La guerra en Granada se caracterizó por una profunda crueldad con distintas modalidades de violencia; fue un territorio herido (CNMH, 2016). Según el CNMH (2016), en las narraciones de la población se puede encontrar una línea de tiempo en la que se resaltan cinco hechos fundamentales: (1) no siempre hubo guerra; entre 1985 y 1996, a pesar de la presencia de actores armados como el ELN, no existía confrontación directa, pero sí una violencia latente, que fue escalando. (2) A través del tiempo, los actores armados cambiaron, hubo distintos protagonismos entre las guerrillas, los paramilitares y el ejército. (3) A pesar de lo fluctuante de los grupos, “todos acudieron al exterminio” (p.59); (4) Los periodos más cruentos de la

confrontación se encuentran entre los años 1997 y 2002, siendo el pico más alto entre 1998 y el 2000; a partir de ahí, la violencia comenzó a atenuarse. Por último, se puede decir que (5) lo que ocurrió en Granada responde a las dinámicas de la guerra vistas en el oriente antioqueño y que encuentran relación con lo vivido en el país en estas épocas de confrontación (p.59). Este municipio vivió muchos hechos que recrudecieron la violencia armada y que son descritos en el informe, por ejemplo:

[...] la decisión estratégica de expansión de las guerrillas hacia zonas integradas de la economía, el impacto del devenir de los diálogos para la negociación del conflicto armado entre las guerrillas y los gobiernos desde 1984 hasta el rompimiento de los diálogos con las FARC en el Caguán en 2000; la negociación y desmovilización de los grupos paramilitares en 2005, y la implementación de la política nacional de Seguridad Democrática a partir del 2002. (CNMH, 2016, p.59)

Con base en lo anterior, se considera que Granada en particular vivió directamente la historia del país: la llegada y consolidación de las guerrillas como agentes que cubrían en vacío estatal, la creación y accionar los grupos contraguerrilla, la ofensiva del ejército por recuperar zonas y sobretodo, la degradación y avance del conflicto armado. A pesar de la guerra vivida en el municipio, en sus espacios urbanos y rurales, Granada es un símbolo de resistencia y dignidad (CNMH, 2016), convirtiéndose así en un caso particular y emblemático:

Granada fue un territorio, casi literalmente, devastado por la guerra. Sin embargo, ¡no sucumbió! Y no lo hizo gracias a la capacidad de su gente y sus instituciones quienes después de sortear la guerra debieron emprender un amplio proceso de reconstrucción física y social que hoy tiene como eje el reconocimiento de las víctimas y la memoria colectiva. (CNMH, p.17, 2016)

“Granada es un municipio emblemático de la guerra y de la paz” (CNMH, 2016), de economía rural y de población campesina, donde se presentan altos índices de pobreza y de acceso deficiente a derechos básicos; este municipio se caracterizó políticamente por poseer una dinámica social y comunitaria muy activa, un alto poder organizativo:

Esto comprende la existencia de un amplio y variado tipo de organizaciones (Juntas de Acción Comunal, organizaciones productivas, religiosas, culturales y artísticas, deportivas, de víctimas, entre otras) y prácticas solidarias desde el convite comunitario hasta el cooperativo Coogranada y Creafam e incluso la alianza de instituciones público-privadas como el Comité Interinstitucional que procuraban ser escenarios no solo de participación sino también de cohesión social y cultura. (CNMH, p.41, 2016)

En relación con lo anterior, se resaltan las dinámicas de memoria surgidas en el municipio que han significado un pilar en la construcción de paz y representan referentes nacionales de reconciliación y de visibilización de lo ocurrido. Estas iniciativas son diversas; entre estas se encuentran: la creación del *Salón del Nunca Más*, como una propuesta de construcción de los sobrevivientes para recordar a sus seres queridos, un lugar de memoria viva. La publicación del informe *Granada: Memorias de Guerra, Resistencia y Reconstrucción* del Centro Nacional de Memoria Histórica (2016) como un reconocimiento de lo ocurrido en el municipio como emblemático y pretendiendo construir y visibilizar lo acaecido. Por último, el *acto simbólico de perdón* realizado en septiembre de 2017 por la guerrilla de las FARC, encabezado por Pastor Alape como miembro del secretariado. Este hecho se constituye en un mecanismo de *reparación simbólica*⁸, como un reconocimiento de responsabilidad de este grupo armado. Este estado de cosas configura el caso de Granada como un *escenario* que es susceptible de análisis, desde la narración de los sujetos entrevistados. Como caso particular, se comprende que existen perspectivas diversas, discursos distintos, derivados de las subjetividades peculiares de los participantes en esta investigación.

Los sujetos participantes de esta investigación son oriundos de este municipio, nacieron y crecieron y viven en Granada. En total fueron 4 personas, 3 mujeres y 1 hombre, de los cuales, tres de ellos son jóvenes (23, 21 y 22 años) y una mujer adulta de 54 años. La forma de contactarlo fue en “bola de nieve”, es decir, un sujeto llevaba a otro y ese, a su vez, recomendaba a otro. De manera que el contacto no fue programado sino que fue surgiendo

⁸ Desde la ley 1448 de 2011, conocida como la *Ley de víctimas y restitución de tierras*, se entiende la *reparación simbólica* de las víctimas del conflicto armado, como “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.” (Ley 1448, artículo 141)

en el ingreso al territorio. Por eso se considera que las personas entrevistadas son parecidas entre sí, ya que se conocen y en cierto sentido, pueden haber llevado procesos similares. Quizás en un estudio posterior pueda ampliarse esta investigación con distintos sujetos.

Capítulo 1

Aproximaciones al concepto del perdón

“Quién no sabe perdonar, solo sabe cosas pequeñas”
Valter Hugo Mae, *La deshumanización*.

Perdonar proviene etimológicamente del latín tardío *perdonare*, referente a *donare*, que significa *dar* y, por tanto, implica una donación (DRAE, 2014), un traspaso que se efectúa de un ser hacia otro, siendo este de carácter no solo gratuito sino también voluntario.

La palabra *perdón* ha sido utilizada y conceptualizada en distintos discursos: religiosos, psicológicos, filosóficos, incluso políticos, lo cual hace que este término sea polivalente, que no pueda ser concebido de manera unívoca y que sea rico en interpretaciones. Algunas conceptualizaciones han contenido y resaltado la etimología del concepto, enfatizando en su raíz lingüística; otras, sin desconocerlo, han problematizado su fundamento gratuito e incondicional. Es por esta razón que a continuación se realizará una aproximación a discursos que han tratado de comprender o aprehender el perdón, reconociendo que, incluso dentro de estos mismos paradigmas, se pueden encontrar posiciones disímiles, dispares, que se subvierten entre sí pero que enriquecen la noción de *perdón*. Ahora bien, así como las formulaciones son en algunos puntos divergentes, en otros se pueden encontrar aspectos en común, convergencias que tejen entre sí el concepto. De esta constelación conceptual se dará cuenta a continuación.

1. El perdón desde la filosofía: ¿perdonar lo imperdonable?

En el discurso filosófico es posible identificar dos líneas de pensamiento sobre el asunto del perdón: las concepciones del perdón desde lo *incondicional*, o *puro*, y las perspectivas del

perdón *condicionado*. Se puede pensar que los dos “polos” mencionados toman posiciones distintas frente a algo común en el tema del perdón: su imposibilidad, es decir, son dos formas paradigmáticas de abordar el perdón teniendo en cuenta lo imposible, cuando el daño es inconmensurable y atroz. Desde la perspectiva del perdón incondicional, que el perdón sea imposible implica lo extraordinario y milagroso que es: la imposibilidad funda el perdón. En la perspectiva condicional del perdón, este finaliza en lo imposible.

1.1. Perdón puro

La conocida frase “sólo se perdona lo imperdonable”, del filósofo Jacques Derrida (1999), fundamenta una corriente de pensamiento que basa su conceptualización en el perdón *puro*, contrario a un perdón *condicionado*. La incondicionalidad proviene de que para Derrida (1999) “el perdón perdona sólo lo imperdonable. No se puede o no se debería perdonar, no hay perdón —si lo hay— más que ahí donde existe lo imperdonable” (p.13). El concepto del perdón sólo tendría cabida desde una esencia gratuita, voluntaria, que trasciende cualquier cálculo condicional. Ahora bien, el autor resalta que el perdón se encontraría en el terreno de lo paradójico, en la esfera de lo imposible; se constituiría en sí mismo como una *aporía* o un callejón sin salida. Incluso, se podría pensar que es la imposibilidad la que fundamenta y le da existencia al perdón: “sólo es posible si es imposible” (p. 13).

Una *aporía* se refiere a “una duda racional, es decir, de una dificultad inherente a un razonamiento, y no a un estado subjetivo de incertidumbre. Por lo tanto, es la duda *objetiva*, la efectiva dificultad de un razonamiento” (Abbagnano, p. 91, 1966). En este mismo sentido, en el *Diccionario de Filosofía*, Ferrater (1994) afirma que las aporías “no pueden resolverse, (...) en sentido propio, y cabe únicamente incluirlas en una totalidad superior que reduzca su perfil problemático” (p.205). Ahora bien, si el perdón se fundamenta desde una aporía, no contiene en sí mismo ningún sentido de orden racional; se encontraría en un ámbito distinto, en el terreno de la locura o el milagro (Derrida, 1999):

Lo que complica la cuestión del sentido es nuevamente esto, como lo sugería recién: el perdón puro e incondicional, para tener su sentido estricto, **debe no tener ningún sentido**,

incluso ninguna finalidad, ninguna inteligibilidad. Es una locura de lo imposible. (Derrida, 1999, p.24)⁹

El carácter incondicional del perdón tiene una estrecha relación con el amor y con su carencia de cálculo racional. El perdón se basaría entonces en la ausencia de cualquier circunstancia para que se efectúe; existe sin condición y se encuentra inmerso en una dinámica amorosa. Desde la distinción griega del amor, el perdón incondicional se identifica con el amor *ágape*:

El amor (*ágape*), fenómeno similar al del perdón, y su lenguaje ayudan a esclarecer la **dinámica del perdón como don**. El lenguaje del amor es el de la alabanza, su punto de partida un imperativo, a saber, el de amar siempre, desinteresada e incondicionalmente al prójimo sea éste amigo o enemigo. Como alabanza es el amor un don que consiste en fomentar el valor del otro, objeto de nuestro amor; o dicho de otra manera, el amor es un don que consiste en la preocupación por él. Así, como alabanza el amor hace valioso su objeto, ve lo positivo en él. Como imperativo, el amor es la exigencia de trascender la propia egocentricidad y de reconocer el deber que tenemos frente al otro. El amor se convierte así en algo que se da por el otro mismo y que se hace extensible a todos por igual. (Fonnegra, 2012, p. 5)

El principio griego (*ἀγάπη*) del *ágape* hace referencia a un amor carente de principios de reciprocidad, equivalencia, o comparación. Al igual que la idea del amor puro —que retoma el cristianismo para hablar de la figura de Jesús de Nazaret¹⁰— este tipo de perdón se basa en un sentido auténtico, que libera a la víctima del dolor: “No se olvida la ofensa, sino que se **deja pasar**. Ambos, el amor y el perdón, permanecen en lo que ignoran, acogiendo así al otro” (Fonnegra, p. 6, 2012). En este sentido, sería el sentimiento de amor y caridad el que logra guiar al sujeto hacia la donación del perdón, dejando de anclarse a la tristeza del hecho doloroso. Como afirma Fonnegra (2012): “(...) Si el perdón ya reside (en el sujeto, éste) ha de experimentar la necesidad de perdonar, de dar.” (p.6)

⁹ El resaltado es nuestro

¹⁰ Esto se ampliará más adelante.

En esta perspectiva del perdón, como acto de amor incondicional, existe una característica esencial: la primacía de la esfera subjetiva, un acto de **libertad suprema del hombre** para concebir el perdón, en donde se “(...) niega todo principio de equivalencia. No hay por el contrario don posible o generalización factible” (LeFranc, p.155, 2004). Sólo el sujeto puede elegir desde sí mismo efectuar el movimiento del perdón. “El amor y el perdón, entonces, pertenecen al instante como acontecimiento que rompe el devenir y que inaugura un nuevo comienzo.” (Villa, p.6, 2015). Se instala entonces una decisión distinta a la venganza, desde la perspectiva del perdón absoluto, en la cual existe un quiebre que no anula la culpabilidad del verdugo o del victimario; por el contrario, la culpa quedaría integrada. Es decir, la propuesta *aporética*¹¹ de Derrida (1999) propone un “[...] perdón incondicional, gratuito e infinito, no económico, **concedido al culpable en tanto culpable**, sin contrapartida, incluso a quien no se arrepiente o no pide perdón.” (p. 14). En este sentido, el perdón se instala en el reconocimiento mismo de la culpabilidad del hecho; diferiría de la disculpa, ya que no se retira su responsabilidad directa, sino que se reconoce y, con base en esta, emerge el perdón.

Esta importancia de la subjetividad en el perdón desde la responsabilidad y la libertad son asuntos que se tratarán en un capítulo aparte, pero en este punto se quiere resaltar el poder soberano que para Derrida (1999) tiene el sujeto que perdona, en donde éste “confirma su propia libertad o se arroja al poder de perdonar” (p.38). El perdón, entonces, se encuentra alejado de la soberanía del estado para pasar a la verdad del sujeto, “se halla en una zona inaccesible a la experiencia común, acaso en los abismos inescrutables del alma” (Gallego, 2016, p.8).

Ahora bien, esta perspectiva incondicional del perdón, su pureza, se encuentra en “pugna” o en “tensión” con las concepciones condicionadas del mismo, las cuales piensan que el límite del perdón es precisamente su carácter imperdonable. Para Derrida (1999), ambas perspectivas son “irreconciliables pero indisociables”:

Son absolutamente heterogéneos y deben permanecer irreductibles uno al otro. Sin embargo, son indisociales: si se quiere, y es preciso, que el perdón devenga efectivo, concreto, histórico,

¹¹ Sistema de pensamiento filosófico basado en el estudio de las aporías.

si se quiere que *ocurra*, que tenga lugar cambiando las cosas, es necesario que su pureza se comprometa con una serie de condiciones de todo tipo (psico-sociológicas, políticas, etc.). Es entre estos polos (...) donde deben tomarse las decisiones y las responsabilidades. (p.24)

A pesar de que el autor comprenda que hay una relación dialéctica entre este perdón incondicional, que él determina como el perdón auténtico, y la pragmática del perdón condicionado en los procesos de reconstrucción social, lo que Derrida (1999) advierte con ahínco es que hay que poner la lupa en las economías del perdón que se dan cuando este se encuentra al servicio de algún fin. Alienta a que no se obvие la ética del perdón, que su contemporáneo Jánkélevitch (citado en Villa, 2015) identifica como una ética hiperbólica — o derivada de una exageración—, y a que no se deje de lado la dimensión paradójica del perdón.

1.2. Perdón condicionado

“El perdón murió en los campos de la muerte.”

Vladimir Jankélévitch

La segunda línea de pensamiento, brevemente mencionada anteriormente, se refiere a aquellos autores que no conciben el perdón ante la aporía que expone Jacques Derrida (1999); es decir, quienes consideran que, ante lo imperdonable, el perdón se extingue —a diferencia del perdón puro—. Se pueden determinar las diferencias sustanciales de ambos paradigmas ante la paradoja y la imposibilidad. Desde esta perspectiva, el perdón tiene un límite humano, ya que parece que “donar el perdón, sin el menor interés, no es un asunto propiamente humano, pues excede nuestras fuerzas espirituales.” (Villa, p.9, 2015). En este sentido, el perdón sería un ideal, una utopía.

Jánkélevitch (citado en Villa, 2015) afirma que los límites del perdón se encuentran en dos aspectos centrales: ante crímenes donde se ha producido un *daño extremo*, es decir, en delitos donde “la vida se escinde” (p.2) y donde se ha fracturado el *proyecto de vida*. Y cuando un sujeto se encuentra “frente a la ausencia de demanda de perdón por parte de los verdugos” (Villa, 2015, p.3). Estas dos circunstancias restringen, para Jankélévitch, la existencia o

emergencia del perdón.¹²

En primer lugar, para Jankélévitch (citado en Villa, 2015) el *daño extremo* es la esfera de lo imperdonable: “no se puede perdonar un daño extremo” (p. 12). Ahora bien, el daño extremo hace referencia, como se dijo anteriormente, a la supresión o aniquilación de los proyectos de vida de los seres humanos, a las oportunidades de despliegue del ser que tiene un sujeto. Sobre este aspecto, afirma el autor (citado en Villa, 2015), refiriéndose al proyecto de vida:

[Este] se asocia al concepto de realización personal, que a su vez se sustenta en las opciones que el sujeto puede tener para conducir su vida y alcanzar el destino que se propone. En rigor, **las opciones son la expresión y garantía de su libertad**. Difícilmente se podría decir que una persona es verdaderamente libre si carece de opciones para encaminar su existencia y llevarla a su natural culminación. **Esas opciones poseen, en sí mismas, un alto valor existencial.** (p. 6)¹³

Son actos donde la maldad queda afirmada y aquello que un sujeto valoraba de manera existencial, la libertad y la vida, quedan borrados. Como resalta Villa (2015), es sobre este aspecto que Jankélévitch exige unos “mínimos éticos” para refundar “la relación entre el ofendido y ofensor (...) y que comienzan con el arrepentimiento del hecho y del daño cometidos” (p.13). En este sentido, para Jankélévitch (citado en Villa, 2015) el remordimiento constituye una “necesidad ontológica” para que el perdón exista, sino este es “una burla para las víctimas” (p.14). Esta necesidad de compunción la constata en la siguiente frase:

“¿Nos han pedido alguna vez perdón? No, los criminales no nos pidieron nada ni nos deben nada y, además, no tienen nada que decir: este asunto no les concierne: ¿Por qué perdonaríamos a quienes tan poco y tan raramente lamentan los monstruosos crímenes?” (Jankélévitch citado en Villa, 2015)

¹² Se piensa importante resaltar aquí que los cuestionamientos por la imposibilidad del perdón ocurren en el marco del holocausto judío, la *Shoá*.

¹³ El resaltado es nuestro.

Para Jankélévitch (citado en Villa, 2015), los daños profundos de vulneración *deben* pasar por el tamiz de la culpa, el arrepentimiento y la contrición, esta es la condición principal a la que Jankélévitch adscribe el perdón, como exigencia de orden ético: el perdón no tiene sentido sin la conciencia del mal cometido. Este sería el único acto posible para humanizar el hecho cometido, por medio de la experimentación del dolor íntimo que coloca al verdugo en el plano de la culpabilidad; es así como se pone de nuevo en marcha la relación entre el verdugo y el doliente. (Villa, 2015)

Lo anterior quiere decir que el perdón necesita de un sentido específico para existir. Derrida (1999) detecta que la acción principal del pensamiento del perdón condicionado busca en este acto una significación particular: “[...] *el perdón debe tener sentido*. Y ese sentido debería determinarse sobre una base de salvación, reconciliación, redención, expiación, diría incluso de sacrificio” (p.16). Esto querría decir que, cuando el perdón carece de estas determinaciones, no puede ser posible.

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando no existe una *conciencia de culpa* por parte de los victimarios? ¿qué sucede cuando, en el pedido de perdón, no se detecta sinceridad o asunción verdadera y constatable de responsabilidad? Para Villa (2015), el perdón sin arrepentimiento es absurdo:

Frente a la desmesura de la barbarie y a la indiferencia colectiva del “yo no fui” o “yo no estaba allí”, necesitamos hoy en el mundo “una conciencia avergonzada”, esto es, la fortaleza y el coraje de reconocer en el presente, su pasado y en cada sufriente, su propio dolor, que asuma lo irreversible y la falta cometida como iniciativa del libre albedrío. (p.16)

Entonces, desde esta perspectiva, el perdón **no existe**, no puede existir ante el daño extremo y la ausencia de remordimiento.¹⁴ Este asunto es complejo y fundamental en varios sentidos:

¹⁴ Según Villa (2015), en las enseñanzas de Jankélévitch, la acción que produce el daño, “ irrumpe en la cotidianidad de la existencia, se convierte en asombro y posteriormente en un sentimiento de indignación. Consideramos que si el acto atroz no sorprende por su dimensión destructora, la ética de la resistencia no tiene entonces cabida en ninguna sociedad”. (p.11) De alguna manera, no indignarse es tolerar el hecho sucedido, e iría en contravía de su propuesta de utilizar la indignación como motor de la ética de la resistencia, que se expone más adelante.

podemos preguntarnos aquí por la obligación que un verdugo tendría de arrepentirse de sus actos, de pedir perdón, ¿es algo que podría obligarse? Para Ramírez (2012) una persona sería irresponsable si no basa esta responsabilidad social en una responsabilidad subjetiva¹⁵. Es decir, el acto de contrición es también un asunto libre y voluntario¹⁶.

¿Cuál es la solución que plantea Jankélevitch (citado en Villa, 2015) a este *impase*? En el texto *Ante el daño absoluto, la resistencia: una lectura desde Vladimir Jankélévitch* escrito por Villa (2015) se expone la *ética de la resistencia*. Para el autor, los daños absolutos generan en el ser humano un gran sentimiento de cólera y de indignación que fundamentan una forma de actuar que va hacia la **resistencia**. *Resistir* significa asumir compromisos precisos que alejan al ser humano de la abstención y la neutralidad; implican que se toma una posición, una postura ética que se manifiesta en actos simbólicos. Por ejemplo, Valcárcel (2012) cuenta que Jankélevitch “habiéndose educado en una cultura alemana, tras la guerra no quiso nunca volver a hablar alemán; ni siquiera volvió a escuchar música alemana” (p. 91). Este ejemplo es ilustrativo para la afirmación radical de una ética de la resistencia, que privilegie la memoria de la barbarie como una forma de resistir.

2. *El perdón religioso: perdonar el pecado.*

*“Perdona nuestras ofensas
como nosotros perdonamos a los que nos ofenden”*

Padre Nuestro, oración católica

Al abordar el tema del perdón se hace necesario mencionar el nacimiento del concepto en una tradición muy importante para comprender el perdón divino: el catolicismo. Este asunto

¹⁵ Sobre el tema de la *responsabilidad subjetiva*, Ramírez (2012) en el Ens.12 *Los objetos del Otro* propone lo siguiente: “Podemos hablar de responsabilidad cuando logramos construir una ética subjetiva que supera la culpa, privilegiando el temor a la pérdida del respeto propio por satisfacer el ideal no subjetivo. Es esta una responsabilidad secundaria o consecuencia ética mediante la cual se es fiel al deseo propio, al destino singular” (Ramírez, p. 41, 2012) Se ampliará un poco en el capítulo siguiente.

es fundamental en relación con la herencia católica presente en Colombia, donde esta es la religión predominante; así mismo, el municipio de Granada, Antioquia es preminentemente adepto a ésta religión. La doctrina católica adoptó el término del perdón desde su sentido puro, no condicionado a ningún cálculo. En ese sentido, contiene un gran parecido esta ideología católica con el planteamiento del perdón incondicional mencionado, donde Derridá (1999) es su mayor exponente.

Desde este paradigma religioso: “Dios en su infinita **caridad** perdona al hombre *per se*, y cuando el hombre se arrepiente, comprende que él ha sido perdonado” (Villa, 2015, p. 7). En esta frase es posible identificar dos asuntos que se expondrán a continuación: Dios es el que perdona, no el hombre; y es la caridad divina la que le permite a Dios perdonar.

2.1. El perdón es de otro; cuando Dios perdona.

En la perspectiva de la incondicionalidad del amor, cuando un hecho es imperdonable se configura un asunto que en la doctrina abrahámica es fundamental: la justicia divina. Cuando las relaciones de tú a tú no pueden existir, cuando el daño sobrepasa la dimensión humana, es necesario apelar a la divinidad, a otro, que en este caso representa Dios.

“La ética cristiana considera que Dios es el que perdona, y sobretodo perdona las faltas que los humanos no podemos perdonar” (Rodríguez, 2012, p.16). Se toma como referencia la crucifixión de Jesucristo, ya que si éste pudo perdonar a aquellos que lo crucificaron, los humanos deben ser capaces de perdonar las ofensas de sus hermanos: “El perdón para los cristianos no es una acción que emane de los dominios racionales, sino del corazón.” (Cargas citado en Rodríguez, 2012). Por tanto, desde el catolicismo se posee un margen de acción alternativo, que es actuar desde la justicia y la bondad, siguiendo a Dios. Es decir, actuar desde los principales valores cristianos.

Desde esta ideología religiosa se busca que los humanos trasciendan la necesidad de vengar un daño sufrido. Para Valcárcel (2012), lo natural de la humanidad, es una marca taliónica que subyace en la memoria profunda y que constituye una respuesta seguida ante un daño

cometido. Linares (2012), retomando los planteamiento de Valcárcel, afirma que frente al mal:

(...) se establecieron dos estrategias para contenerlo: una fue la taliónica, modelo de toda justicia, y la otra fue el perdón, para dejar la venganza en otras manos. Solo que para garantizar esta última estrategia fue necesario remarcarla en un discurso providente o religioso. (p.16)

Desde la justicia taliónica, frente al mal que cometía un humano contra otro, se pensaba que siempre se instauraba un deseo de venganza, una promesa de que el daño debería ser conmutado. En contraposición con esto, la figura del perdón resultó fundamental:

Se nos dice que debemos perdonar porque Dios perdona. (...) a la venganza sucede la justicia taliónica, pero la renuncia a la venganza consiste en poner la deuda en manos de otro cobrador cuya autonomía se acrecienta. “Perdona porque mía es la venganza, dice el señor” (...) Perdonar, pues, forma parte de una estrategia de justicia compensatoria que se deja en manos de Dios porque Dios la garantiza” (Valcárcel, p. 69, 2012).

Esto quiere decir que el sujeto, ante un daño mayor imposible de perdonar, delega su responsabilidad en Dios como agente que le hace una promesa: hacer algo con su daño, vengarlo o perdonarlo, pues éste excede sus fuerzas psíquicas.

2.2. Doctrina del amor y la caridad.

Ahora bien, la religión católica también ha mantenido como pilar en su doctrina el tema del amor; uno de sus preceptos dicta: “Dios es amor”. En la Carta de San Pablo, Corintios 13:2, se afirma lo siguiente: “El amor todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta.” El pensamiento católico posee una raíz fundamental en la lógica del amor fraterno, que podría identificarse con el amor *agape* descrito anteriormente. Este asunto es importante para comprender que, en el paradigma católico, el amor y el perdón son incondicionales.

En el *Laudato Si*, el Papa Francisco declara lo siguiente:

El amor fraterno sólo puede ser gratuito, nunca puede ser pago por lo que otro realice ni un anticipo por lo que esperamos que haga. Por eso es posible amar a los enemigos. Esta misma gratitud nos lleva a amar y aceptar el viento, el sol o las nubes, aunque no se sometan a nuestro control. Por eso podemos hablar de una fraternidad universal.

Hace un llamado al cristiano al amor fraternal, que implica la gratitud del amor, en la cual se enmarcaría el perdón. Se *debe* perdonar “setenta veces siete” si un humano realiza una ofensa contra ti. Esta es la doctrina de la caridad incondicional: se hace porque se posee el deseo de hacerlo y porque Dios ampara la decisión.

3. *El perdón desde la psicología.*

*No hay cicatriz, por brutal que parezca,
que no encierre belleza.
Una historia puntual se cuenta en ella,
algún dolor. Pero también su fin.
Las cicatrices, pues, son las costuras
de la memoria,
un remate imperfecto que nos sana
dañándonos. La forma
que el tiempo encuentra
de que nunca olvidemos las heridas.*

Piedad Bonnett, *Explicaciones no pedidas*

3.1. *Algunos postulados psicológicos*

El discurso psicológico, de acuerdo con el rastreo realizado previo a esta investigación, ha hecho un acercamiento al asunto del perdón fundamentalmente desde el paradigma cuantitativo; no ha incursionado en el asunto del perdón de manera decidida¹⁷.

Un autor como Echeburúa (2013) le ha otorgado al perdón un gran valor en el mundo psíquico de víctimas y victimarios, basando su teoría en un postulado principal: “No se puede cambiar lo que nos ha ocurrido en la vida, pero sí se puede modificar nuestra mirada y nuestra

¹⁷ En el párrafo introductorio, se hacen explícitos los acercamientos que se han tenido en relación al perdón desde el paradigma cuantitativo, que constituyen la mayoría de aproximaciones.

actitud hacia esos mismos sucesos para **reinterpretar su significado de una forma más positiva**” (p. 4). Se podría problematizar el aspecto de las “formas positivas de reinterpretar un hecho” pero, en un sentido amplio, se pone énfasis en la **resignificación** de los sucesos; es ahí donde radica el valor psicológico del perdón. Para Beristain (citado en Echeburrúa, 2013):

Perdonar puede ser la única posibilidad que posee el ser humano para modificar el pasado, para cambiar un hecho ya inmodificable. La fuerza del perdón permite romper con la irreversibilidad de lo ya sucedido y reconstruir con los escombros un nuevo edificio (p.7).

El perdón es concebido, por Echeburrúa (2013), como un “acto de generosidad” que elimina la venganza, como la respuesta supuesta y natural a los hechos graves de victimización. Según el autor, el perdón cancela de manera voluntaria una deuda susceptible de ser castigada:

Perdonar es la antítesis de la tendencia natural a la venganza inmisericorde que anida en el corazón del ser humano. El ansia de desquite está marcada a fuego en la naturaleza humana. No se debe a una víctima impedir expresar su deseo de venganza. Los sentimientos de venganza son tan psicológicamente necesarios como socialmente inadmisibles. La venganza está excluida de nuestra civilización, pero no está excluida de nuestros corazones. (p.5)

Y agrega que el deseo de venganza, el sentimiento de odio y de rencor pueden ser excesivos y resulta, casi en todas las ocasiones, insaciable. Además, se pueden abrir ciclos de violencia cíclica, escalonada, que en muchos sentidos y en el escenario más difícil, no culminan nunca. Por esta razón, Echeburrúa (2013) señala el perdón como un camino posible que, aunque es “antinatural”, “puede tener efectos psicológicos positivos: no vivir atormentado, sacudirse el yugo del pasado, mejorar la salud (por ejemplo, dormir mejor, estar más relajado, consumir menos fármacos), reconciliarse consigo mismo y recuperar la paz interior” (p.5)

Ahora bien, surge una pregunta: ¿de dónde proviene el perdón? Echeburrúa (2013) resalta un asunto fundamental: **la empatía**, como un acto de comprensión de sí mismo y de los demás, en donde el perdón se convierte en una “carretera de doble sentido” en la cual “somos

tolerantes con los otros y nos resulta más fácil aceptar los propios errores.” (p. 5) Para Echeburúa (2013) “surge de forma natural en el ser humano, consiste en ponerse en el lugar de la otra persona cognitiva y emocionalmente para comprender mejor lo que piensa, lo que siente y lo que puede originarle sufrimiento.” (p.5) La empatía proviene etimológicamente del griego *εμπάθεια* como “cualidad de sentir-se dentro” (Fernandez et al. 2008). Haría referencia entonces a una capacidad que le permite a un sujeto conectarse afectivamente con otros, una red que teje, sentirse parte de un *nosotros*.¹⁸

Esta aceptación es, para Echeburúa (2013) una parte fundamental del valor psicológico del perdón, incluso para los victimarios:

Pedir perdón a los demás por las ofensas inferidas o por el daño infligido, independientemente de las creencias religiosas, contribuye a echar un velo piadoso sobre los propios defectos para **no terminar odiándose a sí mismo** y para lavar o descargar la conciencia del remordimiento. Es una forma de ajustar cuentas con el pasado, sobre todo cuando se complementa con la reparación. Pedir perdón implica empatía; no hacerlo, soberbia. (p. 6)

El perdón sería una capacidad subjetiva que fundaría entonces una relación distinta con el propio ser, que confluiría de manera armónica con otros. Empero, esta “depende de la percepción de la ofensa, de la historia anterior, del sistema de valores y de la concepción de la vida de la víctima, así como de la actitud del ofensor.” (Echeburúa, 2013, p.1). Desde esta perspectiva, sería un fenómeno que se vería permeado por una serie de circunstancias de un sujeto, que crean un tejido complejo en el cual el perdón se efectúa.

4. *La experiencia política del perdón*

Los hombres son incapaces de perdonar lo que no pueden castigar y son incapaces de castigar lo que se revela imperdonable.

Hannah Arendt, *La condición humana*

El perdón ha sido abordado por diversos discursos políticos en el marco del fin de confrontaciones armadas. En Sudáfrica, por ejemplo, la necesidad de la trascendencia de un

¹⁸Este tema se retomará posteriormente.

conflicto interno empujaba al inicio de un tipo de justicia restaurativa:¹⁹ una justicia que pusiera en el centro a los dolientes. (Derrida, 1999).

Para entender el perdón político se pueden abordar dos aspectos fundamentales: el perdón como *amnistía* o *indulto* en la justicia restaurativa, y la necesidad de garantías políticas que permitirían un *discurso colectivo* que propenda hacia la consecución del perdón. Es necesario tener presentes los planteamientos de Derrida (1999) acerca de que el perdón no puede —no debe— servir nunca a ninguna finalidad reconciliatoria, ni a una propuesta política o colectiva. No debe ser una herramienta de utilidad para el fin de guerras o conflictos.

Teniendo en cuenta este planteamiento se hace preciso resaltar las paradojas indisolubles del perdón: entre lo condicional y lo incondicional y entre lo público y lo privado, “el don *agape*, acto unilateral prereflexivo y privado del lenguaje, queda definitivamente fuera de toda interacción social y privado de toda realidad sociológica” (LeFranc, 2004, p.157). Para la Jankélévitch (citado en Villa, 2015), como se dijo, es aquí donde el perdón se encuentra en una ética hiperbólica, en la medida en que se sitúa más allá de las reglas, como un *acto límite* que se encuentra en un orden distinto al legal, en el imperativo del amor. “Ética, más allá de la ética, ese es quizás el lugar del perdón” (Derrida, 1999, p.15)

En este sentido, es importante plantearse dos cuestiones: ¿qué hecho psíquico se encuentra “fuera” de un entorno social y político? Y, según esto, ¿éstas perspectivas son irreconciliables entre sí? “En estas dos tentativas heterogéneas, la esfera política parece siempre abierta a la posibilidad del milagro y hace posible la búsqueda de un principio de responsabilidad adaptado a una salida de la violencia de Estado y a un contexto de fallo del derecho” (LeFranc, 2004, p.171).

¹⁹ “Este modelo enfatiza en la reconciliación entre la víctima y el victimario como una vía para reconstruir los lazos sociales rotos por la guerra y hacer así sostenible la paz” Este tipo de justicia plantea penas para aquellos que no se declaren responsables y no aporten con verdad y reparación para las víctimas.
- <https://www.dejusticia.org/column/la-jep-entre-la-carcel-y-la-justicia-restaurativa/>

4.1. El perdón como virtud política

*“Somos hijos de nuestra época
y nuestra época es política.*

*Todos tus, mis, nuestros, vuestros
problemas diurnos, y los nocturnos,
son problemas políticos.
Quieras o no,
tus genes tienen un pasado político,
tu piel un matiz político
y tus ojos una visión política. (...)*”

Hijos de la época, Wislawa Symborska

Cuando se habla del perdón en la esfera política se va en contravía de la concepción purista del perdón; se le coloca una condición, un marco de referencia. Los filósofos políticos como Hannah Arendt, centran sus postulados filosóficos en “una concepción particular del espacio político, como lugar de un reparto de los discursos y de las palabras” (LeFranc, 2004, p.171). Para Arendt (citada en LeFranc, 2004) el perdón es una experiencia política, entendiendo la política en un sentido más amplio, como una forma de estar con otros. En este sentido, las formas políticas en las cuales se mueve el perdón se encuentran en la relación social, que es siempre política.

En su texto *La condición humana* (1993) la filósofa Hannah Arendt expone su fundamento del perdón y su relación con la *acción*, desde una base fundamental:

Ninguna clase de vida humana, ni siquiera la del ermitaño en la agreste naturaleza, resulta posible sin un mundo que directa o indirectamente testifica la presencia de otros seres humanos. Todas las actividades humanas están condicionadas por el hecho de que los seres humanos viven juntos, si bien es solo la acción lo que no cabe ni siquiera imaginarse fuera de la sociedad de los hombres.
(p. 37)

Todas las acciones humanas se sitúan en relación con otros, es un tejido relacional que posiciona **siempre** al individuo en sociedad, y a la sociedad compuesta esencialmente por individuos (Elias, 1939). Desde el planteamiento político arendtiano, “la acción es la única

actividad exclusivamente humana que requiere necesariamente de la presencia de otros para ser llevada a cabo” (Wagon, 2015, p. 4). Existe entonces una relación fundamental entre la acción y el *estar juntos*. Es decir que para la filósofa:

A diferencia de la materialidad de los procesos productivos de la labor y del trabajo, la acción y el discurso no dejan en sí ningún rastro concreto, sino que requieren de los otros, de su memoria y sus narraciones, para poder perdurar en el tiempo. (...) **Los procesos que se inician por medio de la acción humana son impredecibles y, en este sentido, incontrolables. Los hombres carecen de la capacidad de deshacer aquello que realizó en el mundo y de anticipar las consecuencias de su obrar.** (Wagon, 2015, p. 5)²⁰

Esta idea es de gran importancia para comprender el asunto del perdón en el pensamiento político de Arendt (1993) ya que, como afirma Wagon (2015), la filósofa no le dedicó un texto especial a este tema, pero lo sitúa como un aspecto esencial de su teoría: la acción. Ante lo impredecible, frágil y plural de la realidad humana y simbólica, los seres humanos actuamos y no podemos saber las consecuencias generales de nuestro accionar. Aquí surgen dos facultades propias de la esfera humana: la capacidad de perdonar y la posibilidad de prometer. Dice Arendt (1993)

La posible redención del predicamento de irreversibilidad —de ser incapaz de deshacer lo hecho aunque no supiera, ni pudiera saberse, lo que se estaba haciendo— es la facultad de perdonar. El remedio de la imposibilidad de predecir, de la caótica inseguridad del futuro. **Las dos facultades van juntas en cuanto que una de ellas, el perdonar, sirve para deshacer los actos del pasado,** (...) y la otra, al obligar mediante promesas, sirve para establecer en un océano de inseguridad, que es el futuro por definición, islas de seguridad sin las que ni siquiera la continuidad, menos aún la duración de cualquier clase, sería posible en las relaciones entre los hombres. (p.256)

Agrega de una manera muy bella: “Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por decirlo así, **confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarnos**; seríamos para siempre víctimas de sus

²⁰ El resaltado es nuestro.

consecuencias, semejantes al aprendiz de brujo que carecía de la fórmula mágica para romper el hechizo” (p. 257). Es decir, el perdón se efectuaría para remediar una acción pasada, ya que el pasado representa para el humano un límite, una imposibilidad. El perdón genera la posibilidad de que nazca algo distinto o que, de alguna manera, la vida (incluso la vida social) continúe:

En contraste con la venganza, (...) el acto de perdonar no puede predecirse; es la única reacción que actúa de manera inesperada y retiene así, aunque sea una reacción, algo del carácter original de la acción (...) perdonar es la única reacción que no re-actúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias (Arendt, 1995, p.260).

Arendt (1995) equipara el perdón con el castigo, en el sentido que ambos buscan finalizar algo, que esto culmine. El humano, en medio de su condición de fragilidad, crea un hecho nuevo a partir del pasado, esta es la posibilidad insólita y milagrosa que le otorga el lenguaje y que permite que, de alguna forma, las relaciones sociales tengan cierto orden, aunque este sea precario.

Se hace fundamental resaltar que el pensamiento político de esta filósofa alemana plantea un límite principal al asunto del perdón. Hace referencia al *mal radical*, un constructo teórico que se cimienta en los hechos derivados del totalitarismo del régimen nazi. Este postulado es introducido por Emmanuel Kant y adaptado por Arendt (2003) a un concepto diferente, *la banalidad del mal*. Dice que el mal radical es “lo único que sabemos que no podemos castigar, ni perdonar dichas ofensas, que por consiguiente, trascienden la esfera de los asuntos humanos, y las potencialidades del poder humano.” (Arendt, 1995, p. 260)

En el mal totalitario se elimina la pluralidad y espontaneidad humanas, constituyen un proceso de deshumanización que implica a las víctimas y a los victimarios. El mal se corresponde con “una profunda irreflexión y, esta a su vez, pone de manifiesto una incapacidad de pensar y juzgar” (Arendt, 1995, p.23):

Así, la noción de “banalidad del mal” hace referencia a la ausencia de pensamiento crítico, a la irreflexión, a la superficialidad, a la conciencia sustitutiva generada por el espíritu gregario del hombre, por su conformidad a las reglas sociales, por los criterios de éxito, obediencia y eficiencia de la organización burocrática. (Wagon, 2015, p.26)

La ausencia de pensamiento crítico y el descubrimiento de la falta de intención decidida por hacer daño en algunos militares nazis, hizo que la filósofa proponga una manera distinta de entender el mal: los hechos no fueron cometidos por personas malvadas, sino sujetos que banalizaron su capacidad de razonar. Este es el punto central del pensamiento arendtiano: los totalitarismos, como contexto social perverso, fomentaban la irreflexión y permitían un esquema moral que empujaba hacia la vulneración de la humanidad; así, el mal se banalizaba. Dejarse llevar por este esquema sociopolítico era para esta filósofa, la esfera de lo imperdonable.

Es en un contexto político donde se configuran las actuaciones morales, es en la interrelación con otros, en relación con un marco social e histórico que los seres humanos actuamos. De esta manera, a pesar de que el perdón se sitúe de manera estricta en el mundo privado de un sujeto, ésta intimidad es también colectiva, en grados. Para LeFranc (2004) el perdón —al igual que la promesa— “son unas palabras intercambiadas en el marco de una relación intersubjetiva, que implican al individuo y su libertad” (p.173) El perdón sería entonces una experiencia política.

4.2. El perdón como amnistía o indulto

Ahora bien, el hecho —en un principio innegable— que supone la existencia del perdón dentro de un contexto sociopolítico, no significa que sea posible afirmar que es equiparable el perdón político al perdón subjetivo; estos dos terrenos pueden diferenciarse, es más, es necesario separarlos de manera tal que no se confundan. Derrida (2008) afirma que el perdón “resulta heterogéneo al orden de lo político o de lo jurídico” (p. 123). Es decir, la naturaleza

del perdón se corresponde de manera única a la esfera personal, no puede ser decretada por un Estado, ni mucho menos ser la derivación de un proceso de amnistía²¹.

Cuando se piensa o se plantea la “solución” de conflictos armados, o el fin de la violencia política, como es el caso de Colombia, es recurrente que se piense en el perdón político, es decir, un proceso de amnistía para los grupos insurgentes. Sin embargo, este perdón difiere de manera sustancial con el perdón subjetivo. Sobre esto, Gloria María Gallego García (2016) en su texto *Perdón y proceso de paz en Colombia* afirma que la negociación de paz con la guerrilla colombiana de las —ya extintas— Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) es un proceso de terminación de un conflicto bélico que ha durado décadas en el país, y constituye la única vía para que el conflicto deje de ser armado, por la vía del diálogo. Esta amnistía —que incluye garantías para las víctimas— es un proceso muy distinto (que implica asuntos jurídicos y políticos) al perdón subjetivo. Lo que se negoció en La Habana no es en sí mismo “la armonía, ni la felicidad, ni la justicia, (...) es algo más modesto: la terminación de la guerra”. (p. 164)

Al proponer estos dos puntos de interpretación política del perdón lo que se quiere defender es un asunto central: el perdón nunca debe servir a un propósito político; escapa de las agendas estatales, hace parte propia de la esfera psíquica. Sin embargo, puede ser un virtud política, lo cual no es excluyente del postulado anterior. El perdón constituye una decisión que se encuentra enmarcada en un discurso colectivo, y que se relaciona con nuestra forma de estar y de habitar con otros: ningún fenómeno psíquico se encuentra desligado del asunto colectivo.

²¹ La amnistía se diferencia del indulto en que esta supone el perdón político del delito en contraste con el indulto que significa que se extingue la responsabilidad penal, la pena jurídica. Este planteamiento no se desarrollará a profundidad en este escrito; si se quiere, se puede consultar a LeFranc (2004) *Políticas de Perdón*.

Capítulo 2

Perspectiva analítica del perdón

Se ha realizado un recorrido teórico sobre algunos discursos que se han acercado al concepto del perdón, a saber, el discurso filosófico, el católico, el psicológico y el político. Sin embargo, sin desconocer los postulados de estos discursos, se desea formular una propuesta del concepto perdón que es una lectura propia basada en la teoría de los *ejes causales de lo psíquico* formulada por Ramírez (2012) así como la propuesta analítica de este autor y otros autores, articulándola con lo anteriormente mencionado, para así crear una apuesta conceptual de comprensión de éste fenómeno psíquico.

1. *El perdón desde los ejes causales de lo psíquico*

En la psicología como disciplina han existido planteamientos distintos sobre cuál es su *objeto*, aquello que trata de comprender. Una de las posturas, que aquí compartimos, es la que considera que la psicología se ocupa del *alma*, término que proviene del griego *ψυχή* o *psiqué* y que será entendida desde éste trabajo investigativo como *cultura encarnada* (Lopera et al. 2010)²², lo que haría referencia a que el alma se va conformando, en un proceso de estructuración. Para Lopera (2016):

(...) el alma no es una realidad existente desde el comienzo de la vida de un individuo; es una construcción que deriva de dos aspectos: el **organismo humano**, con todas sus disposiciones biológicas (lo heredado), propias de nuestra especie, y la **cultura** (o una familia) en una época determinada. La posibilidad de que este organismo ponga en acto sus potencias, está determinada por el medio cultural, de allí que el cerebro humano y su modo de funcionar sean indisolubles de la época y la cultura en la que se actualiza. (p. 141)

Si se parte de la base de que todo fenómeno estudiado por la psicología es psíquico, propio del alma, desde su raíz etimológica, es posible llegar a la conclusión lógica que el perdón,

²² Para ahondar en este planteamiento sobre el alma como cultura encarnada, puede remitirse al libro *El objeto de la psicología, alma como cultura encarnada*. (Lopera et al. 2010)

como acontecimiento que ocurre en el alma, es, por consiguiente, un fenómeno psíquico. Para Ramírez (2012): “hay tres factores causales de los fenómenos psíquicos: **biológico, discursivo y ocasional**. Cada uno de ellos se subdivide en dos ejes: el singular o individual y el del entorno o ambiental.” (p.35) Estos factores, o ejes causales —como también se les puede llamar—, junto con el eje transversal de la elección subjetiva²³, son susceptibles de comprensión, análisis e intervención. Asimismo, es necesario resaltar que no se encuentran de manera aislada en ninguna manifestación psíquica; siempre confluyen entre sí, se encuentran imbricados en todo sujeto (individual, grupal o colectivo) (Lopera, 2016). De esta manera, lo susceptible de ser abordado es la convergencia de los factores causales de lo psíquico en un fenómeno subjetivo, como es el caso del perdón. A continuación se describirá cada uno de estos ejes desde sus dos vertientes.

1.1. Factor Biológico

1.1.1. Constitucional (Individual)

Es el “organismo con sus particularidades fisiológicas, ya sean genéticas (cromosómicas), heredadas de los padres o adquiridas a lo largo de la vida” (Ramírez, 2012, p.35), es decir, son las singularidades orgánicas propias de un individuo; se pueden adquirir o heredar, pueden ser efectos de traumas, hábitos, costumbres que crean una impronta corporal. Por ejemplo, quemaduras, pérdida de algún miembro del cuerpo, cortes, heridas, entre otras.

1.1.2. Ecológico (Ambiental)

Es el “medio ambiente biológico, esto es, la geografía, el clima, la alimentación, el entorno físico” (Ramírez, 2012, p.35) Son las condiciones biológicas colectivas, el lugar donde se habita, el ecosistema, la geografía, que influyen la alimentación, las formas de vida, las normas higiénicas, entre otros.

1.2. Factor Discursivo

²³ Sobre éste aspecto se profundizará más adelante.

1.2.1. Discurso Singular (Individual)

Son las “combinaciones de significantes singulares que se van articulando a lo largo de la historia individual constituyendo un sujeto único, con un discurso singular y una forma particular de goce” (Ramírez, 2012, p.35). Este eje es fundamental, es la singularidad²⁴, su historia peculiar, sus vivencias, sentimientos, sentidos y formas de pensar; sus aspectos únicos. Es sobre este aspecto particularmente que versan los sentidos del perdón.

1.2.2. Discurso Colectivo (Ambiental)

Es “el entono discursivo que rodea al sujeto. Discurso como la familia, el barrio, la ciudad, la comunidad, el país, la cultura, la civilización. Lo que se llama un discurso cultural transmitido mediante las instituciones y el lenguaje: intersubjetivo” (Ramírez, 2012, p.35). Implica un acercamiento con los discursos colectivos que influyen al sujeto, ya que este se encuentra entrelazado con discursos significantes de su cultura. El discurso familiar o cultural es un ejemplo, los valores y costumbres en los cuales un sujeto se cría.

1.3. *Factor Ocasional*

1.3.1. Accidental (Individual)

Son las “contingencias singulares que determinan la suerte o destino personal. Accidentes, encuentros o desencuentros con un real, a veces inesperado” (Ramírez, 2012, p.36). Se refiere a las eventualidades individuales que ocurren de manera indeterminada y que son el fundamento del libre albedrío. Son las variables fortuitas y aleatorias. Por ejemplo, accidentes, encuentros o desencuentros con lo inesperado.

1.3.2. Circunstancial (Ambiental)

²⁴ Para Ramírez (2012) “Una singularidad es una confluencia *singular* de fuerzas que se articula de tal forma que se constituye en un *ente*, que entra a actuar en el universo y a producir una reacción por parte del entorno”. (p.56). La singularidad está compuesta por “leyes singulares que emergen del entorno”. (p.157).

Es la “*tiché* ambiental. Las catástrofes, circunstancias del entorno no determinadas por lo ecológico o cultural, sino por la fortuna o el azar” (Ramírez, 2012, p.36). Son las contingencias ambientales colectivas que influyen en el sujeto. Una catástrofe natural puede ser una muestra de este eje.

Lopera (2016) retoma de Ramírez (2012) la siguiente idea: “todo fenómeno psíquico es policausado.” (p.149) Intervienen todos los factores causales, se encuentran presentes en medidas y niveles distintos, pero siempre interactúan entre sí. En este sentido, “es (...) esencial reconocer (saber escuchar) en cada caso, cuál es el eje decisivo” (Lopera, 2016, p.150). En el caso del perdón, es necesario contar con estos factores y analizar cómo confluyen en el fenómeno subjetivo, ya que es en esta intersección donde se configura “el deseo singular”²⁵ (Lopera et al. p.10, 2010).

2. *El perdón como camino: La elección subjetiva.*

“(...) Pero se nos olvida que, como dice Freud, también nosotros somos parte del universo, del destino (del Tao); y por lo tanto, lo que hacemos es parte -así sea pequeñísima- de la fuerza inconmesurable que lo mueve todo.”

Carlos Arturo Ramírez, *La vida como un juego existencial.*

“Simplemente fue mi decisión. Comprender es perdonar.”

Oscar Tulio Lizcano²⁶

Existe entonces un eje transversal, el de la elección subjetiva²⁷, basado en el factor ocasional; él fundamenta la existencia de la posibilidad de elegir, “de decidir, contando con las

²⁵ Esto es importante y va a ampliarse más adelante, en el apartado de la elección subjetiva.

²⁶ Oscar Tulio Lizcano es un exrepresentante a la cámara secuestrado por la guerrilla colombiana de las FARC durante 8 años.

²⁷ La elección puede ser entendida a grandes rasgos como “el acto, más allá de las determinación” (Ramírez, 2012), y difiere de la voluntad, que se reserva a la capacidad –más- consciente y deliberada de actuar. Ens. 165 *La voluntad*. Si se desea ahondar en este tema, remitirse a la obra de Ramírez (2012) *La vida como un juego existencial*.

condiciones y limitaciones que le brindan los seis factores anteriores” (Lopera et al, 2010, p.211). Se piensa que es en este eje transversal donde es necesario poner acento.

Si se concibe el perdón como un acto supremo de libertad, este se encontraría en el terreno del libre albedrío, y sería el sujeto el que elige el perdón como respuesta –entre otras posibles. La libertad se entiende como: “la posibilidad de optar, de elegir entre una o más opciones” (Ramírez, p. 52, 2012) Es decir, los seres humanos son libres al tener la posibilidad de elegir, según los propios valores, deseos y discursos subjetivos. Es por esta razón que el eje de la elección subjetiva es transversal.

Como eje causal del psiquismo, la elección forma parte de aquellos elementos que *van construyendo una estructura singular*. Es decir, un sujeto va formándose a sí mismo a partir –también- de sus elecciones. Así pues, un ser humano nace con ciertas disposiciones biológicas, discursivas y se va encontrando con el azar, con el factor ocasional. Nace en una familia, en un país, en un entorno que le habla, lo significa y lo dota de un sentido. Es en este encuentro imbricado por los factores causales, donde existe la posibilidad de elegir, de ser artífice de su destino.

Esta elección se constituye en una respuesta, una forma particular de proceder frente a una situación, bien sea esta fortuita, indeterminada o determinada, a saber, un sujeto tiene la posibilidad de actuar de manera diferente frente sus determinaciones –aceptarlas, cambiarlas- o también de sus indeterminaciones. Ahora bien, es en aquello que no se encuentra estipulado, en el *azar*, que se fundamenta la facultad de elegir. “El factor ocasional singular, en su relación con lo contingente, lo fortuito y lo aleatorio, da cabida a la elección individual, y es el punto de partida del libre albedrío, esto es, la libertad de escoger y de *la responsabilidad*²⁸” (Ramírez, 2012, p.37). En palabras de una joven de Granada: “Vuelvo a lo mismo, son personas, somos personas, estamos sometidos a enfrentar las decisiones que tomamos, a enfrentar las repercusiones que ellas traigan, es eso. Creería.”

²⁸ El asunto de la responsabilidad quedará enunciado, pues su desarrollo a pesar de que complementaría esta posición, extiende mucho el análisis.

Sobre el factor ocasional, Lopera (2016) agrega lo siguiente:

La importancia de este factor reside precisamente en que es el fundamento del libre albedrío, lo contingente, lo fortuito, lo aleatorio, en tanto corresponde a lo que *puede suceder o no suceder*, indican que los eventos y circunstancias están determinados *sólo en parte*, que hay variables libres en cada situación; y por pocas, pequeñas e insignificantes que sean en un momento dado estas variables, son posibilidades para que el sujeto elija desde su propio querer y deseo subjetivo, y no se deje arrastrar por las circunstancias o por los determinantes impuestos por otros. **No se trata de una posición extremista que creería en la libertad absoluta; pero tampoco en su opuesta, que solo ve dominación, sometimiento y alienación, (...) (p. 147)**²⁹

Lo anterior supone que los sujetos poseemos una serie de factores determinados –aunque no completamente- que permiten un margen en el cual es posible actuar; se posee una libertad que no es incondicional, sino que se encuentra circunscrita a un sistema general, por ejemplo, a una cultura y una familia en la que se nace, incluso, a las decisiones tomadas en la infancia. Estos son muestras de que no se puede elegir **todo, o cualquier cosa**; la elección subjetiva es limitada. En este sentido, Lopera (2016) aclara que “[...] resaltar éste factor no significa negar los otros seis factores. Sin embargo, lo consideramos privilegiado porque es el que *depende de nosotros*, aquel que está bajo nuestro poder y sobre él podemos influir.” (p.213)

Así pues, el perdón puede pensarse como una elección subjetiva, una respuesta, que es poner en acto la capacidad de hacer (Ramírez, 2012). El perdón sería, entonces, uno de esos caminos posibles ante un daño. Cuando un sujeto perdona, deja de encontrarse encadenado a una situación concreta, al daño del ofensor –trasciende el don³⁰-. De alguna manera se elige no seguir fijado a un hecho puntual, se elige la disposición –la actitud, el camino- a desapegarse del suceso, de abrirse ante la vida y a permitir que esta, de alguna manera, fluya. Sobre esto, Lopera (2016) afirma “que la vida misma es *devenir, transformación y despliegue*; justamente para mantenerse en tanto vida. Para ser es necesario actualizar las potencialidades

²⁹ El resaltado es nuestro.

³⁰ **Don** tiene dos acepciones principales: la dádiva, presente o regalo. También significa señor. (DRAE, 2018) Este postulado se desarrollará a continuación.

[...]” (p.253) Es decir, la vida vegetal, animal y humana (Lopera, 2016) es un cambio constante, un despliegue de la propia naturaleza.

Ahora bien, no es una situación fácil; el perdón se identifica como un asunto difícil, que no puede apurarse, ni ser decretado por un tercero, ni mucho menos, exigirse. A los sentimientos de venganza se les asocia con rabia, con cólera o con la profunda tristeza; el dolor que ha causado y causa el mal cometido contra sí mismo. Sin embargo, frente a lo acaecido del pasado, ante los acontecimientos que sucedieron, como afirma Hannah Arendt (1995) en *La condición humana*, los seres humanos poseen la facultad de perdonar, que vuelve a inaugurar la relación de una persona consigo misma y con los otros, le devuelve al sujeto su capacidad de actuar; es decir, de elegir.

De esta manera, concebir el perdón como elección subjetiva no significa una reducción de otros aspectos fundamentales, por ejemplo, los discursos en los que un sujeto está inmerso, que puede constituir un empuje hacia una respuesta particular. Como se expuso en el capítulo anterior, que el perdón pertenezca a la esfera subjetiva no significa que éste se encuentre desprovisto de otros factores, por ejemplo, de discursos culturales, discursos que pueden ser de reconciliación o de venganza. Esto explica la confluencia existente entre los fenómenos psíquicos y los aspectos culturales.

En este sentido, el perdón es uno de los caminos posibles por los que puede optar un sujeto, como respuesta ante un daño ocurrido. Esta respuesta tiene unos efectos que, como afirma Echeburúa (2013), pueden evaluarse como positivos, a saber, beneficios en la salud psíquica de un sujeto.

2.1. Forma de salud psíquica.

Perdonar entonces tiene efectos subjetivos para quien optan por este camino. Uno de estos efectos constatables es los beneficios que se obtienen en la salud psíquica de los sujetos

(Lopera, 2016)³¹. Esta puede ser definida como “*el despliegue armónico (alegre) del ser*”(p.275) En el cual, la *armonía* se entiende como la “*bien concertada la articulación de dos o más aspectos (tendencias) simultaneos y diferentes que en campo humano, producen un sentimientos de agrado (sensual o espiritual)*” (Lopera, 2016, p. 273). Sobre esto, se agrega que, según el autor, cuando se hace referencia al despliegue armónico del ser:

“[...]estamos concibiendo la articulación armónica de las facetas, en particular, aquellas a que nos hemos referido a considerar que son las más importantes y constitutivas de la realidad humana: la razón³² y el saber (o el espíritu y la materia, el intelecto y las pasiones). La armonía que por momentos se da entre estos dos órdenes produce un sentimiento de contento: la **alegría**, tal como propone Ramírez. Este sentimiento no necesariamente implica la ausencia de dolor, pues [...] hay sentimientos armónicos, como por ejemplo, el duelo ante la pérdida de un se querido, en el que, no obstante, si se vive armónicamente, hay un sentimiento de “contento”, esto es, de *corrección*, que indica que esa respuesta, esa actitud dolida, es acorde con las circunstancias, con nuestra historia y nuestra deseo. En el llamado duelo patológico, para seguir con el ejemplo, hay una inadecuación, una respuesta que ya no es armónica con la situación. El contento de vivir no ha de confundirse entonces con la euforia o el regocijo, aunque no necesariamente habría de excluirlos.” (p. 297)

Se retoma la cita completa para analizar que la salud psíquica no significa un estado de beatitud, no es ingenua, no promueve el gozo eterno, ni “el equilibrio perfecto ni inquebrantable” (Lopera, 2012, p. 297), sino que es un estado alegre y armónico, en el cual se le da cabida a momentos de tristeza, de dolor, de rabia, acorde con las circunstancias en las cuales una situación se vive. Asimismo, “La alegría es entonces la relación armónica entre la teoría (razón, logos) o la historia que hemos construido sobre nuestra vida y la experiencia, la práctica o el saber que está grabado en nuestro cuerpo, que hemos incorporado y que constituye el conjuntos de significantes de nuestro ser”(Ramírez, 2012, p.188). Es decir, los discursos singulares. La alegría, cuando se adopta o se lleva a la vida y se logra un *vivir*

³¹ Lopera (2016) en su libro *Sabiduría Práctica y Salud Psíquica*, hace un análisis del concepto de salud mental, y propone una forma distinta de comprenderla, retomando postulados desde la filosofía, la psicología y el psicoanálisis. Si se desea profundizar en este tema, remitirse al texto.

³² “Llamaremos razón a la articulación de determinaciones (leyes) históricas de una comunidad” (Ramírez, p.186, 2012) Ens. 93: *El vivir alegre*.

alegre, tiene que ver con disfrutar de lo que se consigue y no renegar o lamentarse de lo no obtenido. Al optar por el perdón, el sujeto logra encontrar momentos de *alegría* y de esta forma, elegir otros caminos en donde pueda sentir estos instantes armónicos, en los cuales se suelta, fluye. De esta manera, logra trascender el daño causado.

3. *Trascender el perdón.*

“Cuando se trasciende el don se va al otro lado de la dádiva pero también del señor” (Ramírez, Trasdón, inédito) ¿Qué significa que se va *al otro lado*? Ramírez propone una definición trascendente del perdón, en el cual integra y articula perspectivas anteriormente mencionadas como los postulados de Derrida (1999) del perdón incondicional y gratuito. Vamos a hacer una aproximación al concepto de *transdón*.

“El transdón implica la trascendencia de la deuda, de la culpa y de la sanción, para convertirse en una forma de **entrega**, que supera la obligación, la trascendencia de la posesión, el intercambio, la venta, el comercio. Al otro lado del perdón y la condonación está el transdón” (Ramírez, Trasdón, inédito). Al otro lado significa, desde una perspectiva transtópica³³, que “[...] se trascienden los lugares luego de haberlos recorrido exhaustivamente, adoptando una posición que, desde una óptica diferente, integra los distintos lugares” (Lopera et al., 2010, p. 251) De esta forma, al recorrer lugares o elementos, incluso sentimientos, estos pueden “dar el salto a otra dimensión que trasciende las partes recorridas y ubicarse al otro lado de los lugares (momento transtópico)” (Ramírez, Trasdón, inédito). El concepto de transtópico excede el presente análisis, pero se intenta el acercamiento a estos conceptos para que se pueda comprender la conceptualización del transdón como una elección trascendente:

El transdón se deriva más bien de la generosidad, de la solidaridad, y de una *cosmodescripción* que piensa en términos del **nosotros**³⁴, en el sentido pragmático que

³³ Si desea profundizarse este tema, se puede recurrir a *El método analítico*. (Lopera et al. 2010) En: Lopera, J.D., Ramírez, C.A., Zuluaga, M.U. & Ortiz, J. (2010) *El método analítico*. Centro de Investigaciones Sociales y Humanas Universidad de Antioquia: Medellín.

³⁴ Sobre el Nosotros, Ramírez (2012, ens.145.) dice: “La nostridad, que busca exaltar eso común (ser) que hay en todos, desde el que se podrían llegar a conciliar las diferencias, las peculiaridades, en una confederación de sujetos individuales, con base en la solidaridad y el respeto mutuo de un pacto de convivencia. Ese intento

trasciende la miopía del egoísmo y se “apersona” de la necesidad de que el bien, “la salvación” (o el mal, la perdición) siempre nos acoja en grupo, en comunidad: para bien o para mal, es el entorno entero el que sufre las consecuencias de cualquier acontecimiento³⁵.

Al lograr la trascendencia de sí mismo y posicionarse de manera distinta ante los daños causados por otro “se logra prescindir del poder que toma la forma del señorío y el dominio sojuzgador³⁶”. Encontrarse al otro lado de los deseos del don, o de la doña y su poderío.

Ahora, ¿qué significa que con el transdón se piensa en términos del *nosotros*? Pues bien, a diferencia del perdón –que es personal, propio, individual-, el transdón implica a otros, se busca la perspectiva del nosotros, el reconocimiento de que las decisiones y elecciones subjetivas tienen resonancias con el medio en el que se habita, éste se ve impactado por el sujeto y el sujeto, en el mismo sentido, tiene un margen de acción a impactar (Elias, 1939).

Es por esto que la responsabilidad que implica el transdón es ética³⁷, porque conlleva “la reflexión y consideración hacia los otros y hacia el entorno”. La conciencia de que se hace parte de un nosotros, no significa que otros puedan exigir que un sujeto transdone. La transdonación, en consonancia con los planteamientos del perdón gratuito de Derrida (1999), es una entrega voluntaria “y se resiste a cualquier forma de violencia o forzamiento, es una rebelión frente al señor o la señora que intenten obligar, exigir, violentar [...]”. Es por esta razón que se encuentra al otro lado, porque este lado, el de la culpa, la venganza, la tristeza, el dolor, la ira, la indignación, la pereza, la pasividad, la deuda y la sanción, se trasciende. Se dona la obligación instaurada en el acto dañoso, muta, después de que al haber habitado esos sentidos, estos pueden, como se dijo anteriormente, “dar el salto” hacia su trascendencia.

Es un don que proviene de la *gracia*. Para Ramírez (2012) este es

nostrico (de *noster*: “nuestro” en latín, como “altruismo” viene de alter: otro) por oposición al egoísmo individualista, pero también al altruismo explotador y negador de la diferencia y de la singularidad” (p.253)

³⁵ El resaltado es nuestro.

³⁶ **Sojuzgar** “Sujetar o dominar con violencia algo o a alguien” (DRAE, 2018)

³⁷ Véase Ens. 20. *Moral y ética* en: Ramírez, C.A. (2012) *La vida como un juego existencial: Ensayitos*. Fondo Editorial Eafit.

Uno de los conceptos más sugestivos del cristianismo [...] De allí deriva el término “gratuito” “gratis”: es algo aleatorio, que no puede explicarse mediante razones [...] La gracia es un don divino que no se justifica por merecimientos propios, sino que es otorgado “graciosamente” [...] (p.246)

De esta manera, la perspectiva del transdón se acerca mucho a los planteamientos de Derrida (1999) en donde el perdón se aleja del cálculo o de cualquier condición. “Es algo gratuito, en el sentido de una gracia que se entrega sin compensación, sin exigencias, sin requisitos afectivos: no tiene que trasdonarse por amor, por compasión por caridad; ni siquiera por sentido de justicia o equidad.” Aunque está también otra acepción de la gracia y esta se refiere a “la soltura (gracilidad), a la flexibilidad que permite discurrir y fluir “grácilmente” a través del ser subjetivo y la corriente del espíritu general” (Ramírez, 2012, p.46).

Capítulo 3

Resultados

Después de realizar una conceptualización que permite aproximarse al concepto del perdón, de lo que se dará cuenta en este capítulo es de lo encontrado en los relatos de los entrevistados, categorizándolo según los ejes causales de lo psíquico. Estos emergieron del proceso de trabajo de campo, en donde se llevaron a cabo no solo entrevistas a profundidad, sino también observación participante y no participante, conviviendo y compartiendo algunos espacios con la comunidad granadina. Este acercamiento al territorio fue fundamental, ya que se crearon ambientes de confianza y cercanía con ciertos miembros, lo que permitió incluso ser testigo de las tensiones y conflictos propios de un ambiente social y cultural.

1. Fenómeno psíquico del perdón en Granada, Antioquia.

Para comprender el fenómeno psíquico del perdón en algunos entrevistados del municipio, es preciso recordar que los seis ejes causales de lo psíquico son maneras de construcción de cualquier fenómeno psíquico (Ramírez, 2012); sin embargo, como se dijo anteriormente, todo fenómeno es policausado y su distinción es meramente analítica; no es posible disgregarlos pues en la realidad psíquica, se encuentran todos los ejes entremezclados.

Empero, en la descomposición de las categorías de análisis, se pudo encontrar lo siguiente:

Factor biológico

El eje biológico en sus vertientes individual y colectiva, no apareció de manera directa en el discurso de los sujetos entrevistados. Empero, en el trabajo de campo, al acudir a Granada de manera periódica y conocer de primera mano los relatos de los sobrevivientes, pudo encontrarse que el Oriente antioqueño constituía un ambiente ecológico propicio para que el conflicto se instalara de manera permanente en su territorio: la cercanía con el Magdalena Medio, su posición estratégica cerca de la autopista Medellín-Bogotá y su gran extensión

rural, con una concentración hídrica importante, la hacían una región estratégica para los grupos armados que se disputaban el control territorial, lo cual explica la intensidad y persistencia en el tiempo de los combates, así como el hecho de que otros pueblos cercanos (San Carlos, San Luis, entre otros) también atravesaron por situaciones similares.

Este factor –aunque no se dimensionó en un inicio- es de importancia crucial y es pertinente que se realice en el futuro, un análisis menos superficial en cuanto a este eje. Por ejemplo, ahondar en las características socioeconómicas de los entrevistados, una caracterización del momento evolutivo en el cual se encontraban en el momento del daño, o percatarse sí, en el caso de desaparición de un familiar, la ausencia de un cuerpo material remarca la herida. Es decir, se piensa que los asuntos ecológicos, biológicos tienen una confluencia fundamental en el fenómeno psíquico del perdón: no es lo mismo ser un niño cuando asesinan a un padre, a un adulto. Asimismo, que tu familiar se encuentre desaparecido, o que en relación con el daño, se hayan derivado dificultades socioeconómicas en la familia. Se considera entonces que este eje es fecundo, pero no se encuentra analizado de manera profunda en el presente trabajo investigativo.

Factor discursivo

El eje discursivo fue, como era de esperarse, del que más pueden extraerse elementos para comprender el perdón como fenómeno psíquico; surgieron significaciones personales y colectivas, en las cuales los discursos culturales influenciaban o, incluso, motivaban que un sujeto optara por perdonar, así como edificaban ideas y creencias en torno al perdón. En la vertiente del discurso individual, se identificó que, para la mayoría de sujetos, el perdón de asocia de manera directa con la *sanación*; esto es notorio cuando comentan que perdonar les ha traído a sus vidas tranquilidad, sosiego y ausencia de rencor. Por ejemplo, una joven entrevistada comenta: "si yo tuviera un rencor, entonces yo no descansaría, como bueno, ¿entonces, quiénes fueron? ¿Sí están pagando?, ¿se murieron, no se murieron? Entonces no, pues, digamos que sí, uno viviría como intranquilo buscando a esas personas, y no pues, qué sentido tiene, ya." (E1)

Los entrevistados afirman que el perdón es un *camino*, un proceso por el cual se va transitando y que es para ellos un proceso significativamente complejo, difícil y que tiene altibajos, es decir, no es algo que se da “de hoy a mañana” (E2) sino que se va construyendo. Una muestra de esto es el relato de una joven cuando afirma que: "Entré a una comunidad de retiros, entonces cuando yo iba a retiros y trabajábamos el tema del perdón era súper duro, súper, súper duro, porque yo creí que me estaba destrozando por dentro, porque era muy difícil, como le digo, lograrlo no es decir como: yo quiero y ya, no" (E4).

En relación con esto, se encontró que algunos sujetos identificaban el perdón con algo del *sentir* que, en muchas ocasiones, es casi imposible de expresar a otros y que se pone a prueba todo el tiempo. Un joven comenta: "qué tal que uno se encontrara con el que de pronto le diga a uno, no, yo maté a su hermano; bueno, entonces cómo reacciono, ¿cómo voy a actuar yo en ese momento? (...) uno perdonó, pero uy, quién sabe, ay no." (E2). Es un asunto afectivo que es incierto, y puede darse por niveles y momentos, sentirse como algo que *es* en el momento que se relata pero que, quizá, en otras circunstancias cambiaría.

Ahora bien, ¿qué sentimientos expresaban los entrevistados? Salió a la luz que la presencia de un sentimiento –la tristeza- y la ausencia de otro afecto –la rabia-. *Presencia de tristeza*, en todos los entrevistados, y como un sentimiento general constatable en muchos discursos escuchados en el municipio. Una melancolía existente por el hecho: "le duele a uno lo que pasó y, por ejemplo, yo veía niños jugando con su papá y a mí me daba tristeza, de saber que yo no podía tener el mío" (E1). Los sujetos participantes afirmaban que ellos no sienten rencor por las personas que les causaron un daño. La *ausencia de odio* fue una constante: "yo nunca he odiado, entonces como que para mí no ha sido tan difícil (perdonar)" (E1); "Pero bueno, uno tiene que adaptarse pues, bueno lastimosamente pasó eso y uno perdona eso, por ahí, uno como que no siente el rencor" (E2); "Y uno se pone a guardar un rencor en el corazón, pero uno ni sabe con quién porque a nadie ve (...) A nadie ve uno, entonces uno pa' qué se pone a guardar un rencor uno ahí en silencio, es mejor perdonar"(E3). Estos dos afectos fueron los que aparecieron en la narración: la tristeza y la ausencia de odio.

Sin embargo, fue posible descubrir que para la mayoría de entrevistados el perdón permitía que, de alguna manera, la vida siguiera; esto se iba consiguiendo a medida que ocurría una aceptación tanto del hecho pasado, como de que quien hizo daño también es un ser humano que puede equivocarse o cometer faltas; puede decirse que se *comprende* que el pasado es inmodificable, así como la actuación de otro sujeto (en cierto nivel). Por ejemplo, cuando relatan que “lastimosamente pasó eso (el daño) y uno perdona eso, por ahí, uno como que no siente el rencor” (E2); “yo los veo, yo creo que ya no los vería como con ese tono de rabia, de rencor, sé que los veo como personas que han cometido errores, que han causado mucho daño, pero, al final son personas y que cometemos errores” (E4). De esta forma, el perdón puede vincularse a la *resiliencia*, la capacidad de sobreponerse a los acontecimientos dolorosos, según lo señala una de las personas entrevistadas: “La capacidad de resiliencia, (es) como que bueno, nos pasó esto, pero yo para qué voy a quedarme aquí si no le puedo tener rencor con quienes me hicieron esto; o qué me voy a poner aquí a quedarlos odiando, o estarme lamentando pues de lo que me pasó y no, yo tengo que salir adelante, hacer muchas cosas, entonces sí.” (E1).

Ciertos entrevistados afirmaban asociar el perdón con el poder del *amor*; desde el pensamiento católico (como se desarrolló en el primer capítulo) se “dice que el amor es servicial, que el amor perdona, el amor, tantas cosas que puede hacer el amor.” (E2). basados en algunos parajes bíblicos como la Carta de San Pablo a los Corintios 13:1³⁸. Asimismo, como era de esperarse –por tratarse de un pueblo bastante religioso–, en el discurso individual de todas las personas entrevistadas, emergían *asuntos religiosos* en las creencias en torno al perdón: “Porque uno se pone a ver, si perdonó el Señor a los que lo crucificaron, nosotros también tenemos que perdonar.” (E3). En este sentido, la iglesia católica es un factor que permite o fomenta el perdón en sus creyentes; los entrevistados afirmaban que la religión “busca sanar los corazones” (E1). Ninguno afirmó sentir que desde el discurso religioso perdonar es un deber; es decir, no lo sentían como un imperativo.

³⁸ "El amor es paciente, es servicial; el amor no tiene envidia, no es presumido ni orgulloso; no es grosero ni egoísta, no se irrita, no toma en cuenta el mal; el amor no se alegra de la injusticia; se alegra de la verdad. Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo tolera. El amor nunca falla." *I Corintios, 13* - *Biblia Católica*
Online: <https://www.bibliacatolica.com.br/la-santa-biblia/i-corintios/13/>

Cabe señalar que también al perdón se le adjudicaban una serie de limitaciones, en especial referidas al compromiso de los victimarios; las dos condiciones identificadas se relacionan con: la *no repetición* y la *reparación*, es decir que “el perdón es muy fácil decirlo, entonces como qué acciones me están llevando a ese perdón, si de alguna manera yo estoy reparando, qué hice que estoy tomando como otra, otro rumbo, y otra dirección.” (E1).

Estas respuestas configuran asuntos sobre parte del discurso colectivo que existe en Granada frente al perdón; en relación con esto, desde la perspectiva de los participantes de la investigación, fue muy importante el **acto simbólico de perdón de la FARC**, realizado el 27 de septiembre de 2017. Se hizo alusión a que no se sintió la voluntad de esta antigua guerrilla por realizar un pedido auténtico de perdón, de *arrepentirse*; sin embargo, según ellos, fue fundamental que el evento sucediera: "Creo que también hubo muy buena acogida de la gente, el mero hecho de asistir allá a la iglesia, de estar ahí, de escuchar como el acto de perdón de ellos" (E2). Desde la observación participante realizada el día del acto y en el año posterior al mismo, donde se efectuó una conmemoración frente al hecho, no hay unanimidad –como en cualquier asunto humano- en el sentido otorgado al acto. Asistió alguna gente del pueblo mostrando su deseo de perdonar, acercándose a Pastor Alape para hacerle preguntas, y elaborando pequeños actos simbólicos, más personales. Por ejemplo, una mujer estaba vestida de blanco, y con el rostro pintado llevaba mensajes de reconciliación y perdón en su traje. También hubo protestas silenciosas mostrando pancartas que manifestaban no estar de acuerdo con lo que sucedía al interior de la iglesia; aquí se puede evidenciar las tensiones existentes en los discursos, estos son disímiles y pueden chocar entre sí.

Estos actos, más allá de ser una exigencia estatal en la firma de los acuerdos de paz, configuran para algunas víctimas –no para todas- un *escenario* para pensar el perdón. Como ejemplificación, una joven entrevistada hacía alusión a que fue este acto el que la llevó a plantearse preguntas sobre el perdón, a entender qué había pasado con ella ante éste tema: “yo empecé a reflexionar qué era lo que había pasado conmigo, por qué yo no les había guardado rencor" (E1).

En los discursos colectivos también se encuentran aquellas instituciones culturales que representan, para los participantes de la investigación, lugares donde pudieron realizar procesos de perdón, o que les proporcionaron un marco que fue decisivo para que optaran por este camino. *Pertenecer a una institución* constituía un factor posibilitador que los empujaba, de distintas maneras, a perdonar. “Pues sí, es que como que uno aprende, desde muy pequeñita como le digo, en la Casa del Niño y la Niña, y eso, pues mi mamá estuvo mucho tiempo cercana a los procesos de ASOVIDA, y eso, entonces como que uno aprendió, como que le seguimos el ejemplo (...)” (E1). Instituciones como la Fundación Casa del Niño y la Niña (E1 y E4), ASOVIDA (Asociación de víctimas unidas de Granada) (E3) o la iglesia católica les permitía sentirse acompañados, acogidos y respaldados. Algo determinante era el *reconocimiento* de pertenecer a estos lugares. Una joven que perteneció a la Fundación afirma: “Entonces, siempre me sentía como comprometida en estar en esos lugares que yo sentía que me daban mi lugar y que yo sentía que tenía que seguir; por ejemplo, si íbamos a la Casa del Niño y hacían una actividad que de pronto a mí no me gustaba tanto, yo le sacaba lo bueno de esa actividad, porque por algo estábamos ahí.” (E4).

De esta misma manera, los discursos colectivos tomaban un papel fundamental en el perdón con relación a los valores y dinámicas familiares e institucionales en los cuales estaban inmersos los sujetos. Por ejemplo, la forma de *transmisión* de un hecho o de algunos valores era fundamental: “Mi mamá tiene mucho que ver con eso (con perdonar), ella nunca dijo como “unos hombres malos mataron a su papá”, que yo creo que muchas personas hacen eso y por eso también se empiezan a sembrar como otras cosas” (E1). A su vez, es importante mencionar que los discursos culturales también constituyen *discursos repetidos* y que a veces los sujetos adoptaban –de la iglesia católica, por ejemplo- pero no se corresponden con actitudes o formas de vida. Una muestra de esto es Diana³⁹ (E3) quien perdió a muchos de sus familiares en las Masacre del Vergel⁴⁰. Ésta mujer, en la entrevista, manifestó que

³⁹ Nombre cambiado por razones de confidencialidad.

⁴⁰ Vereda de Granada, donde ocurre una masacre el 20 de abril del 2001, y mueren 7 personas, entre ellos 2 hijos de Diana. El hecho es atribuido a grupos paramilitares, como característica de ésta masacre, se hace importante mencionar que los asesinatos no eran selectivos, sino que se mataba a quienes se encontraban en el camino (CNMH, 2016, p.186).

“siempre tenemos que perdonar” Desde el discurso de Diana, si no perdonamos, Dios no nos perdona; sin embargo, había en ella, en su relato y en lo que se conoció, un grado de abstracción, en el cual no se evidenciaba un discurso auténtico en el que el perdón fuera evidenciable, es decir, no se lograba contrastar su discurso explícito con el implícito (actitudes, comportamientos) que mostraba en otros espacios compartidos con ella.

Factor Ocasional

El eje ocasional se encuentra, para nuestro análisis, relacionado con un destino personal⁴¹, es decir, encuentros existenciales o azarosos que fomentaron en cierto sentido al perdón. Sobre éste eje es complejo afirmar que se encontró que existía un hecho azaroso o contingente que movilizara la respuesta del perdón, pero sí hay una serie de sucesos que, a pesar de que se iban configurando como un discurso subjetivo o colectivo, constituyeron o fueron construyendo, la elección.

Existen entonces dos tipos de encuentros personales con el azar: *encuentros con el azar que constituyeron un hecho doloroso*: “Vea, a mí me mataron dos hijos, mataron dos yernos, un sobrino. Del 5 de Abril al 20. Me mataron todos esos familiares” (E3). Se evidenciaba también el suceso del asesinato del padre (E1) y (E4), o el asesinato del hermano (E2) “estaba próximo a hacer la primera comunión, él (su hermano) me había prometido lo zapatos para hacer la primera comunión, tantas cosas que me pasaron...” Eventos como la muerte de seres amados –además la forma que murieron, por ejemplo, al ser “confundidos” por otro– constituyen encuentros personales con hechos indeterminados, y que tenían efectos en el perdón⁴². Se puede mencionar (aunque no emergió en las entrevistas) en la observación participante, al hacer el recorrido por el Salón del Nunca Más⁴³ se relata la historia de dos niños que murieron al encontrarse con un baño bomba –puesto por grupos armados en una

⁴¹ Desde las enseñanzas de Ramírez (2012) se puede decir que el destino personal constituye encuentros singulares con el azar. “Llamaremos *azaroso* (aleatorio) a un hecho en el cual no se conocen las razones o determinaciones; pueden ser un proceso o un evento.” (p. 26) Ens 6. *El azar*. De este tema se habló al exponer el factor ocasional individual o accidental.

⁴² Esto se analizará en el capítulo de conclusiones.

⁴³ Se realizó una contextualización del Salón del Nunca Más en el apartado de la construcción de lo ocurrido en el pueblo.

casa abandonada- al cual entraron cuando se dirigían a su casa, en la zona rural del municipio. Esto indignó a la comunidad entera.

También se vislumbraron dentro de este factor los *encuentros con el azar que promovieron la emergencia del perdón*: se encontró que éste factor se relaciona con el cruce o la confluencia de un sujeto con una institución, una persona o un hecho que cambiaba de cierta manera los discursos personales, o creaban un marco simbólico que le ayudaba al sujeto a optar por el camino del perdón. Por ejemplo, una joven relata que con ella “empezaron a hacer todo un trabajo”(E1), en donde su familia tenía un papel principal, pero también la concurrencia a la Fundación del Niño y la Niña, como un espacio que permitió que “tuviera mucha más consciencia” y que ella no guardara sentimientos de odio o de rencor, sino que “toda esa etapa (de duelo) se vivió como lo que se tenía que vivir”(E1).⁴⁴

Factor de la elección subjetiva.

La elección subjetiva, como factor transversal, puede observarse propiamente en un ejemplo puntual: cuando dos hermanos, criados y nacidos en una misma familia, viviendo dos hechos similares configuran respuestas distintas, incluso radicalmente opuestas. Una muestra es este fragmento: “Yo puedo hablar desde dos puntos de vista; por ejemplo, mi hermanito y yo, pues tuvimos la misma infancia, o sea, los dos perdimos al papá, a los dos nos lo mataron, a los dos nos secuestraron al hermanito, a los dos nos desplazaron; pero él, él es muy rencoroso, para él perdonar se le dificulta demasiado” (E4). Además afirma que “daría la vida” porque su hermano optara también por elegir este camino, ya que como efecto de no perdonar – conjugado con los otros aspectos del psiquismo- “él empezó a someterse a los vicios, a la droga impresionante, él en éste momento está en un mundo que yo digo que para él salir de ahí es súper difícil”, “él eligió el camino del rencor, entonces pues son dos lados muy opuestos; él eligió ese camino y pues en este momento lo está pasando muy mal, su vida está sometida del todo a la drogadicción, del todo; mientras que por otro lado pues yo trataba como de pensar en otras cosas, siempre en mi juventud estuve inmersa en la cultura, me encantaba el teatro, la danza, el baloncesto” (E4).

⁴⁴ Se profundizará sobre esto en la parte del análisis.

En este sentido, la elección se concibe como la respuesta frente a dos caminos posibles: el rencor o el perdón –o quizás posturas intermedias también sean senderos probables-; incluso teniendo posibilidades similares, cada sujeto elige según sus propios deseos. Otra de las entrevistadas dice: “mi hermanita yo creo que sí, que ella guarda como un poquito más de rencor, pero en mi caso yo siento que eso (pertenecer a la Fundación del Niño y la Niña y la transmisión del discurso) me ayudó” (E1).

Análisis y Conclusiones

*“Lo grave no es por lo tanto lo que sucede
sino el hecho de que se fije”*

Francois Jullien

Al realizar un recorrido teórico en relación con los discursos y perspectivas que han abordado el perdón, este pudo ser contrastado con el saber experiencial vivido por las personas que han tenido un acercamiento con el conflicto armado colombiano en el municipio de Granada, Antioquia. Al escuchar sus historias, se percibieron las características de lo acontecido: de un padre asesinado al ser “confundido” con otro conductor de la escalera del pueblo; un hermano muerto en combate; unos hijos torturados y borrados por las balas; una hermana desaparecida; una madre profundamente afectada por el dolor que significa la muerte violenta de alguien que ama.

Sin embargo, era curioso y sorprendente percibir que siempre hay percepciones diferentes de los hechos; en ocasiones, estos eran el motor para la búsqueda de la verdad, de la justicia, de la reparación, de la no repetición de lo acaecido en el marco de la confrontación armada. Por ejemplo, para la formación de asociaciones en pro de la memoria, como el Salón del Nunca Más, o la Fundación del Niño y la Niña, agrupaciones de personas que deseaban construir formas de vida en la que esta fuera posible y dignificante. En otros momentos, las personas optaban por tomar la situación ocurrida como raíz de anclaje al dolor y a la rabia, impidiendo

así, de cierta manera, que estos sentimientos fluyeran o mutaran. Ahora bien, la pretensión de este capítulo es sintetizar, después de realizar todo el procedimiento analítico, lo encontrado.

A lo largo del proceso investigativo, en los encuentros en el territorio y el acercamiento a una conceptualización de lo que es el perdón, pudo constatarse que el perdón puede entenderse como un fenómeno psíquico en relación con los *ejes causales del psiquismo* (Ramírez, 2012) Es decir, en el perdón se conjugan todos los factores, y muchas veces se hace complejo su separación analítica, como se dijo; sin embargo, se realizaron aproximaciones en los cuales se puede identificar lo siguiente:

Los ejes causales predominantes –aunque no se excluyen los otros- en el fenómeno psíquico del perdón son el factor discursivo (en su dimensión subjetiva y colectiva) así como la elección subjetiva. Sobre el elemento ocasional, el azar, puede decirse lo siguiente: “lo azaroso, lo aleatorio, hace referencia a la imprevisibilidad del comportamiento de ciertos eventos, dada su falta de regularidad” (Manrique & Gil, p.2, 2013). En sí mismo, el azar nunca se presenta puro, sino que se refiere a “formaciones de lo aleatorio” (Ramírez, 2012, p.244), las cuales se van configurando en elementos ordenados y regulares, construyendo así discursos, por ejemplo.

De esta forma, puede pensarse que cualquier elemento de la realidad fue en su inicio azaroso; por esa razón, se piensa que los dos factores azarosos que se relacionan con el perdón (encuentros con el hecho doloroso y con instituciones que promovían que emergiera el perdón) son formaciones de lo aleatorio que son “efectos del azar sobre lo determinado” (Ramírez, p. 244, 2012), con los cuales los sujetos participantes de la investigación se encontraron y configuraron asuntos que en sus historias particulares, se relacionaban con su elección –o no- encaminada hacia el perdón. En consonancia con lo anterior, puede decirse que éste factor cobra mucha relevancia en tanto fundamenta el libre albedrío y la libertad, o el eje transversal, la elección subjetiva.

Ahora bien, el eje discursivo –junto al transversal- como se mencionó anteriormente, es donde puede comprenderse mejor el fenómeno psíquico del perdón. En su vertiente singular, éste se constituye como la articulación de significantes que van configurando una historia personal, unas creencias, sentimientos, vivencias, en torno al perdón. De esta manera, el perdón –a pesar de ser una elección subjetiva- proviene de un discurso singular –en gran medida-. En primera instancia, desde el discurso verbal y no verbal, el perdón se identifica con la *sanación*, es decir, como una forma de *salud psíquica* (Lopera, 2016), en la cual, los sujetos sentían tranquilidad, calma, ausencia de rencor. Perdonar es entonces una manera para *estar alegre*, para *desplegar de manera armónica el ser* (Lopera, 2016); esto se identificaba en la forma como los sobrevivientes construían un proyecto de vida, un plan de vida y que, de alguna manera, ese asunto (el daño) no se encontraba fijado como una cuerda que los atara al sufrimiento; de alguna forma, ese hecho lograba trascenderse (*transdón*) y en su discurso no emergían relatos de odio o de venganza y se “manifiesta un talante alegre” (Ramírez, Transdón, inédito) en los sujetos escuchados. Se hallan conexiones también con los planteamientos de Echeburrúa (2013) acerca de que con el perdón, se “recuperar la paz interior” (p.5).

Sobre este asunto del perdón como sanación, puede agregarse que en los discursos colectivos como la familia, la Fundación Casa del Niño y la Niña, la Iglesia Católica, influenciaban éste pensamiento. Existen dos elementos cruciales para que en los sujetos se edificara esta creencia: la *transmisión* del suceso doloroso por parte de la familia; y las *instituciones (entornos) culturales* que acompañan a la persona en el tránsito hacia el perdón. Desde los planteamientos de Ramírez (2012), Arendt (1993) y Elias (1939) es posible pensar que los discursos culturales, es decir, los otros, y las relaciones que se entretienen con estas personas, son un gran predictor del perdón. Ahora bien, desde lo encontrado, estas relaciones no son de cualquier tipo. Es necesario (según lo narrado por los sujetos y lo observado) que se les brinde un *reconocimiento* o espacios de socialización, y así podían elaborar junto a otros sus sentimientos de ira y expresar sus tristezas y angustias. Necesitaron de un ambiente discursivo que les enseñara a amar o les mostrara formas de amor humano. En este caso, como se mostró en el apartado del perdón religioso, la *doctrina del amor* de la iglesia católica fue, para estas personas, fundamental.

Si se analiza el argumento anterior, desde la perspectiva trascendente del perdón (*transdón*) puede contrastarse que el perdón no es sólo personal, individual –en sentido amplio-; es necesario de algún discurso cultural que lo impulse, lo aliente, lo fomente. Se “trasciende la miopía del egocentrismo” (Ramírez, Transdón, inédito) y esto se puede observar en las personas o instituciones que influenciaron a estos sujetos para perdonar: su perdón los trascendió a ellos mismos, tuvo resonancia en otros.

En este sentido, aunque el factor discursivo –tanto individual como colectivo- fuera fundamental, no explicaba por completo el perdón y es aquí donde es necesario resaltar la elección subjetiva como factor necesario –aunque no suficiente, pues se precisan los otros factores, hay que recordar que es una confluencia entre todos- para la emergencia del perdón. Pueden existir en todos los ejes causales condiciones “óptimas” para que una persona perdone, y aún así esto no ocurra o, al contrario, que las situaciones sean adversas y aun así, un sujeto opte por el perdón. Esto se constató en el caso de los hermanos (E4) que tuvieron medios muy parecidos, similares, casi iguales, y eligieron dos caminos opuestos. Es este eje, la elección, lo que empapa al perdón de subjetividad, pues tomar este sendero es *potestad libre de la víctima, es su acto supremo de libertad*, si es entonces un “don gracioso” como afirman Derridá (1999) y Ramírez (2012). Es la facultad de elegir lo que hace incondicional al perdón, es decir que, como acto, hace parte únicamente de la esfera singular, aunque sea influenciado por un entorno cultural.

Así pues, existen ciertos asuntos que también emergieron en cuanto al perdón condicionado propuesto por Jánkélevitch (citado en Villa, 2015). Los sujetos planteaban que es necesario que los hechos *no vuelvan a repetirse* y que exista una *reparación* por parte de los grupos armados. Por ejemplo, los actos de perdón, como el que ocurrió en el municipio, son fuente de reflexiones y muestras de arrepentimiento que –independientemente de su sinceridad- significaron para las víctimas un paso muy importante.

Salen a la luz entonces los ejes causales que intervienen en el fenómeno psíquico del perdón: este es, desde lo encontrado en las entrevistas, una *elección subjetiva*; propia de la voluntad

de la persona, se relaciona con el milagro (Derrida, 1993), y también es impulsada por *factores discursivos*, como los discursos colectivos; por tanto se puede decir que el perdón es de igual forma una *virtud política*,⁴⁵ (Arendt, 1993) en donde el sujeto necesita de otros, de un marco institucional que provea a la persona un ambiente amoroso de reconocimiento y que, de alguna manera, impulse hacia el perdón.

Sobre este punto, se hace crucial realizar ciertas salvedades: el proceso de perdonar es sumamente complejo; incluso, los participantes del estudio lo afirman, se da por niveles, y muchas veces se ven retados por asuntos existenciales que los confrontan de nuevo con el hecho vivido: el encuentro con los victimarios, las situaciones conflictivas en sus hogares (reacciones anímicas de una madre por ejemplo, o elecciones subjetivas de un hermano). Es decir, no es un asunto que se encuentre terminado, finalizado, sino que es fluctuante, variable. Sin embargo, es posible afirmar que, aunque el perdón sea un proceso, algo paulatino, cuando se elige optar por ese camino, se podía constatar que las decisiones futuras se encaminaban por este recorrido, es decir, de alguna forma, no se regresaba, y cada una de pequeñas elecciones –como pertenecer a la Fundación-, contribuían al proceso de perdonar.

De esta manera se concluye que en el fenómeno psíquico del perdón interactúan los seis ejes causales de lo psíquico, con primacía del eje discursivo (tanto singular como colectivo) y la elección subjetiva –como factor protagonista-. Y a pesar de su inherente complejidad, existen sobrevivientes que optan por *disponerse* al camino del perdón, encontrando así de alguna manera, sosiego.

Límites y aciertos de la investigación. Compromisos éticos.

Después de realizar todo el recorrido teórico-práctico entorno al fenómeno psíquico del perdón, se hace fundamental mencionar que, desde la revisión es propio decir que se comprende que –desde la revisión documental realizada que se hizo- no existan investigaciones que se acerquen desde el paradigma cualitativo al tema del perdón, directamente en sobrevivientes del conflicto armado. Se dijo en la introducción que existía

⁴⁵ Entendiendo la política como las maneras de estar con otros (Arendt, 1993).

un “bache epistémológico” en donde no se habían encontrado producciones investigativas frente a éste asunto desde dicha mirada. Ahora se entiende (como se intuía desde el principio) la complejidad de intentar ahondar en los sucesos ocurridos en torno al conflicto armado colombiano y las significaciones y fenómenos psíquicos –como el perdón- que de allí se han derivado. Desde el paradigma hermenéutico y la metodología analítica, el investigador debe hacer un ejercicio constante de análisis de los prejuicios y de la conveniencia (ética) de las preguntas y movimientos que se hacen en el proceso.

Por tanto, se hace fundamental resaltar el compromiso que exige investigar sobre aspectos subjetivos en relación con lo acaecido en el marco de la confrontación armada: son sucesos supremamente dolorosos en los que incluso se percibía –en algunos sujetos- que era un asunto desbordante. No son temas para tomarse a la ligera en la formalización de lo encontrado. Por eso, a pesar de que son muy valiosas las aproximaciones realizadas (como la que se dio cuenta en éste trabajo), es necesario cuestionarse siempre por la pertinencia de las mismas.

De esta manera, se analiza que, como advierte Ramírez (2012)⁴⁶ “habrá siempre saberes que se resistan a dicha formalización” (p. 179). Se podrán realizar acercamientos, aproximaciones, vislumbramientos; incluso se puede rodear un fenómeno y nombrar algunos aspectos fundamentales –como la predominancia de ciertos factores, por ejemplo- pero habrá asuntos que incluso, no puedan llegar a comprenderse; algo de esa esfera singular es irreductible. Por esta razón, se hace un llamado a ser pacientes, cuidadosos, cautos y respetuosos con las vivencias dolorosas de otros, y resistir el afán científico de ser “colonizador de un saber”; el investigador aprende a escuchar, tanto a sí mismo como a otros, reconociendo los límites de sus preguntas y de su curiosidad por saber; de esta manera comprende cuándo son prudentes, o no, sus intervenciones.

⁴⁶ Ens. 87 *Ciencia del sujeto*. Véase Ens. *Las singularidades*.

ANEXOS

Anexo #1: Matriz de análisis de la información.

MATRIZ DE ANÁLISIS									
EJES CAUSALES DE LO PSÍQUICO									
VARIABLES	EJE BIOLÓGICO		EJE DISCURSIVO		EJE OCASIONAL		ELECCIÓN SUBJETIVA	ANÁLISIS	CONCLUSIONES
	CONSTITUCIONAL	AMBIENTAL	SUBJETIVO	GRUPAL	ACCIDENTAL	CIRCUNSTACIAL			

Fuente: *el autor*.

Anexo #2: Ejemplo de Diario de Campo

27 de Agosto de 2018

No había venido a Granada un lunes, se siente distinto. En el campo, los días de descanso no son los domingos, son los miércoles, porque los domingos son días de comercio, dónde bajan los campesinos a vender sus productos, ese día es en el que usualmente vengo. Venir sola me da un poco de nervios, siempre. Viajando en el bus, escucho a los campesinos, los veo montarse y bajarse recurrentemente. Ahí esperan a sus transportes, que los llevarán a sus veredas, donde tienen sus fincas y de donde sacan sus cultivos.

Puede verse la contextura de los hombres y las mujeres campesinas, sobretodo de Granada, son fuertes, sus manos son rasgadas por el trabajo físico que implica sembrar la tierra. Hablan de manera coloquial, disfrutan de una música distinta. Llevan al hombro “costales” con comida o cajas con revuelto⁴⁷. También puedo observar sus facciones: las personas del oriente antioqueño son altos, de tez blanca, con unas características faciales peculiares de la zona. También percibo que son personas fuertes, incluso en la forma de expresarse.

⁴⁷ Esto es una mezcla de lo recolectado en una finca. Se le dice así porque contiene una variedad variopinta de productos entre frutas, verduras y hortalizas.

Venir aquí es volver al tiempo lento. En Granada todo es más lento y el tiempo parece suspenderse –al menos esa es mi mirada como extraña-. Hay negocios, puestos de frutas y de comercio. En general, se nota un ambiente tranquilo. Soy extranjera, sí, pero hay momentos en los que me siento parte. “Estos días si quiere viene a conocer mi casita, es bajando por aquí por esta cuadra de la iglesia”, me dice una señora, Diana⁴⁸. También Ester me invita otro día a almorzar, o me cuenta la historia de su hermano (desaparecido por los paramilitares), del cual, al parecer, van a dar las coordenadas de dónde se encuentra su cuerpo. La relación no es igual con todos los integrantes, pero el lugar sí se va creando, poco a poco.

Me sorprende, al sentarme en el parque del pueblo, imaginar ese mismo lugar en el año más cruento y difícil del conflicto armado en el municipio: el año 2000. Imaginar los grupos armados bajando por las verdes montañas granadinas, el miedo que, mezclado con el frío, hiela la sangre. El Granada que percibo es un territorio que a pesar de las heridas, es una parte de esa Antioquia rural, la profunda. Su vereda más poblada –Santa Ana- queda a dos horas del casco principal del municipio. Era fácil esconderse aquí.

Todavía se ve, por ejemplo, la calle rugosa de la variante: calle principal en dónde se realizó la toma guerrillera, en diciembre del 2000. Se sabe que las cosas no han sido fáciles, que las heridas persisten. El perdón no es fácil, no son únicamente el afiche del papa que se encuentra a la entrada del pueblo, que dice “El perdón es el camino”, no hay seguridad. Pero, al menos yo, más allá del susto que me genera viajar sola, no siento miedo de Granada, no me asusta el pueblo, no percibo un ambiente especialmente violento. Las cosas han cambiado –me parece- y esto es una muestra de qué psíquica y colectivamente, algo –quizás una paz posible- está sucediendo, no lo sé.

⁴⁸ El nombre es cambiado por razones de confidencialidad

Anexo #3 *Consentimiento informado*

Señor(a) _____, se le invita voluntariamente a participar en la presente investigación que desea *comprender* el fenómeno psíquico del perdón en algunos sobrevivientes del conflicto armado colombiano teniendo como base su dificultad y complejidad. Para este objetivo, se realizarán una serie de entrevistas a profundidad las cuales pretenden ingresar a la esfera subjetiva, a sus experiencias, sus vivencias tanto en torno a un hecho que puede resultar doloroso, como a los sentidos construidos del tema en cuestión –el perdón-. Se realiza en el marco de la presentación de la tesis de pregrado de la estudiante Natalia Restrepo Ruiz, cuya formación se realiza en la Universidad EAFIT, pregrado en Psicología.

Se le desea manifestar que:

La participación en dicha conversación es completamente voluntaria, siéntase en libertad de abstenerse de contestar cualquier pregunta si considera que no es pertinente responderla.

El fin de este trabajo investigativo es la comprensión, formación y avance del conocimiento psicológico, en este sentido, la actitud del investigador se encuentra comprometida desde una esfera ética a la no divulgación y/o distribución de lo narrado por parte de ningún participante que se encuentre por fuera de la perspectiva académica.

Usted podrá manifestar cualquier inconformidad, pregunta o comentario que desee en algún momento de la entrevista.

Le agradecemos su disposición y deseo de contribuir desde su subjetividad a la realización de esta investigación, se sabe que, es complejo conversar acerca de los hechos ocurridos en el marco del conflicto armado, sin embargo, se propende hacia la comprensión, escucha y análisis de los mismos y formular una propuesta que propenda hacia la construcción de saberes que sean útiles para edificar tejido social.

Por tanto, al firmar este documento, se da cuenta de que se acepta, entiende y autoriza al uso del conocimiento brindado para propósitos académicos e investigativos, de manera voluntaria, consiente y libre, los cuales se derivarán de una construcción conjunta entre los participantes de la entrevista (entrevistado y entrevistado). Se recuerda y hace énfasis que los

datos será tratado con confidencialidad, en especial los datos personales del sujeto entrevistado.

En presencia de la investigadora, en la ciudad de Medellín el día _____ del mes de _____ del año _____, constato que deseo participar en la investigación Aproximación al fenómeno psíquico del perdón en algunos *sobrevivientes del conflicto armado en Colombia*. Después de haber leído y manifestado mis dudas e inquietudes.

Nombre: _____

Firma: _____

Cédula de ciudadanía: _____

Referencias

- Abbagnano, N. (1966) *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica. Arendt, H. (1993) *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
- Beltrán, A. (2015) El perdón ante transgresiones en las relaciones interpersonales. *Psychosocial Intervention* (24), 71-78.
- Casullo, M. (2005) La capacidad para perdonar desde una perspectiva psicológica. *Revista de Psicología de la PUCP*, (23) [s.p].
- Cárdenas, M., Ascorra, P., San Martín, M., Rodríguez, M. & Páez, D (2013) Emociones como predictores del perdón en el contexto de violación de derechos humanos en Chile. *Psicoperspectivas*, 12(1), 30-49.
- Cerda, H. (1991). *Los Elementos de la Investigación*. Capítulo 7: Medios Instrumentos, Técnicas y Métodos en la Recolección de datos e información. Bogotá: El Búho.
- Centro Nacional de Memoria Histórica. (2016). *Granada: Memorias de guerra, resistencia y reconstrucción*. Bogotá: Imprenta Nacional.
- Cortés, A. & Torres, A. (2013) Concepciones sobre el perdón y la reconciliación en el contexto colombiano. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.
- DeBruyne, P. (1974). *La Dinámica de la investigación en Ciencias Sociales*. Los problemas de la Metodología.
- Derrida, J. (1999) *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones la Flor.
- Derrida, J. (2008) El perdón. En: Mate, R. et al. (2008) *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*.
- Echeburúa, E. (2013) El valor psicológico del perdón en las víctimas y en los ofensores. *EGUZKILORE*. (27) 65-72.
- Elias, N. (1939) *La sociedad de los individuos*. Barcelona: Ediciones península.
- Ferrater, J. (1994) *Diccionarios de filosofía*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Fernández, I., Márquez-González, M. & López, B. (2008) Empatía: Medidas, teorías y aplicaciones en revisión. *Anales de Psicología*. 24 (2), 284- 298.
- Fonnegra, S.M. (2012) La dimensión ético- existencial del perdón. *Astrolabio. Revista Internacional de Filosofía, s.v.* (13), 316- 324.
- Gallego, G. (2016) Perdón y proceso de paz en Colombia. *Revista Nuevo Foro Penal*. 12 (87), 159-180.

- Girard, M. & Mullet, E. (2012). Development of the Forgiveness Schema in Adolescence. *Universitas Psychologica*, 11(4), 1235-1244
- Giannini, H. (2008) Del perdón que se pide y del perdón que se da. *Atenea* (497), 11-22
- Girard, M. & Mullet, E. (2012). Development of the Forgiveness Schema in Adolescence. *Universitas Psychologica*, 11(4), 1235-1244.
- González, M. y Fuentes, J.L. (2012) Los límites de las modas educativas y la condición humana. Un hueco para la educación de las grandes experiencias: el perdón. *Revista española de pedagogía*. (253) 479-493
- Guzmán, M. (2010) El perdón en relaciones cercanas: conceptualización desde una perspectiva psicológica e implicancias para la práctica clínica. *PSYKHE* (19), 19-30.
- Guiza, D. I., & Uprimny, R. (2019). La JEP: entre la cárcel y la justicia restaurativa. Bogotá: DEJUSTICIA. Recuperado de: <https://www.dejusticia.org/column/la-jep-entre-la-carcel-y-la-justicia-restaurativa/>
- Guber, R. (2001). La observación participante. En: *Etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- _____. (2001). La entrevista etnográfica o el arte de la no directividad. En: *Etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Herrera, W. (2012) *El perdón y la filosofía*. Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.
- Huiza, D. & Muñoz, L. (2016) La capacidad de perdón, una revisión desde la edad, el sexo y la escolaridad en habitantes del Quindío. Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD, Colombia.
- Kaminer, D., Stein, DJ., Mbanga, I. & Zungu-Dirwayi, N. (2001) The Truth and Reconciliation Commission in South Africa: relation to psychiatric status and forgiveness among survivors of human rights abuses. *British Journal of psychiatry* (178), 373-377.
- LeFranc, S. (2004) *Políticas de Perdón*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- López, W., Silva, LM., Castro, P. & Caicedo, A. (2016) Actitudes implícitas de estudiantes universitarios frente al perdón en el marco del conflicto armado colombiano. *Pensamiento Psicológico* (14), 19-62.
- Lopera, J.D., Ramírez, C.A., Zuluaga, M.U. & Ortiz, J. (2010) *El método analítico*. Centro de Investigaciones Sociales y Humanas Universidad de Antioquia: Medellín.
- Lopera, J.D. (2016) *Sabiduría Práctica y Salud Psíquica*. Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit.

- Manrique, H., & Gil, L.M. (2013) Azar, libertad y responsabilidad: aportes para la práctica clínica. *Pensamiento Psicológico*. 11 (2), 143- 155.
- Madrid, M.M. (2008) Sobre el concepto de perdón en el pensamiento de Hannah Arendt. *Práxis Filosófica* (26), 131-149.
- Matus, M. (2011) Verdad histórica y perdón. El caso alemán, 1945-2009. *Cuadernos Judáicos* (28) [s.p].
- McCullough, M., Fincham, F. & Tsang, J. (1998) Forgiveness, forbearance and time: the temporal unfolding of transgression-related interpersonal motivations. *Journal of Personality and Social Psychology* (84), 540-557.
- _____. (2001) Forgiveness: who does it and how do they do it?. Department of Psychology Southern University of Dallas (10), [s.p].
- _____. Rachal, K., Sandage, S., Brown, S. & Hight, T. (1998) Interpersonal forgiving in close relationships: II. Theoretical elaborations and measurement. *Journal of Personality and Social Psychology* (47), 1586-1603.
- Montero, P. (2012) La memoria y el perdón: Una aproximación desde Amelia Valcárcel, *Revista de Derecho*, Ed. Especial, 400-426
- Ortiz, E (2013). Epistemología de la Investigación Cuantitativa y Cualitativa: Paradigmas y Objetivos. *Revista de Claseshistoria*, (408), 1-23.
- Ramírez, C.A. (2012) *La vida como un juego existencial: Ensayitos*. Fondo Editorial Universidad Eafit: Medellín.
- República de Colombia. (2011) *Ley 1448 de 2011*, sitio web: Centro Nacional de Memoria Histórica, disponible en: www.centrodememoriahistorica.gov.co/ley-de-victimas_consulta_11de_septiembre_de_2018.
- Rodríguez, J.I. (2012) *El perdón y la filosofía*. (Tesis de maestría). Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.
- Sánchez, G. (2006) *Guerras, memoria e historia*. Medellín: La Carrera.
- Stake, R.T. (1994) Investigación con estudio de caso. Madrid: Morata.
- Todorov, T. (1995) *Los abusos de la memoria*. París: Arléa.
- Valcárcel, A.(2010) *La memoria y el perdón*. Barcelona: Herder.
- Villa, L. (2015a) El perdón en el plano humano. *Praxis filosófica*. (41), 125-142.
- Villa, L, (2015b) Ante el daño absoluto, la resistencia: una lectura desde Vladimir Jankélévitch. *Eidos*. (25), 129- 156.

Wagon, M. (2015) Los límites del perdón en el pensamiento de Hannah Arendt: un posible aporte desde la perspectiva derridiana. *Ágora Filosófica*. (1), 59-83.