

Testimony, Memory and Confession: The Technology of the Truth Commission in Colombia

Testimonio, memoria y confesión: La tecnología de la Comisión de la Verdad en Colombia

[Artículo de dossier]

Manuel Alejandro Preciado Castellanos¹

Nelson Fernando Roberto-Alba²

Fecha de entrega: 03 de abril de 2024
Fecha de evaluación: 13 de junio de 2024
Fecha de aprobación: 15 de junio de 2024

Cite as:

Preciado Castellanos, M. A., & Roberto-Alba, N. F. (2024). Testimony, Memory and Confession: The Technology of the Truth Commission in Colombia. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(131), 306-340. <https://doi.org/10.15332/25005375.9811>



Abstract

This article analyzes the technology of memory as truth, fundamental in the work conducted by the Commission for the Clarification of Truth, Coexistence, and Non-Repetition, created in Colombia within the framework of the Peace Agreements signed by the government and the FARC-EP guerrillas in 2016. Such technology utilizes the confessional dispositif proposed by Michel Foucault in the 1970s and 1980s. This study of confession and testimony is developed in three stages: 1. An analysis of the mechanism for collecting testimonies in the volume *Cuando los pájaros no cantaban*. 2. A review of Foucault's studies on confession and truth. 3. An articulation between memory and history based on testimonies. The article concludes with references to historical memory from the proposal of a testimonial technology, proposed from the confessional dispositif.

Keywords: testimony, confession, truth, victim, technology, memory

Resumen

Este artículo analiza la tecnología de la memoria como verdad, central para el trabajo adelantado por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la

¹ Universidad de los Andes. E-mail: ma.preciado@uniandes.edu.co ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9255-8949>

² Faculty of Philosophy and Letters, Universidad Santo Tomás. E-mail: nelsonalba@hotmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2806-7162>

Convivencia y la No Repetición, creada en Colombia en el marco de los Acuerdos de Paz firmados por el gobierno y la guerrilla de las FARC-EP en 2016. Esta tecnología se basa en el dispositivo confesional propuesto por Michel Foucault en los años 70 y 80. Este estudio de la confesión y el testimonio tiene tres etapas:: 1. El análisis del mecanismo de recolección de testimonios en el volumen *Cuando los pájaros no cantaban*. 2. El estudio de la confesión y la verdad según Foucault. 3. Una articulación entre memoria e historia a partir de los testimonios. El artículo finaliza con alusiones a la memoria histórica desde la propuesta de una tecnología testimonial, instalada en el dispositivo confesional.

Palabras clave: testimonio, confesión, verdad, víctima, tecnología, memoria.

Introduction

At that time my mother had to tell that testimony a lot. I don't know why they would ask her and ask her, and she would narrate it like a script. The rest of the people cried, and she did not. To me, that seemed strange, "that's because deep down my dad is not really dead", I thought.

"On December 14, 1989, armed men came to my house, they asked for the men, they lined us all up. My husband struggled with one of them and they shot him in the head several times," my mother says. And then she says that after they set fire to the house, she was the one who heroically pulled the dead out of the fire and that she had a leg left in her hands. For me everything she was saying was macabre, bad, evil. For her it was an anecdotal thing, she said "I don't eat the leg of the cow because I had the leg of that dead man in my hand."

Now, as an adult, I do understand "there was no time for sadness." She suppressed in a way that allowed her to tell the horror anecdotally. She buried it in one place. She put on tremendous armor and came across as a strong woman. With authority she spoke. Then, there was no time for sadness, and as soon as they told her that they were going to dig up her dead, sadness came over her. (CLPNC, pp. 219-220)

The affections described in this fragment galore in the testimonial narratives of the victims of the Colombian armed conflict. Among other elements, the words reveal the temporality of the mother's testimony, which is repeated several times, as well as her ethical-political position in relation to the truth. These two elements are the base of the testimonial model established in the *Final Report of the Commission for the Clarification of Truth, Coexistence and Non-Repetition* (CEV, 2022a). The discursive repetition of violence articulates the content in the victims' and the perpetrators' testimonies to produce memory and develop a process of subjectivation based on truth. The testimonies included in *Cuando Los Pájaros No Cantaban* (CLPNC) (2022b) – the testimonial volume of the collection of victims' stories – gain value because they are narrated by the victims and they are considered as true because they come from the victims.

Within the narratives in the volume, people and their identities exist in their relation and proximity to the armed conflict, which acts as a cover that veils their lives in

order to constitute them as subjects of the discourse of violence. There are no individuals, but subjects of violence: victims or perpetrators. Their verbal expression has the condition of veridiction as long as their words have to do with the armed conflict. That is how, through the victims, the reality of the history of violence in Colombia is known. The constitution of the truth, then, does not depend on the juridical knowledge of the victims, because their identities are not questioned since they are already victims. It does not depend on the constant examination of the movements of their souls or their secrets sins, as might be determined by the device of confession. It does not depend on the logical-semantic examination of their words to determine whether they are true or false. It depends on a technology of truth that starts with the victims' enunciation. Their narratives are, by force of the testimonial technology of memory, the *unquestionable* truth of the conflict. The victims are thus the source of the true discourse of the armed conflict and, by extension, of Colombian history.

The repetition of the testimonies and their relationship with truth are the two key elements of a subjectivity that has been elaborated from violence. Individuals embrace their subjection to the enunciation of their memories, not because of the violence they suffered – in some cases up to several years ago –, and not because of a structural process of objectification, but because of an institutional, political and transitional process of the conflict which does not gravitate on the victim. It is not upon the victim that the confessional dispositif is embodied; rather, it is through their narrative that the victim begins to gravitate around the truth.

How has a discourse on violence that invites individuals to become a subject of violence been produced in Colombia? What elements constitute such discourse as a centrifugal and centripetal form of truth that validates the existence of those individuals? If the victim's narratives are included in the category of truth because they describe the victim's lived experiences of the armed conflict, is memory, then, the epistemic substance of truth? What effects does building a history from memory have for those who do not recognize themselves within the discourse of violence? This article establishes a relationship between the confessional dispositif of truth, proposed by Michel Foucault in the 1980s, and the technology of testimony that derived from the confessional dispositif. Such dispositif has a real and concrete

effect on the intelligibility of the armed conflict history: it does not admit a chronological narration of the war. The victim, in this case, becomes the subject of such history and its historical memory. At this point, three elements of analysis emerge: a technology of memory as truth, the subjective constitution of the victim and the perpetrator, and the production of history as “historical memory”. The articulation of these three elements will be made analyzing the CEV's theoretical and conceptual framework used to produce the testimonial volume of the collection of victims' accounts. After conducting such analysis, we will show that this technology is inscribed in the confessional dispositif presented by Foucault, mainly in *The Confessions of the Flesh* (2022a), the texts on confession in the lectures on *About The Beginning Of the Hermeneutics Of The Self* (2016), *Out the Government of the Living* (2014a) lecture, and the comparative developments between juridical truth and confessional truth in *Wrong-Doing, Truth-Telling* (2014b). Finally, the article will conclude with reflections on the processes of subjectivation that can be understood as “affirmative” or voluntary, and the construction of history as memory through violence.

The Emergence of Technology

The technology of memory entails a set of homogeneous human practices that operate on the basis of specific regularities and rationalities. Foucault defined the technological aspect of memory as “the forms of rationality that organize their ways of doing things” (1984, p. 48). Such forms of rationality classify the order of practices and constitute regimes that ultimately determine what men do and what they say they do in a given time. Human practices are multiple, systemic (they are regrouped in the foci of knowledge, power, and ethics). They are also recurrent and constitute experiences (Castro, 2011, p. 316). In this sense, the CEV is not only an instrument of transitional justice, but also a complex web of practices that materialized in the first decade of the 21st century in Colombia. The CEV operates as a “condition of possibility of action”. As a technology of power, the CEV has *objectives* that orient its actions, *means* that are used calculatedly to achieve those objectives, and *strategies* that are aimed at articulating the means and the objectives or to reorient them in accordance with the *effects* produced (Castro-Gómez, 2010).

Within the Colombian post-conflict, the CEV deals with the difficulty of managing testimonies from people that go beyond what can be prosecuted as a crime. What is prosecuted as a crime is managed by the Special Jurisdiction for Peace (JEP). The difference between the judicial apparatus implied by the JEP and the CEV lies not only in the institutional design of the policies for the implementation of the 2016 Peace Agreement – signed between the Colombian State presided over by the government of former President Juan Manuel Santos Calderón and the Marxist-Leninist guerrilla of the FARC-EP –, but also in the orientation of such policy: the victims. The JEP holds the direct or indirect perpetrators accountable when they have acknowledged their responsibilities, it focuses on the main perpetrators – since the marked beginning of the armed conflict in January 1985 – and defines the proximity and quality of the perpetrators in the recent history of the Colombian conflict. JEP is in charge of the institutional implementation of transitional justice from the Peace Agreement.

The CEV's mission is to clarify and explain the armed conflict, focusing on the vulnerable population (children and adolescents, among others). It also promotes and assists in the recognition of victims, and fosters democratic coexistence in the territories. In this sense, the CEV has a political projection because it creates a wide scope memory of the conflict through the testimonies of the victims (CEV 2022d). In addition, the CEV emerged as the institutionalization of a practice that had already been occurring within the process of collecting the victims' testimonies: the victims told much more than what the judicial apparatus expected.

The multicultural and multiethnic characteristics of the country prevent the lived experiences narrated by the victims of being classified into a single institutional discursive form. In other words, the affections, memories, social, and emotional ties told by the victims do not fit into the circumstantial categories of mode, time and place required by the judicial apparatus. For example, in the victims' testimonies collected for the 2005 Justice and Peace Law, prosecutors encountered several difficulties and a competition of crimes that, although criminal, were not part of their mission:

In one case, for example, the Captain (of the Sikuaní indigenous community in the department of Meta) jumps from epoch to epoch in a complex and non-linear narrative framework. However, his concern with violence was really the narrative of

the internal fractures of power and authority over the captaincy of the *resguardo*. And although these issues are part of the present and relate to violence, not necessarily to the violence that the prosecutor seeks to “accredit” (Castillejo-Cuéllar, 2014, p. 228)

In addition to murders and massacres, the narratives contained accounts of displacement, sexual crimes, and various types of assault that were not relevant for the prosecution. The authors of those extra narratives, those “other” victims, in the case of the paramilitary forces, could not be included in the narrative of what had happened, because their accounts did not respond to the conditions of possibility of the crime in the perspective of the Office of the General Prosecutor. However, the Justice and Peace Law did include a categorization of the victim that is still in force:

Article 5 of Law 975 of 2005: Definition of victim. For the purposes of this law, a victim is understood as a person who individually or collectively has suffered direct damage such as temporary or permanent injuries that cause some type of physical, psychological and/or sensory (visual and/or hearing) disability, emotional suffering, financial loss or impairment of their fundamental rights. The damages must be the consequence of actions that have transgressed criminal legislation, carried out by organized armed groups outside the law. The victim shall also be the spouse, permanent partner, and relative in the first degree of consanguinity, first civil degree of the direct victim, when the latter has been killed or is missing. (Colombia, 2005, p. 14).

Even though it is not possible to define the damages caused to victims with a single definition, the concept adopted in Law 975 of 2005 did constitute the initial outline of the notion of victim. The validity of the condition of victim was not defined then in accordance with the perpetrator, but in accordance with the victim, despite its lack of recognition produced by the Justice and Peace Law. Within the process of demobilization and disarmament of paramilitary forces, prosecutors did not record more than the set of criminal facts that they could prove to apply the law. The rest was reduced to social therapy and to processes of recognition of rights for potential future victims (Castillejo-Cuéllar, 2014). Those additional narratives constituted the documentary mass that did not fit the legal apparatus and were not recorded as experiences of the crimes. The memories of the victims’ ancestors, the crimes committed by unrecognizable armed actors (without the identity of the perpetrators), sexual violence, and violence against specially protected populations (children and adolescents, among others), contained the memory of life under the armed conflict. However, the judicial system at the time was not capable of codifying

those narratives and demanded victims to repeat their experiences countless times, as shown in the testimony that opens this article.

The institutional and historical consequences of the Justice and Peace Law are not the focus of our analysis, except for evidence of the difficulty of non-judicial testimonies. While the 2016 Peace Agreement is the result of lessons learned from peace negotiation processes since the 1970s (Marín, 2014), its novelty also results from a new listening technology. The positivity of the narratives is an interweaving of irreducible realities, where the victim is not established as the counterpart in the attribution of responsibilities of the perpetrators, in the manner of a victim-perpetrator correspondence (individual or collective), but has a narrative existence that exceeds the punitive assumptions. The mechanism that can recognize such testimonies as a narrative about the conflict is therefore lacking; this is the technology of the CEV.

A broad understanding of testimonial narratives must go through a redefinition of testimony: a narrative of the victim's life; a distinct practice of listening to the recognition of her existence; and an experience of reparation in order to be able to "narrate". In what follows we propose to show the mechanism of testimonial collection in order to see how this technology of narration is configured.

Testimony. The main characteristic of a testimony is its authority in two senses: the authority over the content, what the person says, and the authority over the authorship of the narration. A testimony gathers the who and the what of the narration. In a court case, the testimony is a narration of what happened in the past tense, in the present. In the case of the victim in the post-conflict, the testimony undergoes a transformation: it passes from orality to the written word we can only read. The phonetic richness of orality gets lost in the transcription and the presence of the victim gets diluted during the collection process. When a person testifies, gives up his/her space to allocate what is said. Unlike the CEV, the judicial truth then operates, by contrast, with an investigation confirming the *authenticity* of the testimony. The reading of the testimony is part of a judicial file, which establishes the rules of its interpretation as well as its validity (Castillejo-Cuéllar, 2016).

What does a testimony narrate? The harm suffered by the victim. The victim's production emerges when he/she tells what happened and given that his/her

authority comes from being the victim, his/her narration must describe a set of affectations. When those affectations *mark* the victim's life, they are understood as "damage". In addition to the conditions of affectation that Article 5 of Law 975 includes, the damage includes the silences and voids of affectation of the victims, constituting a series of *layers* and marks, not only in a figurative sense, but also in their body. Hence, a semantics of harm cannot be limited to the affectations "effectively" occurred, but to a set of sensations and perceptions that exist in the victims. As if the wound were the one that made the body and not the other way around. Alejandro Castillejo-Cuellar points out this composition of the damage as a "palimpsest": "it refers to the temporalities of these inscriptions (of the damage) and the way they inhabit daily life (...) also to the social and cultural languages through which concrete communities of pain assign meanings to suffering" (CEV, note 3, p. 15). Hence, the testimony can be about an absence, a disappearance, a death, an event that occurred in third person, in general, about any form of affectation.

The grammar of damage admits a semantic circle of suffering, wounds, affectations that is not prescribed by discourse, but is recognized in testimony. To be able to narrate is then to make intertextuality of suffering in the codification of damage. In the initial testimony of this article, the testimony is not the mother's statement, but the daughter's narration, which reflects both the mother's suffering and the emotions she feels. Discursivity in its prolongation feeds the notion of victim: the emotional, physical damage, and in relation to another victim. How to verify or make truthful an emotion? It is not possible in a peace process, and even more so in the institutional scaffolding of the post-conflict, to cast doubt on the victims and, by extension, their narrative. The grammar of the harm does not produce the testimony, but on the contrary: it is not yet known what the harm can tell. Therefore, within the layers of damage, at least three conditions are revealed in everyday life: 1. the fracture of violence itself: physical, emotional, territorial, in the communities; 2. the narrative rather than oral form: the silences that produce death, threats, pain impossible to narrate; 3. the absence of people, but also of the lost territory, whether in its vital configuration (life before the violence), or symbolic, as the order in a broken or destroyed community (CEV, p. 18). The past is a projection of the damage for as long as one has memory, the grammar that composes the testimony seeks its truth in its own *writing*.

Listen. Outside the legal apparatus, testimony has other possibilities and scopes. It passes from the enunciative form to a *performance* that is not limited to its orality. How to collect a testimony whose only purpose is itself? How to make sensitive the plethora of testimonial signs (songs, silences, drawings, gestures)? As we have been pointing out, the change does not operate on the testimony but on the apparatus of its capture, and this not only generates modifications in the narrative articulation of the testimony, but also in its content. Because it will no longer be the actual material of the evidence, but its narrative value about the past: it is a form of memory. This "enriched" form of narration is called *semantic density* and depends on who listens to the victim.

As opposed to a certain "sensitivity" to listening to others, semantic density refers to the thickness of the layers of pain in the testimony. It is a way of "recalibrating" listening with a contextual perspective of the testimony (CEV, p. 35). Testimonies go from having a circumstantial character to constituting a depth that admits all kinds of narratives of harm. Listening to the testimony is a gesture of openness that exceeds the attribution of responsibility to the perpetrator and, at the same time, suspends the judgment on the victim in the sense of controverting the statements of the harm. It is the narrative in its context that is heard, not the victim as authority. The reason for this displacement is given by the fact that we do not have access to the victims, but to their testimonies gathered in the CEV Report: listening to this complex and diverse semantics also implies a writing of the "other" that precisely seeks to consign the "density", and a way of speaking to communicate and welcome the victim³. We consider it relevant to dwell on these broad characteristics of listening: writing and speaking.

The testimonies recorded by the victims were socialized and discussed with them before the CEV's *Final Report* was published. This was a reparation practice that allowed not only the victims to participate in the editorial process of their memories, but also allowed those who were part of the CEV to adopt a form of communication

³ "Knowing how to listen (as self-evident as it may sound): that is, to pay attention to the silences and their contexts of enunciation, to the semantic and historical density of the words (...) Therein lies the political character of this volume, insofar as it is an interpellation to the power that has been inscribed on the body, on the territory, on our ways of naming the world as a society. This is what 'deep listening' is: the capacity to 'listen' to those historical layers of social pain." (CEV, p. 49)

that established bonds of trust in the *Report*. Inevitably, the testimonies had to be written and constructing the texts was a complex task, not only because of their *semantic density*, but also because of the political ethical implications of the gesture of such listening: in this process an ethnography of the other emerged that produced a transformation through the writing (CEV). That is to say, not only the affective and territorial context of the testimony became meaningful, but also the identification of sociological, anthropological, gender, race and class problems, even cultural manifestations to express the scenarios of damage: cartographies, workshops, communication meetings, among other practices of repair and construction of the testimonies.

The writing of the *Final Report* was not a mere gesture of transcription as *transliteration*. It was the transformation of writing into a form of openness. Narratives made it possible to conjure up territories, histories, affects, historical and social processes, while transforming the collection of testimonies. It was a space in which the meaning of the damage was expanded and projected towards a social practice. Witnessing was not only telling, but it was also configuring a field of possible sensibilities.

Reparation. The CEV's *Final Report* is much more than a mosaic of damage, it has a reparative intention. Although the *semantic density* allows accessing the meanings of the damage for the victims, it also allows accessing the context that crosses them and the rest of the Colombian population: the Colombian armed conflict. The testimonies provide a way into a series of experiences that link the victims and allow them to recognize themselves within a “macro-historical” process (CEV, p. 54). This is how the initial documentary intention of the archive becomes a socio-political practice of memory that also admits the participation of the perpetrator in the configuration of the narrative. In this sense, reparation needs to recognize and listen to the other as part of a common history. This practice was called *itineraries of meaning* and it could be conducted thanks to the fact that the CEV does not fulfill the punitive role of the JEP. Instead, the testimony was a space for the inscription of meaning.

According to Castillejo-Cuellar and the CEV, the *sense itineraries were* defined as follows:

the willingness to be “listening” to the other, an openness towards him/her, towards his/her face, as well as an openness towards one's own. In this link between enunciation and listening - between the (un)sayable and the (un)listenable where silence embodies the administration of time, the generosity of this face in the open - of this “memory sedimented” over many encounters - is reciprocal with the generosity of an active silence and of a listening with the body in its totality. (CEV, p. 55).

The testimony in its *semantic density* is a *performance*, as we have already stated, but it is a performance also because of this socio-political practice of reparation. Codifying the damage, getting together with victims and perpetrators and listening is a performing act of reparation conducted in the space of testimony. Bringing together ex-combatants, ex-paramilitaries, ex-militaries, and victims around a practice of meaning of harm fulfills reparation in the sense of asserting testimony as a form of inscription. This is an expanded form of what Didier Fassin (2012, Chapter 8) called an “empty subjectivity,” in which individuals can determine their place in a gravitational order of narrated testimony. Within this practice, the focus is on the victims’ experience of harm, not on their existence “outside” the violence that occurred, and their testimony is the only materiality that accounts for their “dense” historical, territorial, social, familiar, ancestral, affective or political reality. Since damage is the result of violence, and its narration is the result of a practice of speaking and listening, the space of subjective experience precedes the subjectivity of the individual.

The practice of the *itineraries of meaning* was conducted in three stages, in which the narrators produced their testimonies (often, it was not the victim who testified in this final stage of the elaboration of the *Final Report*⁴). In the first stage the macro-narrative life were produced, they reunited history and identity to construct meaning. In the second stage, the *cartographic-spatial* phase, micro-narrative were produced to reflect the present of the damage, making the habitability of the damage intelligible. In the final stage, the *sensitive-sonorous* phase, an acoustic and audio archive was produced to collect sounds and silences, presences or absences, in the narratives to feed the *itineraries of meaning*. The aim of this type of practices is not to subject the testimony to a judicial verification, but to produce an ethical-political *performance* constituted from memory and its encounter with macro-history. And,

⁴ This does not constitute a confrontational practice that would re-victimize the witness. Those who were called upon to develop these activities were mostly young artists whose collectives are willing to carry out the *itineraries of meaning* (CEV, p. 43).

by extension, if the practice of listening has a marked ethical intention, it becomes a substance of subjectivation: the question of truth.

Before moving on to the second part of this article, some elements of the configuration of testimony in the CEV are worth highlighting. In the spirit of strengthening the practice of the CEV, Castillejo-Cuéllar presented a series of recommendations for the elaboration of the report. The document was entitled “Y entonces, ¿Dónde está el esclarecimiento? Los claros y oscuros de un proceso de investigación”, where he pointed out a paradox: the CEV is a dispositif for the production of truth, but a truth from memory that resists verification. The thickness of the memory does not match facts. This paradox might, moreover, generate additional violence on the victims by subjecting their testimonies to historiographic verification. The epistemological weight of truth in the CEV does not come from its past and its verification, but from its projection, since the intention is to clarify, repair and not repeat the past of the armed conflict. Therefore, the projective virtue of the *Final Report* seeks to account for an object of knowledge that would be the damage suffered by society (CEV, p.4), and from which those who have not been part of the conflict can *hear* the memory; of the composition of memories as *semantic density*, which requires the recognition of a complex and painful context.

The testimonies that can be found in CLPNC are not then the edited pages of the *Final Report*, but the epistemological result of a truth production machine that, in addition to not being verifiable, refers to a macro-narrative of history as *memory*. Thus, those who produced it were warned not to demand a verification, they were asked to think truth as an engine of interpretation of history, a dense memory of testimonies that supposes an appropriate gesture on the part of those who interview or gather information. This gesture is a listening and a writing that cannot reproduce an extractivist violence, but rather a rearticulation of an ethical attitude of listening that allows accessing the meaning of the testimony. Paradoxical as it may be, the emergence of testimonial technology accounts for the language of *semantic density* as a discursive production of the testimonial encounter. Thus, although the macro-history of the armed conflict can be recognized, its testimony is written with a grammar of damage, whose language is a space for the production of memory. Does the recognition of the victims in the *itineraries of meaning* occur through the

encounter of episodes that have occurred or through the writing of memory as history?

From the Technology of Truth to the Dispositif of Confession

In this article, the technology of memory as truth is understood as the practical rationalities and the calculated means by which an action fulfills an end and the notion of “dispositif” is understood as the way in which regimes of practices materialize to condition the possibility of action determined by technology. The dispositif refers to the relational and heterogeneous character of practices and their operation through strategic calculations. The device fulfills a specific function related to the set of elements it integrates (discourses, institutions, laws, codes, architectural sites, procedures, etc.) and not to its particularity (Castro-Gómez, 2010). Thus, we consider that the CEV's technology of memory, its epistemological function of truth production, and its link with the macro-narrative of history as memory find a degree of materialization in a confession device whose “functional overdetermination” is to produce resonance between the victims, their narratives and the truth that is a product of the truthful telling and the specific forms of manifestation that converge in the victim.

The form of truth as memory, in the sense of the victims' expression as history of the conflict, has a particular meaning. The truth that comes from the testimony does not meet a model of veridiction, not because what the victims say does not include “factual” elements, but because what they tell in their testimonies is not questioned. Truth as memory does not fit the mechanisms of a truth of “correspondence” with reality (Lorenzini, 2023). Since the meaning of these forms of truth demands a much broader listening position, it is not in the order of signs that a semiotics of truth is established. However, there are two other models of truth that also resist testimony and that have a relationship to conflict, at least to violence: truth as a juridical form and truth of as confession. The following paragraphs are dedicated to delve into these two forms of truth in order to show the particularity of the testimony in the CEV and to provide elements to identify this testimonial technology.

In *Wrong-Doing, Truth-Telling* (2014a) Michel Foucault reconstructed a genealogy of juridical truth from the introduction of the question of the authorship of the crime as an articulation of the judicial system as confession:

it seems to me that this development of avowal within penal practice could be related to procedures found elsewhere—in religious practices, in medical practices, for example—and that tend to tie the individual to the enunciation of his truth. To begin with this problem: governing through truth (Foucault, 2014a, p. 24)).

In the truth as confession, the triangulation between the perpetrator of the crime, the judicial system that operates a fact with a subject and the truth of the confession is resolved. Hence, the perpetrator of the crime tells the truth, so that the penal system applies its mechanism of truth and punishment. That is a dramaturgy that is operated as a confession for the judge. The judge “implicitly asks this question to the one who is accused: “Tell me who you are, so that I may make a judicial decision that will have as its measure both the crime that you have committed, of course, but also the individual that you are.” (Foucault 2014a, p. 227). Thus, the question of the subject as the actor of the crime is not answered by its recognition, but by the identity of the criminal. Such identity is linked to the truth of the crime by substituting the individual for subjection to a criminal act. An extensive criminal theory has been established from psychology (or psychopathology) to show the subjective form of the individual. The confession is restricted to a criminal fact, at the price of limiting the subjectivity of the individual, that is valuable to the judicial system. In other words: the judicial apparatus needs a verification of the conditions of possibility of the crime (time, manner, and place) as a subjection of the individual.

What is retained is the authorship of the facts and not the punishable crime in the confession. The punishment is the “final” moment of the confession and restoring the identity of the criminal makes the confessional dispositif valuable in relation to the truth. Far from the preventive “virtue” of the confession of crimes, the judicial system is not satisfied with making the facts analytical with the confessions, in the manner of an author-crime correspondence, but with the way in which the crime is confessed: admitting guilt⁵. Beyond the punitive model that justifies punishment by the recognition of the truth, the confession allows reestablishing the judicial sovereignty of the punishment, as a rupture of the social pact that the criminal recognizes, and the first step of his possible reintegration. The confession is a proof of the crime, but, above all, of the sovereignty of punishment. Double function in the penal system: punishment and sovereignty. How can this form of sovereignty in the

⁵ Hence the emergence of a criminal anthropology that moves from punishment to security (Foucault, 2014 a p. 223).

confession be understood? Why does the fact of making a hermeneutic of oneself about a crime have the relevance of a positive form of truth?

Foucault's concern with how the subject made a form of self-interpretation out of truth is a theme that runs through the analyses of the 1980s. This concern comes from the emergence of a practice of narration of the self as a form of destruction of the self, for example, in the emergence of confession as a *dispositif* of renunciation or erasure of the self (Foucault, 2016, 2021). It is a mode of relation to truth from the renunciation of the self, and not from controlling the passions, as in the history of Stoicism or late Greek philosophy (Foucault, 2017), but through a production of truth. The particularity of early Christianity is that sinners created a form of truth, not from accepting dogma, or from a pure direction of conscience, but from a set of specific practices arising from penance in the monastic life (Foucault, 2016). In the genealogy of confessional truth, confessional practices emerge to access the truth of self as a way of life in Christianity. Whether this form of truth-telling about oneself has effects in the disciplinary or biopolitical *dispositif* (medicine, psychiatry, psychoanalysis), or in the sovereign sense of punitivism based on the criminal-criminal correspondence, the *dispositif* of confession modulates a series of practices that have a specific value: they produce a form of truth about oneself based on the erasure of the individual as subject. We will succinctly reconstruct the genealogy of these practices to show the active and productive link of truth production which, in line with the study of the victims' testimony, allows understanding truth as memory.

In the lecture *On the Government of the Living* (2014b), Foucault analyzed the question of the government of men by truth, that is, the way in which the exercise of power (now understood as government) implies and is accompanied by acts and manifestations of truth on the part of the individual. In this perspective, he considered the existence of "rituals of manifestation of truth" to refer to verbal and non-verbal procedures by which something is exposed as true and coined the term "aleiturgies" to characterize precisely "the set of possible verbal or non-verbal procedures by which one brings to light what is laid down as true as opposed to false, hidden, inexpressible, unforeseeable, or forgotten. (p. 7). Every exercise of power, thus, involves manifestations of truth, ways of eliciting and extorting it. The tragedy *Oedipus Rex* is an example of this relationship and presupposes two procedures for

stating the truth that are, for Foucault, historical forms of alethurgy: the oracular and religious one and the judicial one based on testimony. *Oedipus Rex's* plot accounts for a complex relationship of events and characters that involves Oedipus, in which “character: it is the same character who seeks to know, who carries out the work of the truth, and who discovers himself to be the very object of the search. (p. 24), even though Oedipus ignores that he himself is the culprit he seeks. The procedures, techniques, and rituals used by Oedipus to recognize himself as such are an alethurgy in which the gods and a prophet are interrogated as instances of truth. In a human alethurgy two slaves are interrogated as witnesses, their saying is testimony that validates the divine alethurgy: “It is structured around the presence of characters, the identity of the witness, and the fact that it is he himself, *autos*, who sees and speaks. He in his identity authenticates the god’s word. (p. 37).

Unlike the divine alethurgy, which is situated on the present-future axis, the alethurgy of the slaves is located on the axis of the past: “if they tell the truth it is because they remember. And they can only tell the truth only in the form of memory” (p. 38); something similar happens with Oedipus and Jocasta who, being only intermediaries in the manifestation of the truth, are close to the individual alethurgy of memory and the inquiry of the slaves. The witness, as the one who witnessed the facts and, therefore, can tell the truth, supposes for the French philosopher one of the phenomena that allows verifying the articulation of the first person, the self, with the alethurgy. What the witness say is a form of manifesting the truth as a form of subjectivity that supposes a coincidence between the truthful saying and the form of manifestation of the truth.

Now, the witness is only one of the possible modes of insertion of the subject alongside that of the operator and the object in the procedures of the alethurgy. However, what strikes Foucault’s attention is that in confession the three modes of insertion of the subject in the manifestation of truth converge. Confession is a “reflexive act of truth” in which the subject is the actor of the alethurgy, for it is he who brings to light his own truth. In it, too, the subject is a witness of the truth and is its object: “since it is a matter of him in his testimony and in the manifestation of truth he carries out. (P. 82).

The analysis of the relationship between the exercise of power and the forms of manifestation of the truth is not restricted to the 5th century of classical antiquity, but rather leads Foucault to trace an “archeology of confession” and to point out to the existence of certain regimes of truth. That is, to that which constrains individuals to these truth acts, that which defines, determines the form of these acts and establishes their conditions of effectuation and specific effects. (p. 93), in which confession is inscribed. There are, then, procedures, institutions, techniques, and practices in which acts of truth circulate, materialize and imply the obligation of the subject to tell the truth either as the operator, its witness/spectator, or its object. In Christianity, in this sense, two very particular regimes of truth materialize: the regime of faith and the regime of confession:

this is a regime defined by the obligation for individuals to have a continuous relationship to themselves of knowledge, their obligation to discover, deep within themselves, secrets that elude them, their obligation, finally, to manifest these secret and individual truths by acts that have specific, liberating effects that go well beyond the effects of knowledge. (Foucault, 2014b, p. 83).

The Christian regime of truth of confession emerged in the 2nd century and imposed on individuals “the obligation to manifest in truth what they are. (p. 103) as a possibility of canceling the debt of evil. That is, the remission of their sins. Especially, it is in the monastic *dispositif* and its institutions where there was a coupling of the techniques of verbalization of the fault (confession) with the techniques of directed exploration applied by the subject to decipher himself and find the origins of the fault (Castro-Gómez, 2016). In such a *dispositif*, “forms of veridiction” operated – alethurgic practices –, so that the subject manifested the truth as the “mortification of himself”. However, the singularity of these practices lied in the fact that they were enunciated by the subject, as a government of the self that he voluntarily assumed. In this regard, Castro-Gómez (2016) pointed out: “Christianity manages to create a subjectivation device that revolves around the following question: How can one stop being what one is? How can one deny oneself? How is it possible to become someone completely different?” (p.125).

In the lecture “Christianity and Confession” (2016) Foucault returned to the practices of veridiction in early Christianity and examined two different techniques of confession on the model of the penitent and the monastic life: *exomologesis* and *exagoreusis*. Both forms constituted specific practices of exposing the truth of the

subject. On the one hand, *exomologesis* is the form of expression in which the penitent assumes a fault as sin. By committing a grave act, the penitent must physically express his repentance as recognition of the fault, whether by putting ashes on his face or by living precariously. Torturing himself shows the sovereign recognition of the truth about his sin. It is not a question here of the truth of the religious dogma, or of the Scriptures in their reflective truth (as in the Spiritual Exercises of St. Ignatius of Loyola), but of the truth of one's own fault that one seeks to atone for. Exomologesis is not verified in repentance, but in the whole process of self-sacrifice. It is, in short, making a way of life from a truth about sin. We can see the figure of the martyr in a theatrical expression of guilt, which has no equivalence with punishment, since it fulfills a double function: both self-sacrifice and voluntary exposure of the self and its destruction: I am not me (Foucault, 2016 p. 61).

On the other hand, *exagoreusis* is a continuous and exhaustive practice focused on monastic life, in which the verbalization of the truth about oneself is an obligation to the director of conscience. In monastic life, in addition to celibacy and a life dedicated to faith, exagoreusis configures a production of the truth about oneself: obedience and contemplation of God. Obedience intervenes on the will and actions before they are carried out, which is why the contemplation of God must be the only necessary form of relationship, except in moments when the soul deviates. It is there where the verbalization of thoughts or "movements of the soul" become the necessary form of examination. According to Cassian, Foucault (2016) pointed out, the form of this exhaustive verbalization depends on the hermeneutic exercise of self in the thoughts that get in the way of contemplating God. It is not, then, the director of consciousness who knows the truth about who verbalizes thoughts, but the subject who selects and recognizes what to verbalize. It is a hermeneutic of the self that allows access to a form of what must be said because it impedes contemplation:

The verbal act of confession is the proof, is the manifestation, of truth. Why? Well, I think it is because what marks the difference between good and evil thoughts, following Cassian, is that the evil ones cannot be referred to without difficulty. If one blushes in recounting them, if one seeks to hide his own thoughts, if even quite simply one hesitates to tell his thoughts, that is the proof that those thoughts are not as good as they may appear. (Foucault, 2016, p. 71)

Contemplation of God and obedience are articulated in Christian confession: To whom is it verbalized? To the director of conscience, because the director of conscience was the image of God in the form of obedience, and everything that could be considered difficult to verbalize is proper to the movement of the soul. The confession in primitive Christianity had then very different effects from the judicial apparatus because it was not about an event or a crime, but about a form in the present time of the soul. The confession in primitive Christianity has then very different effects from the judicial apparatus, because it will not be about an event or a crime, but about a form in the present time of the soul: 1. The interpretative function of oneself starting from that which is "difficult" to tell; 2. The verbalization must be as contemporary as possible to the flow of thought; 3. It must explore the darkest secret movements, it must auscultate; 4. Paradoxical function of the confession: it becomes a verbal subject to the extent of the exposure and destruction of itself: "you will become the subject of the manifestation of truth when and only when you disappear or you destroy yourself as a real body or as a real existence. (Foucault, 2016, p. 74). It was not then a scientific true or false thoughts, since they depended on the obedience of faith of the individual, and neither was it a truth that adjusted some punishable facts to the criminal "past". It was an examination of oneself in the renunciation of the will and of an existence outside the contemplation of God. A practice of life established by a link with a truth without real content, but which maintained a relationship as subjectivation. Confession was a mode of relationship with the truth whose becoming depends on the movements of the soul. The difference between the notions of testimony and confession can give rise to a *differential* understanding of the relation to truth that operates in Christianity. For Foucault, *exomologesis* operated in principle the relation to truth in the subject as a way of life:

In any case, one must bear in mind that the term *confession* had a very broad meaning-equivalent to the Greek word *exomologesis*: a general act by which one recognized being a sinner (...) It's essentially a matter of manifesting one's awareness that one has

sinned, that one is a sinner, and the desire to free oneself from that state. It is a testimony of oneself concerning oneself, a certification of change rather than a recounting of "all sins" actually committed. (Foucault, 2021, p. 52).

But the link between confession and testimony comes from the same relationship that they have with memory, not as a way of narrating the “history” of the past (Hartog, 2015), but from their relationship in the present. This relation in the present comes from the root that links both memory and testimony, as well as the mortification of the martyr: *martus* (Hartog, 2003, p. 6). In this sense, confession and testimony do not depend on their Christian or political context, but on a link with suffering and pain: “If exomologesis is so important in penance (...), is because the penitent must testify like the martyr: express his repentance, show the strength his faith gives him, and make it clear that this body that he humiliates is only dust and death. (Foucault, 2021, p. 77). The testimonial technology of truth does not have the symbolic burden of the historian as one who *sees* the past, but neither the civil obligation of proof in judicial punishment, but a form of relationship with the truth as memory: of the profession of faith in obedience and contemplation of God. However, the difference between the testimony of victims and perpetrators, with the notion of Christian confession and martyrdom, lies precisely in the *vicarious* form of memory as history in the former, as opposed to the promise of an afterlife in the latter.

The difference between the penal confessional model, which has become more and more relevant since the 19th century, with psychopathology and psychoanalysis, and the confessional model of primitive Christianity in *exagoreusis*, is that the model of truth through confession has an additional effect: it is not a matter of accessing an identity more adequate to oneself, nor of re-establishing a sovereignty of oneself over thoughts, but of being able to access the contemplation of God without any will. It is an absolute mortification of oneself by means of truth, a government of oneself by truth. So this truth does not have a positive content in itself, but in the form of relation as renunciation of self. The constitution of a discourse on the truth of oneself is not endowed with a prior content, nor does it prescribe a series of actions of oneself that would make it possible to identify this discourse. In other words, confession is a form of relation and not a model of veridiction.

Why can this model of confession be useful to understand the testimony of the victims? Why can the suffering or pain of the victims be understood as a form of mortification of the body to enunciate the truth? Why can the suffering or pain of the

victim be understood as a form of mortification of the body to enunciate the truth? In the case of the Colombian armed conflict, violence did not operate on itself, it was suffered by the victims and its enunciation is not a truth about itself, but a truth about the armed conflict. Why should we think of confession as a technology of confession? Foucault did not consider that the model of *exagoreusis* remained the same until the present, in fact, the model of confession in the penal system also transformed. The question is about the model of verbalization and *performance* that suggests a truth, which cannot be considered as a model of verification, but as a form of relationship. Our concern is for the “archaism with current function” that implies that the testimony is a confession, not of the crimes, but of the suffering: of the movements of the soul and the body and how the individual is erased by virtue of the testimonial subject that is the victim. It is an actualization that obeys the politics of truth as an ontology of the present:

I think that one of the great problems of Western culture has been to find the possibility of founding the hermeneutics of the self not, as it was in the case of early Christianity, on the sacrifice of the self but, on the contrary, on a positive, on the theoretical and practical, emergence of the self. That was the aim of judicial institutions, that was the aim also of medical and psychiatric practices, that was the aim of political and philosophical theory— to constitute the ground of the subjectivity as the root of a positive self, what we could call the permanent anthropologism of Western thought. And I think that this anthropologism is linked to the deep desire to substitute the positive figure of man for the sacrifice which for Christianity was the condition for the opening of the self as a field of indefinite interpretation. (Foucault, 2021, p. 75-76).

In Colombia, the technology of the truth that was established did not start from the mortification of the self, but from a violence operated on the victims, who tells a truth about himself that does not obey his ways of deviation from the contemplation of God, but from the suffering of the conflict. Several elements have been found here that transform the technology of confession, but that maintain a closeness to the same understanding of truth: 1. The victims do not martyr themselves to tell the truth, they have already suffered the violence. Their truth comes in to confirm and nourish the historical heritage of the conflict. 2. The victims remain anonymous in

the CEV, but their narration takes the place of the individual. It is a suppression of the author of the testimony by virtue of the narration. 3. This narration does not belong to the victims as their identity since it operates in the constitution of a collective memory or historical memory of the conflict. 4. It is a truth that is not verified, but is a historical narrative, therefore, the memory of the victim is confirmed in the collective memory.

Cain's Lineage and History as Memory

An excerpt from the preparatory documents for the CEV Report produced by Castillejo-Cuéllar is of particular importance in addressing the model of confession as testimony:

For me, what is important, in human terms, are the social and cultural resources that concrete human beings have in their daily lives (the structured environment of face-to-face encounters) to imagine the prospect of the “future”. That is what I call the social imagination of the future beyond abstractions, such as the “transitional promise” of reconciliation. Therein lies a forgotten task, where our institutional energy should also be poured. Here emerges a conception of the Commission expressed in the tension between “ritual process” (where the confessional and the divan are interwoven) and the social process of producing knowledge about the past. (CEV, p. 2).

Truth, thus, constitutes an additional task in the political present that no longer has to do with a critical ontology of “ourselves” (Foucault, 19984, but with a horizon of the futuristic future based on the narratives of the victims. To make memory from the victims fulfills a double function: to produce a truth as memory and to constitute that memory as a past, whose reality depends on politics that closes that past. Can we assume that that past is foreseeable at the moment when a truth about the conflict has a closure in the narrative of the conflict? Is the conflict over? There is no contradiction in the promise of that future: it is possible to get out of that form of relationship with the past through the clarification of the truth, from the enunciation of the victim's narrative, on the condition that politics is made from that memory. If this is the objective, the technology of production of that truth – in the shape of the *CEV Report* – must become an *itinerary of meaning* in maximal terms: for the whole society that is traversed by the conflict. To say that there is no contradiction does not mean that it is feasible: the victims do not disappear with the narrative, since they are the history of the conflict. The scope of this concern comes, then, from the clarification of the truth, the place of the perpetrator is missing, since the victim can

only feedback the narrative as memory. In other words, the truth of the testimony must be articulated from the truth of the perpetrator: the truth is a prism from which the relative position with the memory is revealed.

In the *Statement of the Commission for the Clarification of Truth, Coexistence and Non-Repetition: Call for a Great Peace*, one can read:

A message of truth to stop the intolerable tragedy of a conflict in which eighty percent of the victims have been non-combatant civilians. An invitation to overcome the oblivion, fear, and hatred to the death that hovers over Colombia because of the internal armed conflict. We do so from the question that has questioned humanity since the earliest times: *where is your brother? And from the perennial claim of the mystery of justice in history: the blood of your brother cries out unceasingly from the earth* (CEV, 2022c, p. 12).

This call to the Great Peace ends with God's claim to Cain after murdering his brother Abel, as a way of demanding an explanation of what happened. It is a truth that is hidden, not because it is denied to the testimonial form of obedience and contemplation of God, but for the politics of post-conflict, claiming not only the bodies of the victims, but the confession of the crimes occurred for the truth, not for punishment.

Appendix 3 of *Confessions of the Flesh* (2021) contains a short discussion of Cain's problem in confession where the debate in early Christianity saw in Abel's brother the problem not of the crime, but of the truth denied; not telling the truth suggests a greater problem than the crime actually occurred. Therefore, God will punish both the crime, and the absence of confession, Cain's curse (seven times cursed) falls on the failure to tell the truth, rather than on the murder, and he will remain alive repeating the law "Don't do what I did.» (Foucault, 2021, p. 316). The necessity of the confession of the crime is established as a double debt: "The duty of truth, as belief and as confession, is at the center of Christianity. The two traditional meanings of the word "confession" include these two aspects. In a general way, "confession" is the recognition of the duty of truth. (Foucault, 2021, p. 320).

The problem with Cain then was his lack of his commitment to the truth, but God *already knew* that, even though he denied it. The horizon of the future of peace in the Colombian land does not come from the idea that all individuals bind themselves to a practice of truth as a pure form of law, but in "calling" (that neutral and pleading call) those who have committed crimes in the framework of the armed conflict to tell

what happened, *because they know what happened*, in order to ascribe a relationship with the truth as memory of the victims. The perpetrators do not have a commitment to the law, nor to the sovereignty of the Colombian State, nor to God as believers and Christians, but to the truth of the armed conflict. It is not about the punishment that the perpetrators may or may not receive, but about their recognition of the truth of the victims for what happened. Beyond the assumption that certain “immoral” or directly criminal practices should be punishable, such as forced recruitment of protected populations (particularly children and adolescents) and sexual violence, the problem here is directly related to the social dispositif of a politic of truth based on the conflict as the future of reparation and non-repetition. The confession is not made to testify to the fact that something happened, it is made to recognize the truth of the armed conflict. We have mentioned how this technology of testimony operates on the victim a series of subjective transformations and that these transformations also operate on the perpetrator, but as operators of the truth as a verification of memory. Victims and perpetrators are thus be in the same orbit of truth, defining their places.

The voice that calls Cain is that of the victims who demand the truth about what happened, not only in a factual way, such as the recovery of the bodies of the disappeared victims, but more importantly, in any case for the genealogy of the testimonial technology, of the truth that is that of the victims. The wound that does not close, in the purpose enunciated by Castillejo-Cuéllar according to which the “social process on the past” would be the way to effectively leave the past behind for the future, does not come then from a sovereign state or punitive policy, but from the recognition of a superior form of truth as recognition. In the current context of Colombian politics and around the future of the 2016 Peace Agreement, from which the institutional apparatus of truth was born, we can see that this construction of peace through truth is not yet realized. The fundamental result of this construction of peace through truth does not lie in a denial of its political motivation, but in the broad space of the historical narrative of truth as memory. This memory, then, which has not finished being narrated, whose *itineraries of meaning* should cross this “social process”, has left the future in suspense for a historical presentism of memory (Hartog, 2015 Chapter 4). The urgency for truth has produced at the same time a political effect of the armed conflict and a horizon of history as presentism. That is

to say, an intelligibility of our social relations as a counterpoint to the memory of the conflict that is *our history*.

Final considerations

The testimonial technology that we have traced from the confessional dispositif allowed us to understand the field of subjectivation that has been constituted from truth as memory. The singularity of the processes advanced in the CEV's *itineraries of meaning* is not in the depth of the testimonies or in the exemplary nature of their narratives, since there are several narratives that constitute ways of recounting the conflict that allow access to painful modes of conflict, but also that help understand the present of our social relations as a promise of the post-conflict. That is to say, community forms, rural ways of life, lives that help understand the present of our social relations for the future. We have established the conditions of a production of truth that is causing the horizon of intelligibility of the past and present of the conflict as truth, establishing the limits of its production in an orbit of the memory of the victims and, to a lesser extent, of the perpetrators. Far from being a truth that can satiate its judicial and punitive interests, through identifying and individualizing the perpetrator, it is rather an ethical and political disposition of listening to the narrative of the memory that has its meaning and epistemic substance in the damage caused by the armed conflict, by tracing the limit of Colombian history. The testimonial technology of truth as memory is a form of voluntary and "affirmative" truth production because it does not come from a punitive demand, nor from a "secret" to be discovered on the couch or in the confessional, but as a form of recognition in the armed conflict. In other words, a mode of existence from memory (Molina & Ramírez, 2019, p. 153).

We are convinced of the need and the possibilities that working with memory offer the victims for the post-conflict. Understanding the victims pain and its extent different types of victims allows us to access a reality of the Colombian conflict that make more complex our social relations for not doing harm in the future . A space of subjectivation is produced on the occasion of the post-conflict so that we can access a truth on condition that we inscribe ourselves in the *meaning* of the testimony of the victims and perpetrators. This is also a form of government by truth, in which the individuals inscribe themselves as victims or perpetrators in

order to materialize their existences. And as a mode of government, from the study we have proposed of the dispositif of confession in Foucault, it is necessary to understand the limits of this government and how it intervenes in the evolution of our social relations. A truth that is imposed from the victims, as a duty to write history as an infinite present, as a commitment of peace embedded in the testimonies of the immanent present.

References

- Castillejo-Cuéllar, A. (2014). La localización del daño: Etnografía, espacio, y confesión en el escenario transicional colombiano. *Horizontes Antropológicos*, 20(42), 213–236.
<https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200009>
- Castillejo-Cuéllar, A. (2016). La domesticación del testimonio: audibilidad, performance y la descolonización de la palabra. In Pardo, N. G., & Ruiz, J. *Víctimas, memoria y justicia: Aproximaciones latinoamericanas al caso colombiano*. UNAL.
- Castillejo-Cuéllar, A. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición- CEV. (n.d.). *Archivo del Esclarecimiento de la Verdad*.
<https://Archivo.Comisiondelaverdad.Co/>.
<https://archivo.comisiondelaverdad.co/explora/detalle/27-OI-62b7c2e3a4736d17365250fd>
- Castro, E. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo Veintiuno Editores.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Santo Tomás.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Santo Tomás.
- Comisión de la Verdad. (2022a). *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Comisión de la verdad.
<https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>
- Comisión de la Verdad. (2022b). *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia. Tomo testimonial*. Comisión de la verdad.
<https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>
- Comisión de la Verdad. (2022c). *Convocatoria a la Paz Grande. Declaración de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Comisión de la verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>

- Comisión de la Verdad. (2022d). ¿Qué es la Comisión de la Verdad? Comisión de la Verdad Colombia. <https://web.comisiondelaverdad.co/la-comision/que-es-la-comision-de-la-verdad>
- Fassin, D. (2012). *Humanitarian reason: A moral history of the present*. Univ of California Press .
- Foucault, M. (1984) *The Foucault Reader*. Pantheon Books.
- Foucault, M. (2014a). *Wrong-Doing, truth-telling: The function of avowal in justice*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2014b). *On The Government of the Living: Lectures at the Collège de France, 1979-1980*. Springer.
- Foucault, M. (2019a). *Historia de la Sexualidad IV: Las confesiones de la carne*. Siglo XXI de España Editores.
- Foucault, M. (2016). *About the beginning of the hermeneutics of the self: Lectures at Dartmouth College, 1980*. University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2017). *Subjectivity and truth: Lectures at the Collège de France, 1980-1981*. Springer.
- Hartog, F. (2000). Le témoin et l'historien. *Gradhiva*, 27(1), 1–14.
<https://doi.org/10.3406/gradh.2000.1213>
- Hartog, F. (15). *Regimes of historicity: Presentism and experiences of time*. Columbia University Press.
- Lorenzini, D. (2023). *The force of truth. Critique, genealogy, and truth-telling in Michel Foucault*. The University of Chicago Press.
- Marín, J. J. (2014). *Pasados y presentes de la violencia en Colombia: Estudios sobre las comisiones de investigación (1958-2011)*. Pontificia Universidad Javeriana.
- Molina, L., & Ramírez, L. A. (2019). *Qué hacer ante el daño que produce la violencia: Reflexiones sobre el mal moral, el resentimiento, la memoria y el perdón*. Universidad de Antioquia.
- Pardo, N. G., & Ruiz, J. (2016). *Víctimas, memoria y justicia: Aproximaciones latinoamericanas al caso colombiano*. UNAL.

Testimonio, memoria y confesión: la tecnología de la Comisión de la Verdad en Colombia

Testimony, Memory and Confession: The Technology of the Truth Commission in Colombia

[Artículo de dossier]

Manuel Alejandro Preciado Castellanos**
Nelson Fernando Roberto-Alba***

Fecha de entrega: 03 de abril de 2024
Fecha de evaluación: 13 de junio de 2024
Fecha de aprobación: 05 de junio de 2024

Citar como:

Preciado Castellanos, M. A., & Roberto-Alba, N. F. (2024). Testimonio, confesión, verdad: la tecnología de la Comisión de la Verdad en Colombia. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 45(131), 306–340. <https://doi.org/10.15332/25005375-9811>



Resumen

El artículo analiza la tecnología de la memoria como verdad que reside en el trabajo adelantado por la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición creada en Colombia en el marco de los Acuerdos de Paz firmados por el gobierno y la guerrilla de las FARC-EP en 2016, a partir del dispositivo confesional propuesto por Michel Foucault en los años 70 y 80. Se establecen tres momentos en el desarrollo del estudio de la confesión y el testimonio: 1. Se analizará el mecanismo de recolección de testimonios en el volumen *Cuando los pájaros no cantaban*. 2. Se retomarán los estudios sobre la confesión y la verdad en los análisis de Foucault. 3. Se propone una articulación entre memoria e historia a partir de los testimonios. El artículo finaliza con alusiones a la memoria histórica desde la propuesta de una tecnología testimonial, instalada en el dispositivo confesional.

Palabras clave: Testimonio, confesión, verdad, víctima, tecnología, memoria.

** Universidad de los Andes. Correo electrónico: ma.preciado@uniandes.edu.co ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9255-8949>

*** Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás. Correo electrónico: nelsonalba@hotmail.com ; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2806-7162>

Resumen:

This article analyzes the technology of memory as truth, based on the work carried out by the Commission for the Clarification of Truth, Coexistence, and Non-Repetition, created in Colombia within the framework of the Peace Agreements signed by the government and the FARC-EP guerrillas in 2016, utilizing the confessional dispositif proposed by Michel Foucault in the 1970s and 1980s. The study of confession and testimony is developed in three stages: 1. The mechanism for collecting testimonies in the volume *Cuando los pájaros no cantaban* will be analyzed. 2. The studies on confession and truth in Foucault's analyses will be revisited. 3. An articulation between memory and history based on testimonies is proposed. The article concludes with references to historical memory from the proposal of a testimonial technology, proposed from the confessional dispositif.

Keywords: Testimony, Confession, Truth, Victim, Technology, Memory

Introducción

En esa época mi mamá tenía que decir mucho ese testimonio. No sé por qué se lo preguntaban y se lo preguntaban, y ella lo narraba como un libreto. El resto de la gente lloraba y ella no. A mí eso me parecía como raro, «eso es porque en el fondo mi papá no está muerto realmente», pensaba.

«Es que el 14 de diciembre de 1989 llegaron unos hombres armados a mi casa, preguntaron por los hombres, nos pusieron a todos en fila. Mi esposo forcejeó con uno de los señores y le dispararon en la cabeza en repetidas ocasiones», cuenta mi mamá y luego dice que, después de que le echaran fuego a la casa, ella fue la que sacó heroicamente los muertos de la candela y que le quedó una pierna en las manos. Para mí todo lo que estaba diciendo era macabro, malo, maluco. Para ella era una cosa anecdótica, decía «yo no como la pata de la vaca porque me quedó la pata de ese muerto en la mano».

Ahora, de adulta, sí entiendo lo de «no hubo tiempo para la tristeza». Ella suprimió de una manera que le permitiera contar el horror de manera anecdótica.

Lo enterró en un lugar. Se puso una coraza tremenda y se mostraba como una mujer fuerte. Con autoridad hablaba. Entonces no hubo tiempo para la tristeza, y apenas le dijeron que iban a desenterrar a sus muertos, le llegó la tristeza.
(CLPNC, pp. 219-220)

Los afectos que acompañan este fragmento atraviesan las narraciones testimoniales de las víctimas del conflicto armado colombiano. Señala, entre otros elementos, la temporalidad del testimonio, varias veces repetido, así como la condición ético-política de la madre en relación con la verdad.

Estos dos elementos constituyen formalmente una relación profunda con el modelo testimonial que establece el *Informe Final Hay futuro si hay verdad*, de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (en adelante CEV, 2022a). El contenido de los testimonios de víctimas y perpetradores se articula a través de una repetición discursiva de la violencia y de una relación con dicho discurso, formando un contenido de la memoria y de un proceso de subjetivación a partir de la verdad. El testimonio cobra valor al estar consignado en *Cuando Los Pájaros No Cantaban* (CLPNC) (2022b) que constituye el volumen testimonial de la recolección de narraciones de las víctimas. No hay una voz neutra que permita extraer un juicio valorativo sobre los testimonios, pues ellos son verdad porque son de las víctimas.

La identidad y existencia de las personas se conoce por la cercanía con el conflicto armado, al modo de una cobertura que vela la existencia para constituirla en un sujeto del discurso de la violencia. No hay individuos, sino sujetos de la violencia: víctimas o perpetradores. Su expresión verbal tiene condición de veridicción en cuanto su narración tenga que ver con el conflicto armado, pues es a través de las víctimas que se conoce la realidad de la historia de la violencia en Colombia. Se trata entonces de la constitución de una verdad cuyo contenido no depende de un saber jurídico sobre la víctima, al modo de interpelar por su identidad, pues *ya es víctima*; tampoco depende de un examen constante sobre los movimientos del alma o del secreto propio del pecado, como en el dispositivo de la confesión; finalmente, tampoco de una verdad que admita el examen lógico-semántico entre verdadero o falso. Tiene que ver, de forma distinta, con la creación de una tecnología de la verdad que parte de la víctima como enunciación y cuya narración constituye, a fuerza de la tecnología testimonial sobre la memoria, una verdad *incuestionable* sobre el conflicto. La víctima es así la fuente del

discurso de verdad sobre el conflicto armado y, por extensión, de la historia colombiana.

La repetición del testimonio y la relación con la verdad forman los dos elementos propios de una subjetividad elaborada a partir de la violencia. Cabe anticipar que no es a partir de la violencia padecida, en algunos casos hasta varios lustros atrás, ni tampoco a partir de una sujeción estructural del individuo que lo tomara por resultado de un proceso de objetivación, sino de un proceso institucional, político y transicional del conflicto, que el individuo asume en convertirse en sujeto desde la enunciación de su memoria. No es entonces sobre la víctima que se encarna el dispositivo confesional, sino más bien es desde su narración que la víctima entra a gravitar alrededor de la verdad testimonial.

¿Cómo se produce un discurso sobre la violencia que invita al individuo a constituirse como sujeto de la violencia? ¿A partir de qué tipo de elementos este discurso constituye una forma centrífuga y centrípeta de la verdad que permite comprender la existencia de los individuos? Si el discurso que narra la víctima tiene valor por la descripción *vivida* del conflicto armado ¿es acaso la memoria la sustancia epistémica de la verdad? ¿Qué efectos tiene la constitución de una historia como memoria para aquellos que no se reconocen en el discurso de la violencia? En este artículo establecemos una relación entre el dispositivo confesional sobre la verdad, propuesto por Michel Foucault desde los años 80 y una tecnología del testimonio que se desprende del dispositivo de la confesión, pero que tiene la característica de establecer unos efectos reales y concretos sobre la inteligibilidad de la historia del conflicto armado, a saber, que éste no admite una narración cronológica de un saber histórico sobre la guerra, sino una memoria de la víctima como sujeto de la historia: un sujeto de la memoria histórica. De lo anterior se derivan tres elementos de análisis: la emergencia de una tecnología de la memoria como verdad, la constitución subjetiva de la

víctima y el perpetrador y la producción de una historia como memoria o “memoria histórica”. Esta articulación se hará partiendo de los documentos teóricos y conceptuales que utilizó la CEV para construir la empresa de verdad testimonial, para luego mostrar cómo esta tecnología se inscribe en el dispositivo confesional presentado por Foucault, principalmente en *Las confesiones de la Carne* (2019a), los textos sobre la confesión en las conferencias sobre *El Origen de la hermenéutica de sí* (2019b), el curso *El gobierno de los vivos* (2014b) y los desarrollos comparados entre la verdad jurídica y la verdad confesional en *Obrar mal, decir la verdad* (2014a). Este artículo concluye entonces con algunas reflexiones sobre los procesos de subjetivación que pueden comprenderse como “afirmativos” o voluntarios y el devenir de la historia como memoria a través de la violencia.

La emergencia de la tecnología

Hablamos de tecnología de la memoria como verdad, pues consideramos que existen conjuntos homogéneos de prácticas humanas, como las implicadas en la memoria, que operan a partir de regularidades y racionalidades específicas. Foucault utiliza el aspecto tecnológico para denotar “las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer” (2006, p. 94). Las formas de racionalidad organizan el orden de las prácticas y constituyen regímenes que determinan, en últimas, lo que los hombres hacen y lo que dicen que hacen en una época determinada; las prácticas son múltiples, sistémicas (se reagrupan en los focos del saber, el poder y la ética), son recurrentes y constituyen una experiencia (Castro, 2011, p. 316). Así las cosas, la CEV no solo es un instrumento de justicia transicional, sino que supone un complejo entramado de prácticas que se materializa en las primeras décadas del siglo XXI en Colombia y que operan como “condición de posibilidad de la acción”; dicha tecnología de poder tiene entonces unos *objetivos* a los que se deben orientar la acción, unos *medios* que utiliza calculadamente para alcanzar dichos objetivos y unas *estrategias*

encaminadas a articular los medios y los fines o a reorientarlos según los *efectos* producidos (Castro-Gómez, 2010).

La CEV responde a la dificultad del testimonio de las personas que dicen más que el crimen judicializable. La distancia entre el aparato judicial que supone la Jurisdicción Especial para la Paz (en adelante JEP) y la CEV no sólo radica en el diseño institucional de las políticas para la implementación del Acuerdo de Paz de 2016, entre el Estado colombiano presidido por el gobierno del expresidente Juan Manuel Santos Calderón y la guerrilla marxista leninista de las FARC-EP, sino en la orientación de dicha política: la víctima. La JEP se articula sobre las responsabilidades reconocidas por los perpetradores directos o indirectos (en una visión *minimalista*, pues se enfoca en los principales responsables del conflicto) del conflicto armado desde enero de 1985, definiendo la proximidad y la calidad de los perpetradores en la historia reciente del conflicto colombiano. La JEP entonces es la institucionalización de la justicia transicional en la aplicación del Acuerdo de Paz.

La CEV, por su parte, tiene como misión el esclarecimiento y explicación del conflicto armado, con especial énfasis en la población vulnerable (niños, niñas y adolescentes, entre otros); promover y ayudar al reconocimiento de las víctimas; y, finalmente, promover la convivencia democrática en los territorios. En este sentido, la CEV tiene una proyección política (*maximalista*, referente a acoger la mayor amplitud de la memoria del conflicto) del posconflicto hacia el futuro a través de los testimonios de las víctimas (CEV 2022d). Además, la CEV surge como la institucionalización de una práctica que ya estaba ocurriendo en la recolección de los testimonios de las víctimas: las víctimas contaban mucho más que aquello que el aparato judicial esperaba.

La cualidad multicultural y pluriétnica de Colombia hace posible que los modos de articular las experiencias vividas no se puedan consignar en una

forma discursiva institucional única. En otras palabras, los afectos, memorias, vínculos sociales y emocionales de las víctimas no caben en las circunstancias de modo, tiempo y lugar que exige el aparato judicial. Así, por ejemplo, en la recolección de testimonios de víctimas para la ley de Justicia y Paz del 2005, los fiscales se encontraban con varias dificultades y con un concurso de crímenes que, aunque penales, no eran del propósito misional:

En un caso, por ejemplo, el Capitán (de la comunidad indígena Sikuaní en el departamento del Meta) salta de época en época en un entramado narrativo complejo y no lineal. Sin embargo, su preocupación con la violencia era realmente la historia de las fracturas internas por el poder y por la autoridad sobre la capitanía del resguardo. Y aunque estos temas hacen parte del presente, se relacionan con la violencia aunque no necesariamente con la violencia que el fiscal busca “acreditar”. (Castillejo-Cuéllar, 2014, p. 228)

Además de los asesinatos y masacres, las historias contenían narraciones sobre el desplazamiento, delitos sexuales, y agresiones de diversa índole, pero cuya información no era pertinente. Las “otras” víctimas, en el caso de las fuerzas paramilitares, no podían constituir una narración sobre lo ocurrido, porque dicha narración no respondía a las condiciones de posibilidad del crimen en la perspectiva de la Fiscalía. Sin embargo, esta ley sí asumió una categorización de la víctima todavía vigente:

Artículo 5° de la Ley 975 de 2005: Definición de víctima. Para los efectos de la presente ley se entiende por víctima la persona que individual o colectivamente haya sufrido daños directos tales como lesiones transitorias o permanentes que ocasionen algún tipo de discapacidad física, psíquica y/o sensorial (visual y/o auditiva), sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo de sus derechos fundamentales. Los daños deberán ser consecuencia de acciones que hayan transgredido la legislación penal, realizadas por grupos armados organizados al margen de la ley. También se tendrá por víctima al cónyuge, compañero o compañera permanente, y familiar en primer grado de consanguinidad, primero civil de la víctima directa, cuando a esta se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida. (Colombia, 2005, p. 14)

Los daños de las víctimas no se reducen a una definición, pero el concepto adoptado en la Ley 975 de 2005 sí constituye la amplitud de la noción de

víctima. La validez de la condición de víctima, entonces, no se enuncia a través del perpetrador, sino desde la víctima, a pesar de su falta de reconocimiento en la Ley de Justicia y Paz. Un fiscal, en el proceso de desmovilización y desarme de las fuerzas paramilitares, no registra más que el conjunto de hechos criminales que pudiera probarse para la aplicación judicial, lo demás podía reducirse a una terapia social y de reconocimiento de derechos para las potenciales víctimas futuras (Castillejo-Cuéllar, 2014). La narración *adicional* de las víctimas constituye una masa documental que no obedece al aparato legal, pero tampoco hace parte de un registro como experiencia de los crímenes. Ese discurso narrativo sobre las memorias de los antepasados, los crímenes ocurridos por actores armados irreconocibles (sin identidad de los perpetradores), las violencias sexuales y contra población de especial protección (niños, niñas y adolescentes, entre otros), contiene la memoria de la vida bajo el conflicto armado. En este sentido, el dispositivo judicial no puede codificar dichas narraciones, exigiendo además que aquellas que sí sean pertinentes se deban repetir innumerables veces, como lo muestra el testimonio que abre este artículo.

Las consecuencias institucionales e históricas de la Ley de Justicia y Paz no son el objetivo de nuestro análisis, salvo por la evidencia de la dificultad de los testimonios no judiciales. Si bien el Acuerdo de Paz de 2016 es el resultado de lecciones aprendidas de los procesos de negociación para la paz desde los años 70 (Marín, 2014), su novedad también resulta de una nueva tecnología de escucha. La positividad de las narraciones es un entramado de realidades irreductibles, en donde la víctima no se establece como la contraparte en la atribución de responsabilidades de los perpetradores, al modo de una correspondencia víctima-perpetrador (individual o colectivo), sino que tiene una existencia narrativa que excede los presupuestos punitivos. Falta entonces el mecanismo que pueda reconocer dichos

testimonios como una narración sobre el conflicto, esta es la tecnología de la CEV.

Una comprensión amplia de las narraciones testimoniales debe pasar por una redefinición del testimonio: una narración de vida de la víctima; una práctica distinta de escucha sobre el reconocimiento de su existencia; y una experiencia de reparación para poder “narrar”. En lo que sigue nos proponemos mostrar el mecanismo de recolección testimonial para ver cómo se configura esta tecnología de narración.

El testimonio. La característica principal de un testimonio tiene que ver con su autoridad en doble sentido: la actualización de la narración de alguien, es decir, la autoridad sobre lo que dice, y el autor de la narración; el testimonio reúne el quién y el qué de la narración. Sin embargo, en el caso judicial, la autoría del testimonio es una narración de lo ocurrido en tiempo pasado, en el presente. En el caso de la víctima, este testimonio en términos judiciales, sufre una transformación necesaria: pasa de la oralidad a la palabra escrita. De allí que no podemos hacer más que leer los testimonios, pero la oralidad y su riqueza fonética, se pierde en la transcripción con los fines del modelo de recolección de los testimonios, diluyendo la víctima en el texto de su narración. Quien testimonia cede espacio a lo que dice. La verdad judicial opera entonces por el contraste con la investigación que revele la *autenticidad* del testimonio. La lectura del testimonio es parte de un archivo judicial, que ya establece las reglas de su interpretación al tiempo que su validez (Castillejo-Cuéllar, 2016).

¿Qué se narra en el testimonio? El daño sufrido por la víctima. La producción de la víctima surge cuando cuenta lo ocurrido y dado que su autoridad es la de la víctima, su narración debe suponer un conjunto de afectaciones. Cuando estas afectaciones *marcan* la vida de las víctimas se entiende como “daño”. Además de las condiciones de afectación que recoge el Artículo 5 de la Ley 975, el daño comprende los silencios y los vacíos de

afectación de las víctimas, constituyendo una serie de *capas* y marcas, no sólo en sentido figurado, sino en su cuerpo. De allí que una semántica del daño no puede limitarse a las afectaciones “efectivamente” ocurridas, sino a un conjunto de sensaciones y percepciones que existen en las víctimas. Como si la herida fuera la que hiciera el cuerpo y no al contrario. Alejandro Castillejo-Cuéllar señala esta composición del daño como “palimpsesto”: “hace referencia a las temporalidades de estas inscripciones (del daño) y en la manera que habitan la vida cotidiana (...) también a los lenguajes sociales y culturales a través de los cuales comunidades de dolor concretas asignan significados al sufrimiento” (CEV, nota 3, p. 15). De allí que el testimonio puede ser sobre una ausencia, una desaparición, una muerte, un hecho ocurrido en tercera persona, en general, sobre cualquier forma de afectación.

La gramática del daño admite un círculo semántico del sufrimiento, las heridas, las afectaciones que no prescribe el discurso, sino que se reconoce en el testimonio. Poder narrar es entonces hacer intertextualidad del sufrimiento en la codificación del daño. En el testimonio inicial de este artículo, el testimonio no es la declaración de la madre, sino la narración de la hija, que recoge tanto el sufrimiento de la madre, como las emociones que ella siente. La discursividad en su prolongación alimenta la noción de víctima: el daño emocional, físico, y en relación con otra víctima. ¿Cómo verificar o hacer veraz una emoción? No es posible en un proceso de paz, y más aún en el andamiaje institucional del posconflicto, poner en duda a las víctimas y, por extensión, su narración. La gramática del daño no produce el testimonio, sino al contrario: no se sabe todavía qué puede contar el daño. Por ello, dentro de las capas del daño, en la cotidianidad se revelan por lo menos tres condiciones: 1. la fractura propia de la violencia: físicas, emocionales, territoriales, en las comunidades; 2. es la forma narrativa más que oral: los silencios que producen la muerte, las amenazas, los dolores imposibles de narrar; 3. la ausencia de las personas, pero también del

territorio perdido, sea este en su configuración vital (la vida antes de la violencia), o simbólica, como el orden en una comunidad rota o destruida (CEV, p. 18). El pasado es una proyección del daño desde que se tiene memoria, la gramática que compone el testimonio busca su veridicción en su propia *escritura*.

Escucha. Fuera del aparato legal el testimonio tiene otras posibilidades y alcances. Pasa de la forma enunciativa a un *performance* que no se limita a su oralidad. ¿Cómo recoger un testimonio que solo tiene como finalidad él mismo? ¿Cómo hacer sensibles la plétora de signos testimoniales (cantares, silencios, dibujos, gestos)? Como se ha venido señalando, el cambio no se opera sobre el testimonio sino sobre el aparato de su captura, y esto no solo genera modificaciones en la articulación narrativa del testimonio, sino en su contenido. Porque ya no será el material propio de la prueba, sino su valor narrativo sobre el pasado: es una forma de memoria. Esta forma “enriquecida” de la narración se llama *densidad semántica* y depende de quien escucha a la víctima.

A diferencia de una cierta “sensibilidad” para escuchar a los otros, la densidad semántica se refiere a la espesura de las capas del dolor en el testimonio. Se trata de una forma de “recalibrar” la escucha con una perspectiva contextual del testimonio (CEV, p. 35). Los testimonios pasan de tener un carácter circunstancial, a constituir una profundidad que admite todo tipo de narraciones del daño. La escucha del testimonio es un gesto de apertura que excede la atribución de responsabilidades al perpetrador y que, al mismo tiempo, suspende el juicio sobre la víctima en el sentido de controvertir los enunciados del daño. Es la narración en su contexto lo que se escucha, no la víctima como autoridad. La razón de este desplazamiento se da por el hecho que no tenemos acceso a las víctimas, sino a sus testimonios reunidos en el Informe de la CEV: la escucha de esta semántica compleja y diversa implica también una escritura del “otro” que

precisamente busca consignar la “densidad”, y una forma de hablar para comunicar y acoger a la víctima¹. Consideramos relevante detenernos en estas características amplias de la escucha: la escritura y el habla.

Los testimonios consignados de las víctimas se socializan y se definen con las víctimas antes de conformar el *Informe Final* de la CEV. Esta práctica de reparación permite a las víctimas participar del hecho editorial de sus memorias, pero también hace que quienes hacen parte de la CEV adopten una forma de comunicarse que establezca vínculos de confianza para el *Informe*. Es inevitable que los testimonios caigan en la escritura, pero la construcción del texto es compleja, no solo por la *densidad semántica*, sino por el gesto ético político de dicha escucha: surge una especie de etnografía del otro y, por tanto, una transformación en la escritura (CEV). Es decir, no sólo el contexto afectivo y territorial del testimonio cobraba sentido, también la identificación de problemas sociológicos, antropológicos, de género, de raza y clase, hasta las manifestaciones culturales para expresar los escenarios de daño: cartografías, talleres, reuniones de comunicación, entre otras prácticas de reparación y construcción de los testimonios.

La escritura del *Informe Final* no es un mero gesto de transcripción como *transliteración*, es la transformación de la escritura en una forma de apertura. Las narraciones permiten conjurar territorios, historias, afectos, procesos históricos y sociales, al tiempo que transforman la recolección de los testimonios. Se trata de un espacio en el que el daño se amplía en el sentido y se proyecta hacia una práctica social. Testimoniar no es sólo contar, es configurar un campo de sensibilidades posibles.

¹ “Saber escuchar (por autoevidente que suene): es decir, atender a los silencios y sus contextos de enunciación, a la densidad semántica e histórica de las palabras. (...) Ahí yace el carácter político de este volumen, en la medida que es una interpelación al poder que se ha inscrito sobre el cuerpo, sobre el territorio, sobre nuestros modos de nombrar el mundo como sociedad. Esto es lo que es “escucha profunda”: la capacidad de “escuchar” esas capas históricas de dolor social”. (CEV, p. 49)

Reparación. Más allá de ser un mosaico del daño, el *Informe Final* de la CEV tiene una intención reparadora. Si bien la *densidad semántica* permite acceder a los sentidos del daño, lo hace también por un contexto que atraviesa a las víctimas (y a otros) como lo es el conflicto armado colombiano. Los testimonios permiten acceder a una serie de experiencias que vinculan a las víctimas y que les permite reconocerse en un proceso “macro-histórico” (CEV, p. 54). Se trata del paso de un archivo documental a una práctica socio política de la memoria que admita la participación del perpetrador en la configuración de la narración. En un sentido específico, la reparación pasa por el gesto de reconocimiento de escucha del otro como parte de una historia común. Esta práctica se llama *itinerarios de sentido* y existe gracias a que la CEV no cumple el papel punitivo de la JEP, lo cual hace del testimonio un espacio de inscripción de sentido.

Los *itinerarios de sentido* se definen según Castillejo-Cuellar y la CEV como:

la disposición de estar “a la escucha” con el otro, una apertura hacia él/ella, hacia su rostro, a la vez que una apertura hacia el propio. En este vínculo entre enunciación y escucha -entre lo (in)decible y lo (in)escuchable en donde el silencio encarna la administración del tiempo, la generosidad de ese rostro a la intemperie -de esa “memoria sedimentada” a lo largo de muchos encuentros- es recíproca con la generosidad de un silencio activo y de una escucha con el cuerpo en su totalidad. (CEV, p. 55)

Si como dijimos el testimonio en su *densidad semántica* es un *performance*, lo es también por esta práctica socio política de reparación. Se trata de una forma de reparar por la escucha y por el encuentro, una forma altamente codificada del daño que admita la participación de cualquiera en el espacio del testimonio. Reunir excombatientes, exparamilitares, exmilitares y víctimas en torno a una práctica de sentido del daño cumple con la reparación en el sentido de hacer valer el testimonio como una forma de inscripción. Una forma ampliada de lo que Didier Fassin (2016, p. 298 ss) llama una “subjetividad vacía”, en la cual los individuos pueden determinar

su lugar en un orden gravitatorio del testimonio narrado. Dado que el enfoque sobre la víctima es sobre su experiencia del daño, y no por su existencia “por fuera” de la violencia ocurrida, su testimonio es la única materialidad que da cuenta de una realidad “densa”: histórica, territorial, social, familiar, ancestral, afectiva o política. Puesto que el daño es el resultado de una violencia, y su narración es el resultado de una práctica de habla y escucha, el espacio de la experiencia subjetiva precede la subjetividad del individuo.

La práctica de los *itinerarios de sentido* se realiza desde tres momentos protagonizados por el narrador que reproduce el testimonio (a menudo no son las víctimas quienes testimonian en esta etapa final de elaboración del *Informe Final*²). En primer lugar, el *itinerario de sentido* se presenta como una macro-historia de vida, en el que historia e identidad se encuentran en la configuración del sentido. En segundo lugar, hay una fase *cartográfico-espacial*, en la que se profundiza en los micro-relatos para pensar el presente del daño, haciendo inteligible la habitabilidad del daño. Finalmente, una etapa *sensitiva-sonora*, en donde al nivel acústico y de archivo de audio se puedan identificar esos silencios o sonidos, presentes o ausentes, que configuran las narraciones y que alimentan los *itinerarios de sentido*. Este tipo de prácticas realizadas en el marco del *Informe Final* permite comprender cómo el testimonio no sufre una comprobación judicial, sino un *performance* ético-político constituido a partir de la memoria y su encuentro con la macro-historia. Y, por extensión, si la práctica de escucha tiene una marcada intención ética, esta se convierte en una sustancia de la subjetivación: la pregunta por la verdad.

² Esta no configura una práctica de confrontación que revictimizaría al testimoniante. Quienes son llamados a hacer estas actividades fueron mayoritariamente jóvenes artistas cuyos colectivos tienen la disposición de realizar los *itinerarios de sentido* (CEV, p. 43).

Antes de pasar a la segunda parte de este artículo, cabe anotar algunos elementos de la configuración del testimonio en la CEV. Con el ánimo de fortalecer la práctica de la CEV, Castillejo-Cuéllar presenta algunas recomendaciones para la elaboración del informe. El comentario se titula “Y entonces, ¿Dónde está el esclarecimiento? Los claros y oscuros de un proceso de investigación”, donde señala la paradoja según la cual la CEV es un dispositivo de producción de verdad, pero de una verdad de la memoria que se resistiría a una comprobación, porque la espesura de la memoria no se corresponde con la facticidad de los hechos. Algo que, además, podría generar una violencia adicional sobre la víctima al someter su testimonio a una verificación historiográfica. El peso epistemológico de la verdad en la CEV no viene de su pasado y su verificación, sino de su proyección, pues la intención es esclarecer, reparar y no repetir el pasado del conflicto armado. Por ello, la virtud proyectiva del *Informe Final* busca dar cuenta de un objeto de conocimiento que sería el daño que ha sufrido la sociedad (CEV, p.4), y del cual aquellos que no han hecho parte del conflicto puedan *escuchar* la memoria; de la composición de memorias como *densidad semántica*, que exige el reconocimiento de un contexto complejo y doloroso.

Los testimonios que se pueden encontrar en CLPNC no son entonces las páginas editadas del *Informe Final*, sino el resultado epistemológico de una máquina de producción de verdad que, además de no ser contrastable, se refiere a un macro-relato de la historia como *memoria*. Así pues, la precaución en no exigir una contrastación, o de pensar la verdad como un motor de interpretación de la historia, porque es la memoria densa de los testimonios, supone un gesto apropiado por parte de quienes entrevistan o recaban la información. Este gesto tiene que ver con la escucha y la escritura que implica que quienes recogen la información no puede reproducir una violencia extractivista, sino rearticular una actitud ética de escucha que permita acceder al sentido del testimonio. Paradójico como pueda ser, la

emergencia de la tecnología testimonial da cuenta del lenguaje de la *densidad semántica* como una producción discursiva del encuentro testimonial. De este modo, si bien se puede reconocer la macro-historia del conflicto armado, su testimonio se escribe con una gramática del daño, cuyo lenguaje es un espacio de producción de memoria. ¿Acaso el reconocimiento de las víctimas en los *itinerarios de sentido* se da por el encuentro de episodios ocurridos o por la escritura de la memoria como historia?

De la tecnología de la verdad al dispositivo de la confesión

Si con la tecnología de la memoria como verdad referimos a las racionalidades prácticas y a los medios calculados mediante los cuales una acción cumple un fin, con la noción de “dispositivo” señalamos la manera como los regímenes de prácticas se materializan con el fin de condicionar la posibilidad de acción determinada por la tecnología. El dispositivo refiere al carácter relacional y heterogéneo de las prácticas y su operación mediante cálculos estratégicos; siempre cumple una función específica referida al conjunto de elementos que integra (discursos, instituciones, leyes, códigos, emplazamientos arquitectónicos, procedimientos, etc.) y no a su particularidad (Castro-Gómez, 2010). Es así que consideramos que la tecnología de la memoria de la CEV, su función epistemológica de producción de la verdad y su vínculo con el macro-relato de la historia como memoria encuentran un grado de materialización en un dispositivo de la confesión cuya “sobredeterminación funcional” pasa por producir efectos de resonancia entre la víctima, su relato y la verdad que es producida como efecto de un decir veraz y de formas específicas de manifestación que convergen en la víctima.

La forma de la verdad como memoria, en el sentido de la expresión de las víctimas como historia del conflicto, tiene un sentido particular. La pregunta por la verdad en el testimonio del conflicto no obedece a un modelo de veridicción, no porque lo que dicen las víctimas no pueda tener

elementos “fácticos”, sino porque no se pone en duda lo que la víctima cuenta en su testimonio. En estos términos, la verdad como memoria no entra en los mecanismos de una verdad de “correspondencia” con la realidad (Lorenzini, 2023). Y dado que el sentido de estas formas de verdad exige una posición de escucha mucho más amplia, no es en el orden de los signos que se establece una semiótica de la verdad. Sin embargo, hay otros dos modelos de verdad que también se resisten al testimonio y que tienen una relación con el conflicto, al menos con la violencia: la verdad como forma jurídica y la verdad de sí como confesión. A continuación, profundizaremos en estas dos formas de la verdad, a fin de mostrar la particularidad del testimonio en la CEV y aportar elementos para identificar esta tecnología testimonial.

En *Obrar mal, decir verdad* (2014a) Michel Foucault reconstruye una genealogía de la verdad jurídica a partir de la introducción de la pregunta por la autoría del crimen como una articulación del sistema judicial como confesión:

me pareció que el desarrollo de la confesión dentro de la práctica penal podía compararse con procedimientos que es posible encontrar en otros sitios –en las prácticas religiosas y las prácticas médicas, por ejemplo– y que tienden a ligar al individuo a la enunciación de su verdad. Partir de esta cuestión: el gobierno por la verdad. (Foucault, 2014a, p. 33)

En la verdad como confesión se resolvía la triangulación entre el autor del crimen, el sistema judicial que opera un hecho con un sujeto y la verdad de la confesión. De allí que el autor del crimen podía decir la verdad para que el sistema penal resolviera su mecanismo de verdad y castigar, una dramaturgia que se opera como confesión para el juez: “el juez hace implícitamente esta pregunta a quien está acusado: ‘Dime quién eres, para que yo pueda tomar una decisión judicial que tendrá que estar a la vez a la altura del crimen que has cometido, claro está, pero también del individuo que eres’” (2014a, p. 244). Así, una pregunta por el sujeto como actor del

crimen no se resuelve por su reconocimiento, sino por la identidad del criminal. Dicha identidad se vincula con la verdad del crimen sustituyendo el individuo por la sujeción a un hecho delictivo. En este sentido, una extensa teoría criminal se establece desde la psicología (o psicopatología) para mostrar la forma subjetiva del individuo. La introducción de la confesión se restringe a un hecho delincuencial, una forma de la verdad como evento que, a precio de limitar la subjetividad del individuo, lo relaciona con un hecho valioso para el sistema judicial. En otras palabras: el aparato judicial necesita de una comprobación de las condiciones de posibilidad del crimen (tiempo, modo y lugar) como sujeción del individuo.

Debemos retener la autoría de los hechos y no el crimen punible para pensar el lugar de la confesión. De este modo, el castigo será un momento “final” de la confesión, pero la necesidad de restituir la identidad del criminal por él mismo es lo que hace que el dispositivo confesional cobre valor en relación con la verdad. Lejos de la “virtud” preventiva de la confesión de los crímenes, el sistema judicial no se satisface con hacer analíticos los hechos con las confesiones, al modo de una correspondencia autor-crimen, sino con el modo de confesar el crimen: admitir la culpabilidad³. Más allá del modelo punitivo que justifica el castigo por el reconocimiento de la verdad, la confesión permite de forma productiva restablecer la soberanía judicial del castigo, como ruptura del pacto social que el criminal reconoce, y primer paso de su posible reintegración. La confesión es una prueba del crimen, pero, sobre todo, de la soberanía en el castigo. Doble función en el sistema penal: castigo y soberanía. ¿Cómo comprender esa forma de soberanía en la confesión? ¿Por qué el hecho de hacer una hermenéutica de sí sobre el crimen tiene la importancia de una forma positiva de la verdad?

³ De allí el surgimiento de una antropología criminal que pasa del castigo a la seguridad (Foucault, 2014, p. 240).

La preocupación de Foucault por cómo el sujeto se hizo una forma de interpretación de sí mismo a partir de la verdad es un tema que recorre los análisis de los años 80. La forma de esta preocupación viene del surgimiento de una práctica de narración de sí mismo como forma de destrucción de sí, por ejemplo, en el surgimiento de la confesión como dispositivo de renuncia o borramiento de sí (Foucault, 2019a, 2019b). Un modo de relación con la verdad a partir de la renuncia de sí mismo, no para el control de las pasiones, como en la historia del estoicismo o de la filosofía griega tardía (Foucault, 2020), sino a través de una producción de verdad. La particularidad del cristianismo primitivo es crear una forma de verdad, no a partir de la aceptación de un dogma, o de una pura dirección de conciencia, sino a partir de un conjunto de prácticas específicas surgidas de la penitencia en el pecador y de la vida monástica (Foucault, 2019b). En la genealogía de la verdad confesional, las prácticas confesionales surgen para acceder a la verdad de sí como forma de vida en el cristianismo. Sea que esa forma de decir verdad sobre sí tenga efectos en el dispositivo disciplinario o biopolítico (la medicina, la psiquiatría, el psicoanálisis), o sea en el sentido soberano del punitivismo a partir de la correspondencia criminal-crímen, el dispositivo de la confesión modula una serie de prácticas que tienen un valor específico: producen una forma de verdad sobre sí mismo a partir del borramiento del individuo como sujeto. Reconstruiremos sucintamente la genealogía de estas prácticas para mostrar el vínculo activo y productivo de la producción de verdad que, en línea con el estudio del testimonio de las víctimas, permite comprender una verdad como memoria.

En el curso *El gobierno de los vivos* (2014b) Foucault analiza la cuestión del gobierno de los hombres por la verdad, es decir, la forma como el ejercicio del poder (entendido ahora como gobierno) implica y se acompaña de actos y manifestaciones de verdad por parte del individuo. En esta perspectiva, considera la existencia de “rituales de manifestación de la verdad” para

referir a procedimientos verbales y no verbales mediante los cuales se expone algo como verdadero y acuña el término “aleturgia” para caracterizar justamente “al conjunto de procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido” (p. 24). Todo ejercicio de poder supone entonces manifestaciones de la verdad, formas de suscitara y extorcarla. La tragedia *Edipo rey* es un ejemplo de dicha relación y supone unos procedimientos de manifestación de la verdad que son, para Foucault, formas históricas de aleturgia: una oracular y religiosa y otra judicial fundada en el testimonio. La trama daría cuenta de una compleja relación de sucesos y personajes con los que se implica Edipo y su reconocimiento: “el mismo personaje trata de saber, hace el trabajo de la verdad y se descubre como como el objeto de la investigación” (p. 43); Edipo ignora que él mismo es el culpable que busca. Los procedimientos, técnicas y rituales para que Edipo se reconozca como tal pasan: por una aleturgia en la que los dioses y un profeta son interrogados como instancias de verdad; y por una aleturgia humana en la que dos esclavos son interrogados como testigos y su decir como testimonio que valida la aleturgia divina: “se articula alrededor de la presencia de los personajes, la identidad del testigo, el hecho de que es él, él mismo, *autos*, quien ve y habla. Él, en su identidad es la autenticación de la palabra del dios” (p. 58).

A diferencia de la aleturgia divina que se sitúa en el eje del presente-futuro, la aleturgia de los esclavos se emplaza en el eje del pasado: “si dicen la verdad es porque se acuerdan y solo pueden decir la verdad bajo la forma del recuerdo” (p. 59); algo similar sucede con el propio Edipo y Yocasta quienes, siendo sólo intermediarios en la manifestación de la verdad, están próximos a la aleturgia individual del recuerdo y la indagación de los esclavos. El testigo, como aquel que presencié los hechos y por ello puede decir la verdad, supone para el francés uno de los fenómenos que permiten

constatar la articulación de la primera persona, del yo, con la aleturgia; en lo dicho por el testigo habría una forma de manifestación de la verdad como forma de subjetividad que supone una coincidencia entre el decir veraz y la forma de manifestación de la verdad.

Ahora bien, el testigo es tan solo uno de los posibles modos de inserción del sujeto junto al de operador y el objeto en los procedimientos de aleturgia. Sin embargo, lo que llama la atención de Foucault es que en la confesión convergen los tres modos de inserción del sujeto en la manifestación de la verdad. La confesión es un “acto de verdad reflexivo” en el que el sujeto es el actor de la aleturgia, pues es quien hace salir a la luz su propia verdad; en ella también, el sujeto es testigo de la verdad y es su objeto: “porque en el testimonio que presta y en la verdad que opera se trata de sí mismo” (p. 105).

El análisis de la relación entre el ejercicio del poder y las formas de manifestación de la verdad no se restringe al siglo V de la antigüedad clásica, antes bien, conlleva a Foucault a trazar una “arqueología de la confesión” y señalar la existencia de ciertos regímenes de verdad, esto es “lo que obliga a los individuos a esos actos de verdad, lo que define, determina la forma de esos actos y establece para ellos condiciones de efectuación y efectos específicos” (p. 115), en los que se inscribe la confesión. Existen, pues, procedimientos, instituciones, técnicas y prácticas en los que los actos de verdad circulan, se materializan y suponen la obligación al sujeto de decir la verdad ya sea como operador, su testigo/espectador o su objeto. En el cristianismo, en este sentido, se materializan dos regímenes de verdad bien particulares: el régimen de la fe y el régimen de la confesión:

régimen definido por la obligación en que se ven los individuos de establecer consigo mismos una relación de conocimiento permanente, la obligación en que están de descubrir en el fondo de sí mismos secretos que se les escapan, la obligación en que están, por último, de manifestar esas verdades secretas e individuales a través de actos que tienen efectos, efectos específicos mucho más allá de los efectos de conocimiento: efectos liberadores (Foucault, 2014b, p. 107).

El régimen cristiano de verdad de la confesión emerge en siglo II e impuso a los individuos “la necesidad de manifestar como verdad lo que son” (Foucault, 2014b, p. 127) a partir de la posibilidad de cancelación de la deuda del mal, es decir, de la remisión de sus pecados. Especialmente, es en el dispositivo monacal y sus instituciones en donde hay un acoplamiento de las técnicas de verbalización de la falta (confesión) con las técnicas de exploración dirigida que aplica el sujeto para descifrarse a sí mismo y encontrar los orígenes de la falta (Castro-Gómez, 2016). En dicho dispositivo operarían “formas de veridicción”, prácticas aletúrgicas para que el sujeto pueda manifestar la verdad sobre sí mismo como la “mortificación de sí”. Sin embargo, la singularidad de dichas prácticas reside en el hecho de que son enunciadas por el propio sujeto, como un gobierno de sí que asume voluntariamente. Al respecto, Castro-Gómez (2016) señala: “el cristianismo logra crear un dispositivo de subjetivación que gira alrededor de la siguiente pregunta: ¿Cómo dejar de ser lo que uno es? ¿Cómo negarse a sí mismo? ¿Cómo es posible llegar a ser alguien completamente distinto?” (p.125)

En la conferencia “Cristianismo y confesión” (2019b) Foucault vuelve a las prácticas de veridicción del cristianismo temprano y examina dos técnicas de confesión diferentes sobre el modelo del penitente y de la vida monástica: la *exomologesis* y la *exagoreusis*, ambas formas constituyen prácticas específicas de exposición de la verdad del sujeto. Por una parte, la *exomologesis* es la forma de expresión que tiene el penitente al asumir una falta como pecado. Por comisión de un acto grave, el penitente debe expresar físicamente su arrepentimiento como reconocimiento de la falta, sea poniéndose ceniza en el rostro o viviendo precariamente, la tortura sobre sí muestra el reconocimiento soberano de la verdad sobre su pecado. No se trata en este caso de la verdad del Dogma religioso, o de las escrituras en su verdad reflexiva (como en los ejercicios espirituales de san Ignacio de

Loyola), sino de la verdad de la propia falta que se busca expiar. La exomologesis no se verifica en el arrepentimiento, sino en todo el proceso de sacrificio de sí. Es, en pocas palabras, hacer una forma de vida a partir de una verdad sobre el pecado. Podemos ver la figura del mártir en una expresión teatral de la culpa, que no tiene equivalencia con el castigo, pues cumple una doble función: tanto sacrificio de sí, como exposición voluntaria de sí, una destrucción de sí: yo no soy yo (Foucault, 2019b).

Por otra parte, la *exagoreusis* es una práctica continua y exhaustiva enfocada a la vida monástica, en la que la verbalización de la verdad sobre sí mismo es una obligación con el director de conciencia. En la vida monástica, además del celibato y de la vida dedicada a la fe, la exagoreusis configura una producción de la verdad de sí: la obediencia y la contemplación de Dios. La obediencia interviene sobre la voluntad y las acciones antes de que estas se realicen, por ello la contemplación de Dios debe ser la única forma de relación necesaria, salvo en los momentos en que el alma se desvía. Es allí donde la verbalización de los pensamientos o “movimientos del alma”, se convierten en la forma necesaria de examen. Según Casiano, señala Foucault (2019b), la forma de esta verbalización exhaustiva depende del ejercicio hermenéutico de sí mismo en los pensamientos que se interponen en la contemplación de Dios. No es entonces el director de conciencia el que sabe la verdad sobre quien verbaliza los pensamientos, sino el sujeto que selecciona y reconoce qué debe verbalizar. Se trata de una hermenéutica de sí mismo que permite acceder a una forma de lo que se debe decir porque impide la contemplación:

El acto verbal de la confesión es la prueba, es la manifestación de la verdad. ¿Por qué? Creo que es porque lo que marca la diferencia entre los buenos y los malos pensamientos, según Casiano, es que no se puede hacer referencia a los malos sin dificultad. Si uno se ruboriza al reconocerlos, si intenta ocultar sus propios pensamientos, e incluso si vacila simplemente

en decirlos, esa es la prueba de que esos pensamientos no son tan buenos como acaso parezcan. (Foucault, 2019b, p. 66)

Contemplación de Dios y obediencia se articulan en la confesión cristiana: ¿A quién se verbaliza? al director de conciencia, por razón de que el director de conciencia es la imagen de Dios en la forma de la obediencia, y todo lo que se pueda considerar de difícil verbalización es propio del movimiento del alma. La confesión en el cristianismo primitivo tiene entonces unos efectos muy diferentes al aparato judicial, porque no será sobre un hecho ocurrido o un crimen, sino sobre una forma en tiempo presente del alma : 1. La función interpretativa de sí mismo a partir de aquello que “cuesta” contar; 2. La verbalización debe ser lo más contemporánea posible al flujo del pensamiento; 3. Debe explorar los movimientos secretos más oscuros, debe auscultar; 4. Al verbalizar se saca a la luz divina lo que se oculta en la oscuridad del alma. Función paradójica de la confesión: se hace sujeto verbal a medida de la exposición y destrucción de sí mismo: “llegarás a ser el sujeto de la manifestación de la verdad cuando y sólo cuando desaparezcas o te destruyas en cuanto cuerpo real o en cuanto existencia real” (Foucault, 2019b, 68). No se trata entonces de una verdad científica sobre los pensamientos verdaderos o falsos, pues dependen de la obediencia de fe del individuo y tampoco es una verdad que ajuste unos hechos punibles al criminal “pasado”. Se trata de un examen de sí mismo en la renuncia a la voluntad y a una existencia por fuera de la contemplación de Dios. Una práctica de vida establecida por un vínculo con una verdad sin contenido real, pero que mantiene una forma de relación como subjetivación. La confesión es un modo de relación con la verdad cuyo devenir depende de los movimientos del alma.

La distancia de las nociones de testimonio y confesión pueden dar lugar a una comprensión *diferencial* de la relación con la verdad que se opera en el

cristianismo. Para Foucault, la *exomologesis* opera en principio la relación con la verdad en el sujeto como una forma de vida:

En todo caso, es necesario recordar que el término *confessio* tenía entonces un significado muy amplio, equivalente al de la palabra griega *exomologesis*: acto global mediante el cual uno se reconocía pecador. (...) En lo esencial consiste en manifestar la conciencia que uno tiene de haber pecado, de ser pecador, y la voluntad de apartarse de ese estado. Más que recapitulación, testimonio de uno sobre sí mismo y testimonio del paso por la memoria y el relato de «todas las faltas» efectivamente cometidas. (Foucault, 2019b, p. 75-76).

Pero la vinculación entre confesión y testimonio viene de la misma relación que hay con la memoria, no como modo de narrar la “historia” del pasado (Hartog, 2000), sino de una forma de relación en el presente. Esta forma de relación con el presente se hace a partir de la raíz que vincula tanto la memoria y el testimonio, como la mortificación del mártir: *martus* (Foucault, 2019b, p. 6). En este sentido, la confesión y el testimonio no dependen de su contexto cristiano o político, sino de una vinculación con el sufrimiento y el dolor: “si la *exomologesis* es tan importante en la penitencia (...), es porque el penitente debe testimoniar como el mártir: expresar su arrepentimiento, mostrar la fuerza que le da su fe y poner de manifiesto que el cuerpo que él humilla no es más que polvo y muerte” (Foucault, 2019a, p. 103). La tecnología testimonial de la verdad no tiene la carga simbólica del historiador como aquel que *ve* el pasado, pero tampoco la obligación civil de la prueba en el castigo judicial, sino una forma de relación con la verdad como memoria: de la profesión de fe en la obediencia y en la contemplación de Dios. Sin embargo, la diferencia del testimonio de las víctimas y los perpetradores, con la noción de confesión y martirio cristianos, radica precisamente en la forma *vicaria* de la memoria como historia de los primeros, frente a la promesa de una vida después de la muerte en los segundos.

A la diferencia entre el modelo confesional penal que vuelve a cobrar brillo a partir del siglo XIX, con la psicopatología y el psicoanálisis y el modelo

confesional del cristianismo primitivo en la *exagoreusis*, el modelo de la verdad por la confesión tiene todavía un efecto adicional: no se trata de acceder a una identidad más adecuada a sí mismo, ni de restablecer una soberanía de sí mismo sobre los pensamientos, sino de poder acceder a la contemplación de Dios sin ninguna voluntad; una mortificación absoluta de sí mismo por medio de la verdad, un gobierno de sí por la verdad. De modo que dicha verdad no tiene un contenido positivo en sí mismo, sino en la forma de relación como renuncia de sí. La constitución de un discurso sobre la verdad de sí mismo no está dotado de un contenido previo, ni prescribe una serie de acciones de sí mismo que permitieran identificar dicho discurso. En otros términos, la confesión es una forma de relación y no un modelo de veridicción.

¿Por qué este modelo de la confesión puede ser útil para comprender el testimonio de las víctimas?, ¿por qué comprender el sufrimiento o el dolor de la víctima como una forma de mortificación del cuerpo para enunciar la verdad? En el caso del conflicto armado, la violencia no se opera sobre sí misma, sino que es sufrida por la víctima y su enunciación no es una verdad sobre sí mismo, sino una verdad sobre el conflicto armado. ¿Por qué pensar la confesión como una tecnología de la confesión? Foucault no considera que el modelo de la *exagoreusis* se haya mantenido igual hasta el día de hoy, de hecho, el modelo de la confesión en el sistema penal también ha tenido sus transformaciones. La pregunta es por el modelo de verbalización y *performance* que sugiere una verdad, que no puede ser tenida por un modelo de verificación, sino como una forma de relación. Nuestra preocupación es por el “arcaísmo con función actual” que significa el testimonio como una confesión, no de los crímenes, sino del sufrimiento: de los movimientos del alma y del cuerpo y de cómo se borra al individuo en virtud del sujeto testimonial que es la víctima. Se trata de una actualización que obedece a una política de la verdad como ontología del presente:

Creo que uno de los grandes problemas de la cultura occidental –a diferencia de lo que sucedía en el cristianismo primitivo– ha sido encontrar la posibilidad de fundar la hermenéutica de sí no sobre el sacrificio de sí, sino al contrario –positivamente–, sobre el surgimiento teórico y práctico del sí mismo. Esa era la meta de las instituciones judiciales, y también de las prácticas médicas y psiquiátricas; era la meta de la teoría política y filosófica: constituir el fundamento de la subjetividad en cuanto raíz de un sí mismo positivo, lo que podríamos llamar antropologismo permanente del pensamiento occidental. Y creo que ese antropologismo está ligado al profundo deseo de sustituir con la figura positiva del hombre el sacrificio que, para el cristianismo, era la condición de la apertura del sí mismo como campo de una interpretación indefinida (Foucault, 2019b, p. 69).

En Colombia se ha constituido una tecnología de la verdad que no parte de la mortificación de sí, sino de una violencia operada sobre la víctima, que cuenta una verdad sobre sí mismo que no obedece a sus modos de desvío de la contemplación de Dios, sino del sufrimiento del conflicto. Varios elementos se encuentran aquí que transforman la tecnología de la confesión, pero que mantienen una cercanía con la misma comprensión de la verdad:

1. Las víctimas no se martirizan para contar la verdad, ellas ya han sufrido la violencia. Su verdad entra a confirmar y alimentar el acervo histórico del conflicto.
2. Las víctimas se mantienen anónimas en la CEV, pero su narración entra a ocupar el lugar del individuo. Se trata de una supresión del autor del testimonio en virtud de la narración.
3. Esta narración no le pertenece a la víctima como su identidad, pues opera en la constitución de una memoria colectiva o memoria histórica del conflicto.
4. Es una verdad que no se verifica, sino que es una narración histórica, por tanto, se confirma la memoria de la víctima en la memoria colectiva.

El Linaje de Caín y la Historia como memoria

Un fragmento de los documentos preparatorios del Informe de la CEV producidos por Castillejo-Cuéllar resulta de particular importancia para abordar el modelo de la confesión como testimonio:

Para mí lo importante, en términos humanos, son los recursos sociales y culturales que seres humanos concretos tienen en su vida diaria (el ámbito

estructurado de encuentros cara a cara) para imaginar el prospecto del “porvenir”, a eso le llamo la imaginación social del porvenir, más allá de abstracciones como la “promesa transicional” de la reconciliación. Ahí hay una labor olvidada, donde nuestra energía institucional debería también verterse. Aquí emerge una concepción de la Comisión expresada en la tensión entre “proceso ritual” (donde el confesionario y el diván se entretejen) y proceso social de producción de una saber sobre el pasado. (CEV, p. 2)

La verdad constituye así una tarea adicional en el presente político que ya no tiene que ver con una ontología crítica de “nosotros mismos” (Foucault, 1999), sino con un horizonte del porvenir futurible a partir de la narración de las víctimas. Hacer memoria a partir de las víctimas cumple una doble función: producir una verdad como memoria y constituir esa memoria como un pasado, cuya realidad dependería de la política que clausurará ese pasado. ¿Podemos asumir que ese pasado es previsible en el momento en que una verdad sobre el conflicto tiene un cierre en la narración del conflicto? ¿Se ha acabado el conflicto? No hay una contradicción en la promesa de ese porvenir: es posible salir de esa forma de relación con el pasado por el esclarecimiento de la verdad, desde la enunciación de la narración de la víctima, a condición de que la política se realice a partir de esa memoria. Si este es el objetivo, la tecnología de producción de esa verdad que es el *Informe* de la CEV, debe convertirse en un *itinerario de sentido* en términos maximales: para toda la sociedad que está atravesada por el conflicto. Decir que no hay contradicción, no quiere decir que sea realizable: las víctimas no desaparecen con la narración, pues ellas son la historia del conflicto. El alcance de esta preocupación viene, pues, del esclarecimiento de la verdad, falta entonces el lugar que le toca al perpetrador, dado que la víctima no puede más que realimentar la narración como memoria. En otras palabras, la verdad del testimonio debe articularse a partir de la verdad del perpetrador: la verdad es un prisma a partir del cual se revela la posición relativa con la memoria.

En la *Declaración de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición: Convocatoria a la Paz Grande*, se puede leer:

Un mensaje de la verdad para detener la tragedia intolerable de un conflicto en el que el ochenta por ciento de las víctimas han sido civiles no combatientes. Una invitación a superar el olvido, el miedo y el odio a muerte que se ciernen sobre Colombia por causa del conflicto armado interno. Lo hacemos a partir de la pregunta que ha cuestionado a la humanidad desde los primeros tiempos: *¿dónde está tu hermano? Y desde el reclamo perenne del misterio de justicia en la historia: la sangre de tu hermano clama sin descanso desde la tierra.* (CEV, 2022c, p. 12).

Este llamado a la convocatoria a la Paz Grande termina con el llamado de Dios a Caín luego de asesinar a su hermano Abel, como forma de exigir contar lo ocurrido. Se trata de una verdad que se oculta, no porque se niegue a la forma testimonial de la obediencia y la contemplación de Dios, sino para la política del posconflicto, reclamando no solo de los cuerpos de las víctimas, sino de la confesión de los crímenes ocurridos para la verdad, no para el castigo.

El Apéndice 3 de *Las Confesiones de la carne* (2019a) contiene un corto análisis sobre el problema de Caín en la confesión en donde el debate en el cristianismo temprano veía en el hermano de Abel el problema no del crimen, sino de la verdad negada; no contar la verdad sugiere un problema mayor que el crimen efectivamente ocurrido. Por tanto, Dios castigará tanto el crimen, como la ausencia de confesión, la maldición de Caín (siete veces maldito) recae sobre la falta a la verdad, más que sobre el asesinato, y permanecerá con vida repitiendo la ley “no hagas lo que he hecho” (Foucault, 2019a, p. 356). La necesidad de la confesión del crimen se establece como una doble deuda: “el deber de verdad, como creencia y confesión, está en el centro del cristianismo. Los dos sentidos tradicionales de la palabra “confesión” abarcan esos dos aspectos. La “confesión” es, en un sentido general, el reconocimiento del deber de verdad” (p. 359-360).

El problema con Caín entonces es la falta de su compromiso con la verdad que Dios *ya sabe*, pero que aquel niega. El horizonte del porvenir de la paz en la tierra colombiana no viene de la idea de que todos los individuos se vinculen con una práctica de verdad como pura forma de la ley, sino en “llamar” (ese llamado neutro y suplicante) a los que han cometido crímenes en el marco del conflicto armado a contar lo sucedido *porque saben lo que ocurrió*, al modo de adscribir una relación con la verdad como memoria de las víctimas. Los perpetradores no tienen entonces un compromiso con la ley, ni con la soberanía del Estado colombiano, ni con Dios como creyentes y cristianos, sino con la verdad del conflicto armado. No se trata del castigo que pueden o no sufrir los perpetradores, sino del reconocimiento de la verdad de las víctimas por lo ocurrido. Más allá de suponer que ciertas prácticas “inmorales” o directamente criminales como los casos de reclutamiento forzado en población protegida (niñas, niños o adolescentes, particularmente) y violencia sexual deben ser punibles, el problema aquí tiene que ver con el dispositivo social de una política de la verdad a partir del conflicto como porvenir de la reparación y la no repetición. La confesión no se hace entonces para testimoniar el hecho ocurrido, se hace para reconocer la verdad del conflicto armado. Si hemos mencionado cómo esta tecnología del testimonio opera sobre la víctima una serie de transformaciones subjetivas, sobre el perpetrador también se operarían estas transformaciones, pero al nivel de una forma de vinculación con la verdad como constatación de la memoria. Víctimas y perpetradores estarían pues en la misma órbita de la verdad, definiendo sus lugares.

La voz que llama a Caín es la de las víctimas que reclaman la verdad sobre lo ocurrido, no solo de forma fáctica, como puede ser, la recuperación de los cuerpos de las víctimas desaparecidas, sino más importante, en todo caso para la genealogía de la tecnología testimonial, de la verdad que es la de las víctimas. La herida que no cierra, en el propósito que enuncia Castillejo-

Cuéllar según la cual el “proceso social sobre el pasado” sería la forma de dejar efectivamente el pasado atrás para el porvenir, no viene entonces de una política soberana estatal o punitiva, sino del reconocimiento de una forma de verdad superior como reconocimiento. En el contexto actual de la política colombiana en torno al futuro del Acuerdo de Paz de 2016, de donde nace el aparataje institucional de la verdad, podemos constatar que esa construcción de paz por la verdad todavía no se realiza. El resultado fundamental de esto no recae en una negación de su motivación política, sino en el amplio espacio de la narración histórica de la verdad como memoria. Esta memoria, entonces, que no ha terminado de narrarse, cuyos *itinerarios de sentido* deberían atravesar ese “proceso social”, ha dejado en suspenso el porvenir por un presentismo histórico de la memoria (Hartog, 2003, Capítulo 4). La urgencia por la verdad ha producido a un mismo tiempo un efecto político del conflicto armado y un horizonte de la historia como presentismo. Es decir, una inteligibilidad de nuestras relaciones sociales como contrapunto de la memoria del conflicto que es *nuestra historia*.

Consideraciones finales

La tecnología testimonial que hemos trazado a partir del dispositivo confesional permite comprender el campo de subjetivación que se constituye a partir de la verdad como memoria. La singularidad de los procesos adelantados en los *itinerarios de sentido* de la CEV no está en la profundidad de los testimonios o en lo ejemplarizante de sus narraciones, pues hay varias que constituyen modos de contar el conflicto que permiten acceder a modos del conflicto dolorosos, pero también que ayudan a comprender el presente de nuestras relaciones sociales como promesa del posconflicto. Es decir, formas comunitarias, modos de vida de la ruralidad, vidas que viven y existen al margen de aparatos de vigilancia y control del conflicto armado. Hemos establecido las condiciones de una producción de

verdad que va ocasionando el horizonte de inteligibilidad del pasado y presente del conflicto como verdad, estableciendo los límites de su producción en una órbita de la memoria de las víctimas y, en menor medida, de los perpetradores. Lejos de ser una verdad que pueda saciar sus intereses judiciales y punitivos, a través de identificar e individualizar al perpetrador, se trata más bien de una disposición ética y política de la escucha de la narración de la memoria que tiene su sentido y sustancia epistémica en el daño provocado por el conflicto armado, al trazar el límite de la historia colombiana. La tecnología testimonial de la verdad como memoria es una forma de producción de verdad voluntaria y “afirmativa” porque no proviene de una exigencia punitiva, ni de un “secreto” por descubrir en el diván o el confesionario, sino como una forma de reconocimiento en el conflicto armado. En otras palabras, un modo de existencia a partir de la memoria (Molina & Ramírez, 2019, p. 153).

Estamos convencidos de la necesidad y las posibilidades que brinda el trabajo de memoria con las víctimas para el posconflicto. La comprensión del dolor y la amplitud de víctimas permite acceder a una realidad del conflicto colombiano que complejiza nuestras relaciones sociales: la no repetición del daño. Un espacio de subjetivación se produce con motivo del posconflicto para que podamos acceder a una verdad a condición de inscribirnos en el *sentido* del testimonio de las víctimas y perpetradores. Esto es también una forma de gobierno por la verdad, en el que el individuo se inscribe en calidad de víctima o perpetrador para realizar su existencia. Y como modo de gobierno, desde el estudio que hemos propuesto del dispositivo de la confesión en Foucault, es necesario comprender los límites de dicho gobierno y cómo interviene en el devenir de nuestras relaciones sociales. Una verdad que se impone a partir de las víctimas para escribir la historia como un presente infinito, el compromiso de la paz en los testimonios inmanente al presente.

Referencias

- Castillejo-Cuéllar, A. (2014). La localización del daño: Etnografía, espacio, y confesión en el escenario transicional colombiano. *Horizontes Antropológicos*, 20(42), 213–236. <https://doi.org/10.1590/s0104-71832014000200009>
- Castillejo-Cuéllar, A. (2016). La domesticación del testimonio: audibilidad, performance y la descolonización de la palabra. En Pardo, N. G., & Ruiz, J. *Víctimas, memoria y justicia: Aproximaciones latinoamericanas al caso colombiano*. UNAL.
- Castillejo-Cuéllar, A. Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición- CEV. (n.d.). *Archivo del Esclarecimiento de la Verdad*. <https://Archivo.Comisiondelaverdad.Co/>. Recuperado el 10 de marzo, 2024, from <https://archivo.comisiondelaverdad.co/explora/detalle/27-OI-62b7c2e3a4736d17365250fd>
- Castro, E. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Siglo Veintiuno Editores.
- Castro-Gómez, S. (2010). *Historia de la gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*. Siglo del Hombre-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Santo Tomás.
- Castro-Gómez, S. (2016). *Historia de la gubernamentalidad II. Filosofía, cristianismo y sexualidad en Michel Foucault*. Siglo del Hombre-Pontificia Universidad Javeriana-Universidad Santo Tomás.
- Comisión de la Verdad. (2022a). *Hay futuro si hay verdad: Informe Final de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Comisión de la verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>
- Comisión de la Verdad. (2022b). *Cuando los pájaros no cantaban: historias del conflicto armado en Colombia. Tomo testimonial*. Comisión de la verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>
- Comisión de la Verdad. (2022c). *Convocatoria a la Paz Grande. Declaración de la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición*. Comisión de la verdad. <https://www.comisiondelaverdad.co/hay-futuro-si-hay-verdad>

- Comisión de la Verdad. (2022d). ¿Qué es la Comisión de la Verdad? Comisión de la Verdad Colombia. <https://web.comisiondelaverdad.co/la-comision/que-es-la-comision-de-la-verdad>
- Fassin, D. (2016). *La razón humanitaria: Una historia moral del tiempo presente*. Prometeo.
- Foucault, M. (1999). ¿Qué es la Ilustración? *Estética, ética y hermenéutica*. Paidós.
- Foucault, M. (2006). “¿Qué es la Ilustración?”. *Sobre la Ilustración*. Tecnos.
- Foucault, M. (2014a). *Obrar mal, decir la verdad: Función de la confesión en la justicia: Curso de Lovaina, 1981*. Siglo veintiuno.
- Foucault, M. (2014b). *Del gobierno de los vivos. Curso en el Collège de France (1979-1980)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2019a). *Historia de la Sexualidad IV: Las confesiones de la carne*. Siglo XXI de España Editores.
- Foucault, M. (2019b). *El origen de la hermenéutica de sí: Conferencias de Dartmouth, 1980*. Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (2020). *Subjetividad y verdad: Curso en el Collège de France (1980-1981)*. Fondo de Cultura Económica.
- Hartog, F. (2000). Le témoin et l'historien. *Gradhiva*, 27(1), 1–14. <https://doi.org/10.3406/gradh.2000.1213>
- Hartog, F. (2003). *Regímenes de historicidad: presentismo y experiencia del tiempo*. Universidad Iberoamericana.
- Lorenzini, D. (2023). *The force of truth. Critique, genealogy, and truth-telling in Michel Foucault*. The University of Chicago Press.
- Lorenzini, D., & Tazzioli, M. (2016). Confessional subjects and conducts of non-truth: Foucault, Fanon, and the making of the subject. *Theory, Culture & Society*, 35(1), 71–90. <https://doi.org/10.1177/0263276416678291>
- Marín, J. J. (2014). *Pasados y presentes de la violencia en Colombia: Estudios sobre las comisiones de investigación (1958-2011)*. Pontificia Universidad Javeriana.

- Molina, L., & Ramírez, L. A. (2019). *Qué hacer ante el daño que produce la violencia: Reflexiones sobre el mal moral, el resentimiento, la memoria y el perdón*. Universidad de Antioquia.
- Pardo, N. G., & Ruiz, J. (2016). *Víctimas, memoria y justicia: Aproximaciones latinoamericanas al caso colombiano*. UNAL.