

# Representar el sufrimiento de las víctimas en conflictos violentos: alcances, obstáculos y perspectivas



**Camila de Gamboa Tapias\***

Universidad del Rosario

**Wilson Herrera Romero\*\***

Universidad del Rosario

Fecha de recepción: 22 de enero de 2012

Fecha de aceptación: 1° de marzo de 2012

## RESUMEN

El propósito central del artículo es el de analizar qué tipo de sentimientos morales deberían despertar los testimonios de las víctimas en los miembros de una comunidad política que pretende ser democrática, incluyente y respetuosa de los derechos humanos. De la mano de Avishai Margalit, Tzvetan Todorov, Peter

Para citar este artículo: De Gamboa Tapias, Camila & Herrera Romero, Wilson, "Representar el sufrimiento de las víctimas en conflictos violentos: alcances, obstáculos y perspectivas", *Revista Estudios Socio-Jurídicos*, 2012, 14, (1), pp. 215-254.



\* Abogada de la Universidad del Rosario, con maestría y doctorado en Filosofía de la Binghamton University (SUNY) (Estados Unidos). Profesora de carrera, Facultad de Jurisprudencia, Universidad del Rosario; directora del Grupo de Investigación de Derecho Público y del Área de Teoría Jurídica de esa Facultad. Este texto hace parte del proyecto de investigación "¿Cómo representar el sufrimiento de las víctimas en conflictos violentos para evitar su repetición?" de la línea de investigación Democracia y Justicia de la Facultad de Jurisprudencia. Una versión preliminar de este artículo fue leída en el evento "Experiencias nacionales e internacionales sobre reparación integral", organizado por la Corporación Reiniciar y la Coordinación de Víctimas del Genocidio de la Unión Patriótica, Bogotá, 14 de octubre de 2011, y en el "Foro Memoria soy yo", organizado por la Casa de la Mujer, Bogotá, 6 de octubre de 2011. Correo electrónico: camila.degamboa@urosario.edu.co

\*\* Economista y filósofo de la Universidad del Rosario; doctor en Filosofía de la Binghamton University (SUNY) (Estados Unidos). Profesor de carrera, Escuela de Ciencias Humanas, Universidad del Rosario; director del Grupo de Investigación en Ética Aplicada, Trabajo y Responsabilidad Social de esa Facultad. Este texto hace parte del proyecto "Agencia política y democracia" de la línea de Ciudadanía y Derechos Humanos de la Escuela de Ciencias Humanas. Correo electrónico: wilson.herrera@urosario.edu.co

Strawson, Martha Nussbaum, Elizabeth Spelman y Manuel Reyes Mate, a lo largo del texto defenderemos la tesis de que las narraciones y representaciones del sufrimiento injusto padecido por las víctimas deben ser capaces de despertar una indignación y compasión informada en los ciudadanos. Para mostrar el alcance y significado de esta tesis, analizaremos dos de los problemas más serios a los que se enfrenta una política de la memoria que privilegia a las víctimas. El primero de ellos tiene que ver con las distorsiones que se pueden presentar cuando se escuchan los relatos de las víctimas y que en buena parte están ligadas a una especie de sacralidad que se les atribuye a quienes atestiguan acerca de la violencia que han padecido. El segundo problema que estudiaremos está relacionado con la manera como los miembros de una comunidad política representan dicho sufrimiento. En concreto, discutiremos las distintas formas de banalización que pueden darse entre los ciudadanos al momento de interpretar las narraciones que representan el daño. En la última parte del texto, revisaremos el testimonio ejemplar de Harriet Jacobs con el fin de mostrar de qué manera un testimonio puede generar en su audiencia sentimientos de indignación y compasión informadas.

**Palabras clave:** víctimas, conflictos violentos, política de la memoria, memoria colectiva, sentimientos morales, justicia transicional.

## *Representation of victims' suffering in violent conflicts: scope, obstacles and perspectives*

### **ABSTRACT**

The main objective of this article is to analyze the types of moral feelings that victims' testimonies should arouse among members of a political community that purports to be democratic, inclusive and respectful of human rights. Hand in hand with Avishai Margalit, Tzvetan Todorov, Peter Strawson, Martha Nussbaum, Elizabeth Spelman and Manuel Reyes Mate, throughout the text we defend the thesis that the narrations and representations of the victims' unfair suffering should be able to arouse indignation and informed compassion among citizens. To demonstrate the scope and meaning of this thesis, we will analyze two of the most serious problems faced by a policy that privileges the victims. The first is related to the distortions that may take place when the victims' narrations are heard and that are largely associated with a kind of sacredness that is assigned to those who testify on the violence they have suffered. The second issue we will analyze is related to the manner in which the members of a political community represent said suffering. Specifically, we will discuss the different forms of trivialization that citizens may give the narrations that represent the damage. In the last part of the text, we shall analyze the exemplary testimony of Harriet Jacobs with the intention of showing how a testimony may generate informed indignation and compassion among the audience.

**Key words:** victims, violent conflicts, policy of memory, collective memory, moral feelings, transitional justice.

## Como representar o sofrimento em conflitos violentos para evitar sua repetição?

### RESUMO

O propósito central do artigo é analisar que tipo de sentimentos morais deveriam despertar os testemunhos das vítimas nos membros de uma comunidade política que pretende ser democrática, inclusiva e respeitosa dos direitos humanos. Da mão de Avishai Margalit, Tzvetan Todorov, Peter Strawson, Martha Nussbaum, Elizabeth Spelman e Manuel Reyes Mate, ao longo do texto defenderemos a tese de que as narrações e representações do sofrimento injusto padecido pelas vítimas devem ser capazes de despertar uma indignação e compaixão informada nos cidadãos. Para mostrar o alcance e significado desta tese, analisaremos dois dos problemas mais sérios aos que se enfrenta uma política da memória que privilegia às vítimas. O primeiro deles tem que ver com as distorções que podem se apresentar quando se escutam os relatos das vítimas e que em grande parte estão ligadas a uma espécie de sacralidade que se lhe atribui a quem testifica acerca da violência que têm padecido. O segundo problema que estudaremos, está relacionado com a forma como os membros de uma comunidade política representam este sofrimento. Em concreto, discutiremos as diferentes formas de banalização que podem dar-se entre os cidadãos na hora de interpretar as narrações que representam o dano. Na última parte do texto, revisaremos o testemunho exemplar de Harriet Jacobs com o fim de mostrar de que maneira um testemunho pode gerar na sua audiência sentimentos de indignação e compaixão informadas.

**Palavras chave:** vítimas, conflitos violentos, política da memória, memória coletiva, sentimentos morais, justiça transicional.

### INTRODUCCIÓN

En Colombia, con ocasión de las negociaciones de paz entre el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y las Autodefensas Unidas de Colombia, además de crearse una compleja normativa con herramientas propias de la justicia transicional, a fin de responder a un pasado de vejaciones causado por el conflicto armado interno, se han empezado a incorporar en el lenguaje político y jurídico conceptos propios de la justicia transicional, en especial el de verdad, justicia, reparación y garantías de no repetición. En Colombia, el universo de ciudadanos víctimas de la violencia es muy amplio, y los diversos grupos afectados directamente por los crímenes cometidos por las autodefensas, paramilitares, guerrillas y agentes de Estado, en algunos casos con participación directa de miembros de la sociedad civil, tienen distintas y legítimas expectativas de la manera como los colombianos reconoceremos su inmerecido sufrimiento y de cómo les haremos justicia.

Se entiende que, precisamente, uno de los propósitos para los que se implementan estas herramientas de la justicia transicional es que las víctimas de la violencia logren una ciudadanía plena e incluyente. Por esto, es crucial analizar la forma como nuestra sociedad, después de introducir estas herramientas, representa el daño sufrido por los ciudadanos que han sido víctimas de la violencia política; en otras palabras, de si la manera como lo hacemos realmente reconoce cabalmente las dimensiones de su sufrimiento.

A este respecto, es pertinente considerar que, después del Holocausto judío, la forma como se representa y recuerda el pasado tiene para las sociedades contemporáneas un significado muy especial. Recordar se convierte en un derecho a hacer justicia. Como señala Manuel Reyes Mate, en la introducción de su libro, *Medianoche en la historia*, recordar es reconocer que las injusticias causadas a las víctimas del pasado todavía nos interpelan en el presente.<sup>1</sup>

Lo que en últimas trata de señalar esta tesis es que el recuerdo de las víctimas –bajo ciertas condiciones que luego discutiremos– es un acto de justicia, pues el hecho de que una persona o comunidad no reconozca el sufrimiento injustificado que ha padecido un ser humano es una manera de desconocer la humanidad del otro y, por lo tanto, de violar su dignidad, esto es, su derecho a no padecer un daño moralmente arbitrario.

Como respuesta a las masivas violaciones de derechos humanos que desafortunadamente se han ido multiplicando desde finales del siglo XX hasta ahora en el mundo, hoy presenciamos una eclosión de estudios sobre la forma como se deben representar y recordar estos daños desde muy diversas orillas teóricas y disciplinares. Así, en los discursos de los defensores de derechos humanos, de familiares de desaparecidos y secuestrados, de herederos de las víctimas de genocidios, de desplazados y, en general, de todos los que directa o indirectamente han sido afectados por la violencia política, se reivindica el derecho a recordar como un acto necesario de justicia.

No obstante, como agudamente nos hace caer en la cuenta Tzvetan Todorov, en su libro *La memoria del mal, la tentación del bien (Hope and memory. Lessons from the Twentieth Century)*, defender el pasado no constituye un monopolio del discurso de las víctimas, pues aquellos que están en el poder, y que en muchos casos representan regímenes represivos, también reclaman un oscuro pasado para justificar sus acciones o para promover políticas de



<sup>1</sup> Reyes Mate, Manuel, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Editorial Trotta, Madrid, 2006, p. 25.

olvido.<sup>2</sup> De allí que el acto de representar y recordar no sea neutral, y no cualquier tipo de apelación al pasado sirva para hacer justicia a las víctimas.

A lo largo de este texto, analizaremos la relación que en principio debe existir entre el logro de una ciudadanía democrática plena después de una transición y la forma como se representa el sufrimiento de los grupos que han padecido violaciones graves de derechos humanos. Los eventos violentos que han sufrido diversos grupos humanos son representados en las sociedades a través de diversos medios oficiales y no oficiales, tales como las investigaciones que en las ciencias hacen historiadores, politólogos, filósofos, sociólogos y antropólogos; las representaciones que de los eventos violentos elaboran los medios de comunicación y otros medios, como el arte, a través del teatro, las artes visuales, el cine y la literatura; así como los producidos vía procesos judiciales y comisiones históricas y de la verdad. Todas estas maneras de representar el pasado nos hablan no solo de esos eventos violentos, sino de las causas que los produjeron, de los actores que participaron y de sus responsabilidades. No todas estas narraciones acerca del pasado dan cuenta o hacen justicia a los grupos humanos que han padecido la violencia. Como lo afirma Walter Benjamin, en *Las tesis sobre el concepto de historia*, las narraciones sobre el pasado por lo general son contadas por los vencedores y no por los vencidos, y, por ello, la imagen que tenemos del pasado en el presente se caracteriza por la ausencia de sus voces, por sus ausencias (tesis VI y VII).<sup>3</sup>

Como lo expresa bellamente Shoshana Felman, para Benjamin los vencidos han sido privados por la historia de su expresión en dos sentidos: por un lado, han sido históricamente reducidos al silencio, y, por otro, la historia les ha borrado su rostro humano.<sup>4</sup> En este orden de ideas, Benjamin señala que la llamada historia oficial, además de silenciar la violencia que han padecido las víctimas, es una barrera que nos impide reconocer que “los bienes culturales... deben su existencia no sólo al esfuerzo de los grandes genios que los han creado sino también a la servidumbre anónima de sus contemporáneos”.<sup>5</sup>

Esta idea de Benjamin puede ser vista como un argumento que justifica el deber que tenemos los ciudadanos de recordar el sufrimiento de las clases oprimidas, las que gracias a sus esfuerzos han hecho posible el presente que



<sup>2</sup> Todorov, Tzvetan, *Hope and memory. Lessons from the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton, 2000, pp. 159-176.

<sup>3</sup> Benjamin, Walter, “Tesis de la filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Taurus Ediciones S.A., Madrid, 1982. Ver el magnífico análisis de Manuel Reyes Mate en *Las tesis sobre el concepto de historia...*, op. cit., pp. 113-141.

<sup>4</sup> Felman, Shoshana, *The juridical unconscious. Trial and trauma in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002, p. 13.

<sup>5</sup> Benjamin, *Tesis de la filosofía...*, op. cit., tesis VII, p. 182.

vivimos.<sup>6</sup> Si bien Benjamin está hablando sobre las tareas del materialismo histórico, es evidente que su tesis también se refiere a la memoria colectiva de una sociedad, esto es, a los recuerdos compartidos por la mayoría de los miembros de una comunidad política.<sup>7</sup>

Por lo anterior, es necesario que nosotros, cuando interpretemos el pasado, seamos capaces de reconocer los vacíos y ausencias que ha dejado la historia, a fin de que podamos garantizar que esas voces sean escuchadas y que su dignidad como seres humanos sea reconocida plenamente. Esto naturalmente es muy difícil cuando las sociedades se caracterizan por contar con regímenes políticos que históricamente han excluido muchos grupos sociales de una ciudadanía política plena, lo que a la postre ha contribuido a que exista una sociedad jerárquica y estamentaria, en la que no todos los ciudadanos son considerados iguales, y en la que se tiene la creencia de que algunos grupos humanos en la sociedad merecen moral y políticamente más que otros, y, en algunos casos, se excusa o justifica el uso de la violencia contra algunos de ellos.

Ahora bien, no cualquier forma de representar las víctimas es adecuada para producir en la comunidad política acciones y actitudes que rechacen estas conductas, que reconozcan los daños causados y que, a su vez, transformen el tipo de relaciones en el ámbito público y privado que permitieron bien la pasividad ante el sufrimiento, la complicidad, o bien la participación directa en las graves violaciones de derechos humanos.

El propósito de este artículo es analizar qué formas de representación son adecuadas para dar cuenta de las injusticias cometidas en contra de las víctimas e, igualmente, estudiar algunas maneras que son inadecuadas, puesto que con ellas no se hace justicia a los sufrimientos que dichos grupos de víctimas han padecido por cuenta de la violencia política.

La tesis central que defenderemos en este texto es la de que las narraciones y representaciones que se hagan de las víctimas podrán contribuir en la



<sup>6</sup> En su análisis de la nostalgia, Margalit ha planteado un argumento similar al de Benjamin, al señalar que el deber de recordar a alguien se justifica a partir de la gratitud que una persona hoy debe tener hacia alguien que en el pasado contribuyó a su bienestar hoy. Margalit, Avishai, "Nostalgia", *Psychoanalytic Dialogues*, 2011, 21, (3), pp. 277-278.

<sup>7</sup> Acogemos la tesis de que la memoria es una actividad mental de un sujeto que en forma consciente recuerda, no obstante, aun los recuerdos más íntimos no pueden ser removidos de un contexto social, como lo expresa Funkenstein, la identidad personal no puede ser construida sin referencia a objetos, instituciones, personas y eventos que se dan en una sociedad. Esta tesis de Funkenstein está a tono con la idea de Maurice Halbwachs de que el acto de recordar es individual, pero se da siempre en un contexto social, y desde estos grupos es que las personas recordamos o recreamos el pasado. La memoria colectiva no es un mero dato, sino que se trata de construcciones sociales, así existirán tantas memorias colectivas como instituciones y grupos sociales haya en una sociedad. Halbwachs, Maurice, *On collective memory*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1992; Funkenstein, Amos, "Collective memory and historical consciousness", en *History and Memory. Studies in Representation of the Past*, 1989, 1, (1), pp. 5-26.

construcción de una sociedad democrática e incluyente en la medida en que dichas representaciones sean capaces de generar en la ciudadanía una indignación y compasión informada. A fin de lograr este propósito, procederemos de la siguiente manera. Analizaremos, en primer término, la importancia que una política de la memoria debe tener en una transición democrática, con la meta de reconocer el pasado de injusticia padecido por las víctimas. Luego, trataremos de mostrar que la idea de una indignación y compasión informada permite lidiar con dos de los problemas más serios a los que se enfrenta una política de la memoria que privilegie a las víctimas: el primero hace referencia a los efectos negativos que puede tener cierta distorsión que es usual encontrar en los relatos de las víctimas, distorsión que está ligada a una especie de sacralidad que se presenta cuando las personas reconocidas por los ciudadanos como víctimas cuentan su versión de lo ocurrido; el segundo tiene que ver con el riesgo de banalización por parte de la audiencia acerca de los relatos de las víctimas. Antes de estudiar estos problemas, utilizando los análisis que ha hecho Peter Strawson sobre los sentimientos morales, explicaremos brevemente lo que entenderemos en este texto como indignación. Una vez hecho esto, pasaremos a revisar el primero de estos problemas, y, en especial, discutiremos lo que significa el testimonio de una víctima desde un punto de vista moral, usando el concepto desarrollado por Avishai Margalit de testigo moral. Después, explicaremos algunas formas de banalización hacia las víctimas que se presentan en situaciones de violencia política, y que tienen el riesgo de impedir que la sociedad responda de una manera adecuada frente a su sufrimiento. Finalmente, emplearemos un caso real de un testimonio, el de Harriet Jacobs, que consideramos tiene las condiciones para producir en la audiencia pública compasión e indignación.

## 1. LA DEMOCRACIA Y LA POLÍTICA DE LA MEMORIA

En términos generales, las cuestiones relacionadas con la forma como una comunidad política representa y narra su pasado es el objeto de lo que se ha llamado la política de la memoria. De acuerdo con Avishai Margalit, este tipo de política emerge en la medida en que “la memoria, como cualquier otra forma de conocimiento, es poder”.<sup>8</sup> Aunque Margalit no es explícito con respecto a la manera en que la memoria puede llegar a ser una fuente de poder, de las discusiones sobre los usos y abusos de la memoria<sup>9</sup> en el

---

<sup>8</sup> Margalit, “Nostalgia”, op. cit., p. 275.

<sup>9</sup> Para un análisis iluminador sobre los usos políticos de la memoria, ver Todorov, *Hope and memory...*, op. cit., especialmente el capítulo IV. También son útiles a este respecto las distinciones que hace Paul

plano político, se puede afirmar que la memoria colectiva está ligada con el poder en dos sentidos.

En primer lugar, los relatos sobre el pasado pueden servir a los agentes políticos como una forma de justificar ante los ciudadanos sus decisiones y acciones. Como bien lo muestra Tzvetan Todorov, en las sociedades contemporáneas, los ciudadanos tienden a identificarse con aquellos que la historia ha reconocido como víctimas o héroes victoriosos que han dejado un legado que las generaciones de hoy consideran valioso. Así, puede ser políticamente ventajoso el que una persona o grupo sea considerado por la opinión pública como una víctima o como un héroe; y ello por cuanto este estatus le da al discurso de la persona o el agente político cierta aura de legitimidad y autoridad.<sup>10</sup>

En segundo lugar, en el contexto de sociedades en posconflicto que han adoptado medidas de justicia transicional generosas hacia las víctimas, puede parecerle a muchos grupos sociales que las políticas de la memoria están generando ciertos privilegios, en la medida en que las personas que son reconocidas como víctimas pueden acceder a ciertos derechos que otros ciudadanos no tienen. El problema en este caso no está en que las víctimas tengan estos derechos, sino más bien en el abuso que se puede presentar cuando las políticas no están bien diseñadas o se ejecutan en forma indebida.<sup>11</sup>

En resumen, la memoria colectiva de una comunidad política es fuente de poder en la medida en que puede convertirse en una forma de legitimación política y, al mismo tiempo, generar derechos especiales hacia ciertos grupos, como pueden ser las víctimas sobrevivientes y sus herederos, cuando se aplican políticas de reparación favorables a ellos.

Se ha vuelto un lugar común señalar que así como la memoria individual es selectiva, la memoria colectiva también lo es; en otras palabras, las sociedades como los individuos no lo pueden recordar todo. En todo esfuerzo por recordar el pasado se dejan ciertos hechos de lado. Como bien lo afirma

---

Ricoeur entre tres usos de la memoria: terapéutico, moral y político. Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia y el olvido*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, pp. 96-124.

<sup>10</sup> Todorov, *ibíd.*, pp. 164-168.

<sup>11</sup> En países que han sufrido conflictos violentos con grandes injusticias sociales, muchas veces suele existir, como lo señalan Rodrigo Uprimny y María Paula Saffon, una confusión entre los deberes del Estado de reparar a las víctimas, que tiene su origen en los daños ocurridos por la violencia ejercida contra ellas, de otros deberes tales como las políticas sociales y la atención humanitaria. En muchos casos, los Estados realizan esfuerzos de reparación que coinciden con la implementación de derechos sociales, económicos y culturales a la que todos los grupos vulnerables históricamente tendrían derecho. Si las políticas de reparación no están bien diseñadas y no se explicita que estas medidas tienen un carácter reparatorio, puede suceder que las víctimas no se sientan realmente reparadas y que los otros grupos simplemente consideren que el Estado está privilegiando a las víctimas sobre las demás. Uprimny, Rodrigo & Saffon, María Paula, "Reparaciones transformadoras, justicia distributiva y profundización democrática", en Díaz, Catalina; Sánchez, Nelson Camilo & Uprimny, Rodrigo (eds.), *Reparar en Colombia: los dilemas en contextos en conflicto, pobreza y exclusión*, ICTJ, Dejusticia, Bogotá, 2009, pp. 31-70.

Todorov, en las sociedades democráticas la política de la memoria no es tanto sobre el dilema entre olvido y recuerdo, sino acerca de qué y cómo se recuerda.<sup>12</sup>

En este sentido, el problema de cómo lidiar con el pasado no se refiere solo a la cuestión de cuáles son los eventos que se deben recordar, hay otros aspectos que, dependiendo de las circunstancias, pueden ser más o menos significativos para los miembros de la comunidad política. Así, por ejemplo, para el caso en el cual hay un consenso sobre los hechos que merecen ser recordados, el asunto central será el de cómo recordar ese pasado, y esta pregunta se refiere a su vez a cuestiones como las siguientes: ¿cómo pasaron los hechos? ¿Quiénes fueron los responsables? ¿A quiénes debemos recordar y de qué manera? ¿Cómo nos afectan estos recuerdos hoy? ¿Qué legado nos dejan?<sup>13</sup>

Dado el carácter selectivo de la memoria y dados los intereses encontrados que frecuentemente se presentan entre los distintos actores políticos, la dirección que pueda tomar la política de la memoria puede llevar a exclusiones injustificadas que invisibilizan a ciertos grupos y privilegian a otros, especialmente a aquellos que tienen los recursos de poder suficiente para imponer su visión sobre el pasado. Peligros como estos a los que es susceptible una política de la memoria pueden convertirse en un serio obstáculo para construir un orden político y social democrático e incluyente<sup>14</sup> en relación



<sup>12</sup> Todorov, *Hope and memory...*, op. cit., pp. 16 y 17.

<sup>13</sup> Para una presentación completa de las preguntas que debe responder una política de la memoria que privilegie a las víctimas, ver la guía elaborada para el caso colombiano por el Grupo de Memoria Histórica, titulada *Recordar y narrar el conflicto: herramientas para reconstruir memoria histórica*, 2010, pp. 75-76, en <<http://www.memoriahistorica-cnrr.org.co/s-quienes/sub-lineas/>> consulta del 5 de octubre de 2011. Varias de las preguntas formuladas en el texto las hemos tomado de esta fuente, aunque este tipo de cuestiones es frecuente encontrarlas en la literatura sobre el tema. El tema de la política de la memoria es especialmente relevante en Colombia desde que en el 2005 se comienzan a diseñar por parte del Estado herramientas normativas de la justicia transicional para dar cuenta del pasado, y, en especial, desde el 2011, año en que se aprobó la Ley 1448 del 10 de junio de 2011, más conocida como Ley de Víctimas. En el capítulo IX de medidas de satisfacción, se diseña expresamente una normativa general para preservar la memoria que ya se está empezado a regular en otras normativas. La forma como se diseñe e implemente esta política de la memoria será de la mayor importancia a fin de reconocer el sufrimiento de las víctimas, hacer justicia y lograr una sociedad más democrática e incluyente. Colombia, Congreso de la República, Ley 1448, 10 de junio de 2011.

<sup>14</sup> Para efectos de este artículo, acogemos la concepción de democracia incluyente y deliberativa formulada por Iris Marion Young, quien aboga por una concepción de ciudadanía diferenciada y una visión heterogénea de lo público, en la que los procesos de deliberación y toma de decisiones políticas siguen unos principios normativos que garantizan la inclusión de todos los afectados y el reconocimiento de sus diferentes intereses y visiones de mundo en condiciones de igualdad. Young considera que una decisión democrática debe guiarse por cuatro ideales normativos: inclusión, igualdad política, racionalidad y publicidad. Una decisión es incluyente cuando se involucra en el proceso de deliberación y toma de decisiones a todos los afectados por la decisión. La igualdad política consiste en que los afectados por una decisión "deben incluirse en igualdad de condiciones". Esto implica no solamente oportunidades iguales para hablar y presentar argumentos y propuestas, sino también gozar de "libertad de dominación", en el sentido de que nadie puede estar "en la posición de coaccionar o amenazar a otros para que acepten ciertas propuestas o resultados". En una democracia deliberativa, ser razonable significa que las personas discuten con el fin de lograr acuerdos y que, en caso de no lograrlos, existen procedimientos "para llegar a decisiones y registrar el disenso cuando no haya acuerdo" (Young, Iris Marion, *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2000, p. 24). Según Young, se es razonable cuando se está dispuesto a escuchar

con las víctimas tanto del presente como del pasado. A fin de evitar estos peligros, Richard Jay Bernstein ha señalado que la política de la memoria no debe estar separada de lo ético, con lo cual quiere decir que tanto los fines que persigue la política de la memoria como los medios que elige deben estar al servicio de la justicia.<sup>15</sup> En clave benjaminiana esto significa que dicha política debe tener como su norte el reconocimiento y restauración de la dignidad de las víctimas.

Como lo demuestra la extensa bibliografía sobre la justicia transicional, en la mayoría de los casos, la violencia política se dirige en contra de grupos sociales que han sido excluidos históricamente por regímenes represivos o débiles democráticamente. Así, las medidas adoptadas en la transición para la construcción o transformación de un régimen político en uno realmente democrático e incluyente dependen en gran medida de que los grupos de víctimas sean reconocidos como ciudadanos plenos.<sup>16</sup>

Las democracias contemporáneas acogen ciertos fundamentos morales cimentados en el derecho que deben tener todos los miembros de la comunidad política sin excepción a desarrollar sus propios planes de vida de manera autónoma y en el reconocimiento de la igualdad moral y política de todos los ciudadanos. Tales valores deben verse reflejados en sus instituciones políticas, su sistema jurídico y los procedimientos de discusión y de toma de decisiones políticas; estos valores son el fundamento de la legitimidad de un sistema político democrático.

Si se piensa en la justicia transicional como un conjunto de herramientas políticas, jurídicas y éticas para responder a un pasado de vejaciones y graves violaciones a los derechos humanos, es claro que el modelo para ser exitoso debe estar inspirado en el respeto a la dignidad de todos los ciudadanos. En otras palabras, un proceso transicional es en sí mismo un proceso democrático y, por ello, cuando en una transición se diseña una política de

---

a los otros y a cambiar las opiniones propias cuando estas son incorrectas o inapropiadas. Finalmente, para Young, las condiciones de inclusión, igualdad y racionalidad "implican que la interacción entre los participantes en un proceso de toma de decisión democrático formen un público en el cual los individuos se exijan responsabilidad recíproca" (Young, *ibíd.*, pp. 23-25). Young, en otro texto, explica cinco formas de opresión en los sistemas democráticos actuales: explotación, marginalización, impotencia, imperialismo cultural y violencia. Young pretende describir diversas formas de opresión que coexisten en sistemas democráticos como el americano y las analiza a fin de mirar los posibles instrumentos políticos, sociales y económicos que posibilitarían su eliminación. Ella considera que estas formas de opresión son estructurales, pues están presentes en normas, hábitos y símbolos que no son cuestionados y que se reproducen en las instituciones económicas, políticas y culturales (Young, Iris Marion, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990, pp. 41-65).

<sup>15</sup> Bernstein, Richard J., "The culture of memory", review essay of *The ethics of memory* by Avishai Margalit, *History and Memory*, 2004, 43, (4), pp. 165-178.

<sup>16</sup> Ver, por ejemplo, De Greiff, Pablo (ed.), *The hand book of reparations*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Rubio, Ruth (ed.), *¿Y qué fue de las mujeres? Género y reparaciones de violaciones de derechos humanos*, International Center for Transitional Justice, ICTJ y Social Research Science Council, Nueva York, 2010.

la memoria, es necesario que esta sea capaz de evaluar las razones por las que en el pasado sus instituciones, sus mecanismos de participación y sus tradiciones políticas no reconocieron o garantizaron a todos los ciudadanos su igualdad moral y política, es decir, su ciudadanía plena y la garantía y protección por parte del Estado y de la sociedad de sus derechos humanos.<sup>17</sup>

Pablo de Greiff expresa que, aunque en general se dice que las medidas de la justicia transicional buscan hacer justicia, puede afirmarse que en parte este ideal de justicia se logra cuando se garantiza con las medidas diseñadas el reconocimiento de las víctimas. Este reconocimiento se encuentra compuesto por varios aspectos: reconocer su estatus de víctimas, aceptar los abusos a los que se vieron sometidas, crear espacios públicos para que ellas puedan narrar sus historias y “reversar” la exclusión a la que tradicionalmente han estado sometidas. De Greiff afirma que, pese a que lo anterior es esencial, aún más importante “es reconocer su estatus como derecho habientes, en últimas como copartícipes en un proyecto político común, es decir como ciudadanos”.<sup>18</sup>

Este reconocimiento de las víctimas como ciudadanos tiene como una de sus exigencias el que, en la memoria colectiva sobre la cual se constituye el nosotros que une a los miembros de la comunidad política, se incluya como una parte de ese pasado compartido una representación justa del sufrimiento que ellas han padecido. La necesidad de esta exigencia parte del hecho de que las narraciones sobre el pasado reciente, a pesar de que pueden ser vehículos para la reflexión sobre aquello que no debió ocurrir, como se ha mencionado, no son expresadas ni recibidas en forma neutral por aquellos que las producen o escuchan.

Estas narraciones generan sentimientos en quien las recibe y en quien las narra, y estos sentimientos, que pueden ser tanto positivos como negativos, inciden en forma directa en las respuestas que tenemos frente al dolor de los otros. Es esta relación entre sentimientos y representación del daño el lugar en el que se pueden analizar los usos y abusos de las distintas formas de narrar y representar la violencia política. La cuestión de en qué sentido



<sup>17</sup> Existe una relación muy estrecha entre la justicia transicional y los derechos humanos. La justicia transicional encuentra su origen en la lucha por los derechos humanos y muchas de sus herramientas surgieron y están consagradas en normativas internacionales y de jurisprudencias internacionales y regionales. De igual manera, hoy en día existe una incorporación de las medidas de la justicia transicional en muchas de las organizaciones tradicionales de derechos humanos, y, a su vez, el campo de la justicia transicional ha acogido muchas de las propuestas de los agentes de derechos humanos (De Greiff, Pablo, “Algunas reflexiones acerca del desarrollo de la justicia transicional”, en *Anuario de Derechos Humanos de Chile*, en <<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/ADH/article/viewFile/6994/18542>> consulta del 25 de febrero de 2012).

<sup>18</sup> *Ibíd.*

una representación sobre el pasado es justa o no tiene que ver en buena parte con los sentimientos que puede generar.

Nos interesa, entonces, analizar en este escrito cuál debería ser el tipo de sentimientos morales adecuados que tendrían que despertar en la sociedad las narraciones y representaciones acerca del injusto sufrimiento que han padecido los diferentes grupos de víctimas. En general, se puede decir que hay unos sentimientos morales más idóneos que otros para posibilitar un reconocimiento democrático del sufrimiento padecido por estos grupos, mientras que, por el contrario, se pueden dar representaciones que, en vez de reconocer la humanidad de la víctima, pueden producir sentimientos morales que perpetúen la exclusión y justifiquen las creencias que históricamente han permitido los prejuicios, el odio y la indiferencia hacia ella. En la siguiente sección, revisaremos este problema.

## 2. LA INDIGNACIÓN Y LA BANALIDAD

En teoría moral, se señala que los seres humanos tienen sentimientos morales que se producen y aprenden en la interacción con los otros. Tales sentimientos, como lo indica Strawson, son reacciones humanas ante la buena o mala voluntad y la indiferencia de los otros frente a nosotros y de nosotros frente a nuestras propias acciones.<sup>19</sup> Strawson denomina a estos sentimientos actitudes reactivas, y estas pueden ser positivas, como los sentimientos de gratitud, solidaridad, y negativas, como los sentimientos de culpa, vergüenza, resentimiento e indignación.

El resentimiento y la indignación son cruciales para entender las respuestas que un daño injustificado nos debería causar normalmente a los seres humanos. El resentimiento es el tipo de sentimiento moral que se produce en la víctima cuando el ofensor realiza una conducta que le produce un daño intencional e injustificado. La indignación, por su parte, es el sentimiento moral de rechazo que genera en nosotros al creer que alguien ha sufrido de manera injustificada un daño a causa de la acción voluntaria y con mala intención de otro agente.

Así, el resentimiento se produce en la víctima directa de la ofensa y la indignación, en los espectadores que se sienten afectados con la ofensa. Aunque el resentimiento es un sentimiento moral que se produce en la víctima directa de la ofensa, también puede ser sentido por un tercero que tenga una relación muy cercana con el ofendido. Un ejemplo de la literatura que sirve para ilustrar el caso se encuentra en *Los hermanos Karamázov* de Fiodor M.



<sup>19</sup> Strawson, Peter, "Freedom and resentment", in Watson, Gary (ed.), *Free will*, Oxford University Press, Oxford, 1982, p. 67.

Dostoyevski; en esta obra, Iván le cuenta a Alioscha una historia: un día, un pequeño siervo de menos de ocho años cogió una piedra y jugando le dio en una pata al lebril favorito del general. El general ordenó atrapar al niño y a su madre, y los puso en un calabozo. Al día siguiente, el general congregó a toda la servidumbre, sacó al niño del calabozo y ordenó que lo desnudaran; luego, el general con su jauría de perros destrozó al niño en presencia de su madre. Al oír esta historia, cada uno de nosotros podría entender por qué la madre sentiría un profundo resentimiento hacia el general, puesto que el daño se dirige en contra de su pequeño hijo.<sup>20</sup>

En lo que sigue, nos interesa centrarnos en especial en la indignación, pues este es el tipo de reacción que una sociedad debería tener frente a las violaciones graves de derechos humanos cometidas con ocasión del conflicto. Como se ha sugerido, la indignación se puede caracterizar como un sentimiento moral eminentemente público que expresa nuestra consternación ante el daño injustificado sufrido por otro ser humano; este sentimiento es incluyente, en la medida que reconoce el daño arbitrario causado a otro ser humano sin excepción.

En este punto, es importante aclarar que la inclusión debe entenderse en este contexto en un sentido normativo, puesto que tiene que afligirnos el sufrimiento injustificado de cualquier ser humano, sin distinción alguna. Tal reconocimiento valorativo de la humanidad de la víctima inherente al sentimiento de indignación es muy claro cuando usamos la memoria para reivindicar los sufrimientos de aquellos que consideramos dentro del grupo de “nosotros”, pero es menos evidente cuando ampliamos nuestro deber de memoria hacia cualquier ser humano, incluso de un grupo al que no consideramos cercano o que, por el contrario, vemos como un enemigo.

Todorov cuenta que el escritor francés André Schwartz-Bart escribió una novela acerca del genocidio judío llamada *El último de los justos* (*The last of the just*), y luego dedicó su vida a luchar en favor de los esclavos negros. Cuando se le interrogó sobre el motivo por el que hizo este cambio, narró la siguiente historia: “A un gran rabino se le preguntó la razón por la que la cigüeña, que en hebreo es *hassida*, y que significa amor, porque ama a los suyos, es considerada un ave maldita; y el rabino contestó: ‘Precisamente, porque esta ave sólo profesa amor a los suyos’.”<sup>21</sup>

Esta historia del rabino la traemos a colación para mostrar cómo la indignación tiene que ser un sentimiento que nos posibilite ampliar nuestro



<sup>20</sup> Dostoyevski, Fiodor M., “Los hermanos Karamázov”, en *Obras completas, Tomo III*, Aguilar, Madrid, 1977, p. 201.

<sup>21</sup> Todorov, *Hope and memory...*, op. cit., p. 174. Todorov toma la cita de Alfred Grosser, *Le crime et la mémoire*, Flammarion, Paris, 1989, p. 239.

limitado espectro de los seres humanos que nos conciernen y abrirlo a los otros. La indignación, además de tener un carácter público e incluyente, es un sentimiento que, cuando es genuino, nos tiene que invitar a la acción, a fin de proteger al ofendido y a repudiar la acción del ofensor; en este sentido, no simplemente se espera de nosotros que nos consternemos ante el dolor del otro, sino que nos exija usar los mecanismos institucionales para hacer justicia, transformarlos cuando estos no son idóneos o crearlos cuando no existen. Para que la indignación sea al mismo tiempo incluyente y efectiva, requiere que los ciudadanos sean sensibles a las historias y reclamos de las víctimas, por más alejadas que estén de nuestro propio círculo de allegados; un fin primordial de una política de la memoria debe apuntar en esa dirección.

Bajo el horizonte normativo de una democracia incluyente, esta política debe privilegiar la perspectiva víctima. Para tal efecto, es fundamental la manera como se van a considerar los testimonios de las víctimas, pues una política de la memoria que tenga como fin el reconocimiento de su dignidad debe necesariamente crear un espacio para que ellas sean escuchadas y comprendidas. Ahora bien, el que el testimonio de las víctimas sea primordial en una política de la memoria no quiere decir que sea la única perspectiva del pasado que se debe tener en cuenta. Los trabajos de los científicos sociales y las versiones de otros actores también son importantes, ya que nos pueden dar luces sobre el contexto en que se dieron los daños sufridos por las víctimas. En el resto de este trabajo, analizaremos la cuestión de cómo tratar estos testimonios y los discursos que se tejen alrededor de ellos.

### 3. EL TESTIGO MORAL Y LA SACRALIZACIÓN DE LAS VÍCTIMAS

En su libro *The ethics of memory*, Margalit sostiene que en la construcción de la memoria colectiva de una comunidad política debe darse especial prelación a los testimonios de los que él llama testigos morales, que son los que “directamente han experimentado el sufrimiento infligido por un régimen maligno”.<sup>22</sup> El caso de las víctimas de delitos atroces, como, por ejemplo, los sobrevivientes del Holocausto o los que sufren segregación racial y de género, o, para el caso colombiano, los desplazados, los secuestrados y los familiares de los desaparecidos, pueden verse como “testigos morales”.

El paradigma del testigo moral son aquellas víctimas que no buscan a través de sus testimonios obtener réditos personales, sino que consideran que el acto de testimoniar tiene un fin moral. En esta sección, queremos mostrar, de un lado, que nuestra tesis sobre la compasión informada es una parte



<sup>22</sup> Margalit, Avishai, *The ethics of memory*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002, p. 148.

inherente a ese fin moral, y, del otro, que, cuando los testimonios de las víctimas apuntan en esta dirección, se pueden enfrentar mejor los riesgos de ciertas formas de sacralización que se presentan cuando la víctima atestigua sobre su experiencia de sufrimiento.

Para entender mejor el fin moral del acto de testimoniar del que habla Margalit, resulta ilustradora la siguiente afirmación de Primo Levi, quien es considerado por este autor como uno de los paradigmas de testigo moral. En el prólogo a *Si esto es un hombre*, Levi nos describe el motivo que está detrás de su esfuerzo por sobrevivir y por dar testimonio en los siguientes términos: “La necesidad de hablar a los demás, de hacer que los demás supiesen, había asumido entre nosotros, antes de nuestra liberación y después de ella, un carácter inmediato y violento, hasta el punto de que rivalizaba con nuestras necesidades más elementales”.<sup>23</sup>

Esta necesidad a la que se refiere Levi está relacionada, en parte, con el intento de los nazis de borrar de la faz de la Tierra los crímenes cometidos. El fin que buscan testimonios como los de Levi o, en nuestro medio, las voces de muchas víctimas del conflicto es contrarrestar los esfuerzos de los perpetradores y de los grupos de poder que los han apoyado para ocultar los hechos o minimizar lo ocurrido con expresiones como “el daño no fue tan grande como ustedes lo presentan”, o “si los mataron fue por algo”.

Así, pues, el propósito que busca el denominado testigo moral es que los males cometidos no queden en el olvido, que los regímenes y agentes políticos responsables de estos males no triunfen en el terreno de la memoria. Este objetivo al que apunta Levi requiere, sin embargo, de dos condiciones: de una comunidad dispuesta a escuchar y de unos testigos que, además de estar dispuestos a testimoniar, tengan la capacidad de comunicarnos apropiadamente sus experiencias de sufrimiento, algo que de por sí puede resultar una empresa imposible, pues, como lo muestra el mismo Levi, la experiencia en el propio cuerpo del horror es inefable.

Para Margalit, la víctima que se quiere convertir en testigo moral presenta dos características básicas: primero, tiene la esperanza de encontrar una comunidad moral que le reconozca su dignidad perdida y que, por lo tanto, está dispuesta a escuchar su experiencia de los hechos; segundo, el testigo tiene la intención moral de denunciar a los agentes que le han infligido sufrimiento. De acuerdo con esto, la idea del testigo moral está indisolublemente ligada a la comunidad a la que él pertenece o quiere pertenecer. El testigo se siente parte de esa comunidad en la medida en que esta le reconozca su



<sup>23</sup> Levi, Primo, *Survival in Auschwitz. The Nazi assault on Humanity*, A Touchstone Book, New York, 1996, p. 9.

dignidad perdida; la condición necesaria, aunque no suficiente, para que tal restauración se produzca es que la experiencia misma de la víctima, es decir, su conocimiento acerca de lo que pasó, se convierta en una parte central de la memoria colectiva de dicha comunidad.

Para cumplir con sus propósitos, el testigo moral requiere de unos canales o espacios a través de los cuales pueda hacer llegar al público su versión de los hechos. Pero el problema es que estos canales, como veremos, pueden distorsionar o trivializar las experiencias del testigo moral. En este sentido, el restablecimiento de la dignidad de las víctimas no consiste simplemente en que estos aparezcan en tales espacios, sino en cómo ellos son representados por la comunidad.

La pretensión del testigo moral de ser escuchado tiene cierto aire de familia con la obra de arte que ha sido hecha para ser contemplada. Sin embargo, como lo señalara Theodor Adorno en *Mínima moralía*, a diferencia de los productos de la industria cultural, como, por ejemplo, las películas de Hollywood que buscan que la audiencia pase un buen rato, las obras de arte legítimas nos interpelan hasta el punto de cuestionar tanto nuestra propia forma de ser como también el orden social vigente.<sup>24</sup> De la misma manera, el testigo moral no pretende con su testimonio que la comunidad a la que se dirige sienta conmiseración. Esto sería caer en un sentimentalismo banal al que son tan proclives los medios y que tiene el riesgo de quedarse en la mera exposición de los sentimientos de dolor de las víctimas, sin prestar atención al contenido del testimonio y al contexto sobre el cual este se enmarca. De modo similar a las obras de arte a las cuales se refiere Adorno, el testigo moral también pretende interpelar e incomodar a su audiencia, en la medida en que con su testimonio cuestiona la legitimidad moral del orden social y político que hizo posible su sufrimiento. Y en cuanto ese orden pervive en el presente y busca mantenerse en el futuro, este testimonio también cuestiona a los ciudadanos de hoy y de mañana, y por ello mismo puede volverse indeseable para los defensores de ese orden. Dado esto, se puede afirmar que la finalidad del testigo moral es generar un sentimiento de indignación en los miembros de la comunidad política, no solo hacia los perpetradores, sino también hacia el régimen político que los protegió o del que se beneficiaron y en cuyo nombre ellos actuaron. Como veremos en la próxima sección, el hecho de que los ciudadanos lleguen a albergar tal sentimiento de indignación es una señal de su preocupación por vivir en una sociedad justa, pero,



<sup>24</sup> Adorno, Theodor, *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Edición Akal S.A., Madrid, 2006, p. 211.

sobre todo, es una muestra de solidaridad hacia aquellos que han sufrido las arbitrariedades de un régimen opresivo.

### 3.1. El problema de la sacralidad

En su interpretación de la tesis de Margalit sobre el testigo moral, Chana Ullman manifiesta, con razón, que el testigo moral es un agente social.<sup>25</sup> Esta afirmación involucra tres aspectos que son claves para entender el papel del testigo moral en la memoria colectiva. En primer término, el testigo moral, en el momento que está viviendo los hechos sobre los cuales está dando testimonio, los está viviendo desde una perspectiva socialmente determinada; por ejemplo, Levi, además de ser un judío italiano, es un químico que trabaja en una fábrica, y, al mismo tiempo, cuando Levi es llevado a Auschwitz, los nazis, por la necesidad de contar con una mano de obra más productiva, deciden mejorar las condiciones de vida de los campos de concentración. Estas circunstancias que rodean al testigo en el tiempo en que él vive y observa los hechos inciden posteriormente en su relato.

En segundo término, el testigo en el momento y lugar en que da testimonio no solo puede estar viviendo en otras circunstancias sociales y políticas distintas a las que vivió cuando padeció la violencia, sino que también su propia identidad, su manera de ser puede haber cambiado sustancialmente. Siguiendo a Hans-Georg Gadamer, cabe decir que esta distancia en el tiempo hace que el testigo cambie su forma de apreciar los hechos que vivió; en este sentido, su relato no es una copia fiel de la experiencia directamente vivida por él en la época en que ocurrieron los hechos.<sup>26</sup>

En tercer término, un testigo moral puede ser un agente social, es decir, un agente con capacidad de modificar la memoria colectiva de una comunidad, pero solo si los miembros de dicha comunidad le reconocen cierta autoridad. Esto quiere decir que al testigo moral se le tiene que reconocer en su condición de víctima, y, en consecuencia, su sufrimiento y su experiencia merecen una atenta consideración por parte de nosotros los ciudadanos, lo que significa que no simplemente podemos reaccionar ante alguien que nos cuenta una historia interesante de algo que pasó pero que no nos concierne. Este último aspecto es el más relevante del testigo moral como agente social y, por ello, nos centraremos en su análisis en el resto de esta sección.



<sup>25</sup> Ullman, Chana, "Bearing witness: across the barriers in society and in clinic", *Psychoanalytic Dialogues*, 2006, 16, (29), p. 182.

<sup>26</sup> Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Edición Sígueme, Salamanca, 2006.

En últimas, lo que buscaría el testigo moral es cambiar la forma como la comunidad política se concibe, en otras palabras, incidir en la llamada identidad política de los ciudadanos. Un signo de que el testigo moral está logrando su cometido es que él sea investido con cierta autoridad por la audiencia, o, como se mencionó antes, que en el momento de dar testimonio se genere cierta aura de sacralidad. En términos de Margalit, cuando reconocemos a un testigo como testigo moral, “nosotros le atribuimos una clase especial de carisma”. La fuente de este carisma, agrega este autor, “viene de tener una clase muy especial de experiencia, la cual es elevada a cierta clase de alta espiritualidad que le da al testigo una fuerza moral”.<sup>27</sup>

El hecho de que creamos que la persona que está testimoniando padeció en carne propia ese sufrimiento implica que nosotros aceptamos que es cierto lo que ella dice y que además estimamos que es injusto lo que le ocurrió, que eso no debió suceder. Este carisma o sacralidad a la que nos referimos lo que quiere decir es que en cierto sentido cedemos nuestro juicio a la víctima y la convertimos en fuente de la verdad. Margalit muestra que en contraste con los científicos, quienes tienen la pretensión de probar sus teorías apelando a hechos que en principio son observables por todos los miembros de la comunidad científica, en lo que respecta al testigo moral, es imposible para la audiencia reproducir los hechos que ocurrieron y muchos menos la experiencia vivida por la víctima.

En situaciones en las que una víctima está dirigiéndose a un público que la reconoce como tal, la relación de nosotros con la víctima es muy similar a la relación entre los feligreses y aquellos que ostentan cierta autoridad religiosa; en ambos casos, no se cuestiona lo que el orador dice; se toma más bien como una verdad revelada que debemos seguir y que nos puede llevar a cambiar nuestra propia identidad. Esta sacralidad, que en sí misma es algo que debe darse, pues es una señal de que los ciudadanos están reconociendo la dignidad de la víctima, conlleva, sin embargo, ciertos peligros. Como se mencionó antes, la condición de víctima genera determinados privilegios. De acuerdo con Todorov, el ser víctima “le da a la persona bases para quejarse, protestar, hacer demandas, mientras que los otros tienen que responder”.<sup>28</sup> Es evidente que el aura o autoridad con que es investida la víctima genera cierto poder o privilegio del cual se pueden derivar algunos problemas que tienen que ver con la forma como se debe representar el pasado. En concreto, nos estamos refiriendo a la manera como se tratan las distorsiones que se dan en los testimonios de las víctimas.



<sup>27</sup> Margalit, “Nostalgia”, op. cit., p. 178.

<sup>28</sup> Todorov, *Hope and memory...*, op. cit., p. 143.

Resultaría problemático afirmar que debemos aceptar como totalmente cierto lo dicho por el testigo moral, pues es un hecho incontrovertible que la memoria frecuentemente falla y distorsiona el pasado. Es así como Levi, en *Los hundidos y los salvados*, nos advierte que los testimonios de las víctimas también tienden a distorsionar el pasado, por diversas razones, entre las que se pueden destacar: los efectos que tiene el trauma sobre las víctimas, la percepción de estas sobre cómo serán vistos y juzgados por las generaciones presentes y futuras, la posición social que ocupaban en el momento en que ocurrieron los hechos sobre los que dan testimonio y, como ya se ha mencionado, los cambios que la misma sociedad y la persona han experimentado desde que ocurrieron los hechos.

Frente a esta objeción, el mismo Margalit y otros autores como Shoshana Felman y Dori Laub sostienen que lo valioso del testimonio de las víctimas no está en contribuir con exactitud a establecer cómo ocurrieron unos hechos, sino más bien en la representación que ellas hacen de su experiencia directa con el mal. Incluso el aspecto relevante no viene de la contribución del discurso a la reconstrucción fáctica, sino de su potencia moral. No importa si en Argentina eran ocho mil o treinta mil los desaparecidos, no importa si en determinado campo de exterminio había tres, cinco o nueve hornos de cremación, la fuerza moral del discurso no mengua con estas diferencias descriptivas.

Aun así, cabe preguntarse si estas distorsiones que se puedan dar en los testimonios son todas aceptables o hay algunos límites. En su análisis sobre el sentimiento de nostalgia, Margalit sugiere que sí debe haber tales límites. Su argumento central es que una cosa es que la víctima en su relato diga, por ejemplo, que estaba vestida con un traje elegante cuando en realidad estaba usando una ropa vieja y descolorida, y otra muy distinta es que “remueva los excrementos del mundo pasado”.<sup>29</sup>

En sus reflexiones, Margalit no nos presenta un criterio para establecer estos límites o, mejor, para determinar desde un punto de vista moral cuáles son esos aspectos sombríos del pasado que no debemos olvidar. En líneas generales, estos límites se pueden determinar a partir de las exigencias de una democracia incluyente que como tal tiene la pretensión de garantizar y promover los derechos humanos tanto de los miembros de la comunidad política como de todos los seres humanos que puedan ser afectados por las acciones u omisiones del Estado que actúa en representación de dicha comunidad. Para los propósitos de este trabajo, hay dos límites que nos interesa enfatizar.



<sup>29</sup> Margalit, “Nostalgia”, op. cit., p. 274.

Un primer límite es que en los testimonios no se oculten violaciones a los derechos humanos perpetradas por grupos o comunidades con los cuales el testigo se identifica. Si bien los testimonios de las víctimas son parcializados, un relato que sea sensible a los intereses de las víctimas no puede convertirse en un obstáculo para un conocimiento y comprensión cabal de los hechos del pasado.

Un segundo límite es que en el testimonio no se justifiquen instituciones sociales y políticas opresivas. Este tipo de institución es aquella que está constituida por prácticas que o bien niegan a ciertos grupos todos o parte de los derechos del que gozan el resto de los ciudadanos y con ello se les impide ejercer varias de sus capacidades intelectuales y afectivas para la construcción de forma libre y razonable de sus planes de vida, o bien impiden a una parte de los ciudadanos a adquirir y desarrollar esta capacidad, negándoseles de plano la posibilidad efectiva de ejercer sus derechos. Un caso extremo de ello son aquellos testimonios que a nombre de las víctimas justifican la implantación de regímenes dictatoriales.

Un tercer límite es sugerido por Amos Funkenstein y se refiere a la manera como en un relato se representan a otras personas y grupos humanos. Un testimonio y en general una narración sobre el pasado es problemática cuando este contiene una distorsión adrede y desproporcionada de la historia de una comunidad, de sus costumbres y carácter, con el fin de construir una identidad negativa de los miembros de esa comunidad. Este tipo de identidad, según Funkenstein, hace referencia a todos aquellos relatos que tienen el objeto de privar a ciertas personas o grupos de “su identidad positiva, de su autoimagen, y sustituirla con una imagen peyorativa”.<sup>30</sup> La identidad negativa se puede entender como una especie de juicio negativo que una persona o grupo hace sobre otra persona o grupo que tiene un carácter destructivo en el sentido de que lo que busca es denigrar y humillar a la persona o grupo objeto del juicio. Un caso paradigmático de identidad negativa se encuentra en aquellas representaciones que niegan la agencia moral de algunos miembros de la sociedad. Un ejemplo de ello es el antisemitismo que considera que los judíos son malos por naturaleza y que, por lo tanto, no se les debe respetar su dignidad y por ello mismo deben ser excluidos de la comunidad.

El respeto a estos límites es una condición para que el testigo moral cumpla con su doble propósito de producir indignación ante las acciones de los perpetradores que cometieron los crímenes que el testigo presencié y experimentó directamente, y de cuestionar los órdenes sociales y políticos que



<sup>30</sup> Funkenstein, Amos, “History, counterhistory and narrative”, in Friedlander, Saul (ed.), *Probing the limits of representation*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, p. 80.

hicieron posibles estas acciones. Para que esta indignación esté justificada, tiene que basarse en un conocimiento del pasado lo más cierto posible, pues, si no, la indignación no se generaría por las razones correctas.

Estas razones incluyen no solo una apreciación sobre los hechos, sino también la adopción de unos principios morales que permitan juzgar a los ciudadanos si las acciones que se llevaron a cabo eran justas o no. En el contexto de una sociedad democrática e incluyente, el principio moral sobre el cual debe basarse la indignación es el respeto de los derechos humanos a todos los ciudadanos sin excepción.

Ahora bien, dado que la legitimidad de un orden político en parte está ligada a las creencias y prejuicios compartidos de los ciudadanos, el testigo moral debe cuestionar con su testimonio la validez de estos prejuicios. De los límites expuestos, se puede inferir que el criterio para establecer si una distorsión del pasado no es aceptable es si están ocultos aspectos del pasado cuyo conocimiento puede contribuir a combatir aquellos estereotipos y prejuicios que tanto en el pasado como en el presente se han usado para justificar violaciones a los derechos humanos.

Para ilustrar lo que esta tesis significa, discutiremos, a continuación, un caso real que se dio en un evento académico en Bogotá en el segundo semestre del 2011. En la presentación de un informe sobre violaciones a los derechos humanos, los organizadores decidieron poner en un mismo escenario a dos víctimas y un académico. La idea era que las víctimas hablaran sobre lo que había pasado con ellas y sus comunidades; al académico –que había investigado recientemente la zona donde ocurrieron los hechos reseñados por las víctimas– se le había encomendado hacer una presentación sobre las conclusiones del informe.

En su narración, las víctimas afirmaron que todos los miembros de su comunidad eran campesinos que no estaban vinculados con el narcotráfico, ni habían trabajado en los cultivos de coca, es decir, que no eran lo que se conoce usualmente como recolectores de coca o “raspachines”. De acuerdo con las investigaciones que había realizado el investigador, existían evidencias contundentes que probaban que un buen número de los miembros de la comunidad, de la cual hablaban las víctimas, efectivamente había trabajado en esos cultivos y muchos de ellos habían sido asesinados por fuerzas paramilitares. El investigador por respeto a las víctimas en su exposición prefirió no referirse a estos hechos y no generar un debate que podría tornarse amargo para las víctimas e incómodo para el auditorio.

Asumiendo que el investigador tuviese la razón y que las víctimas hubiesen sido en realidad “raspachines”, cabe preguntarse en este caso si esta distorsión es moralmente aceptable. La respuesta no es nada fácil, pues, como lo saben los conocedores de las zonas de colonización, la realidad

social de las áreas donde hay cultivos de narcotráfico es bastante compleja. Ahora bien, una posible razón de las víctimas para negar que miembros de su comunidad eran “raspachines” pudo ser el temor a que la audiencia no tomase en serio la gravedad de lo que a ellos les había pasado. Este es un motivo de peso y puede estar justificado; sin embargo, cuando se piensa en el propósito que debe tener un testimonio de incidir en la forma como los ciudadanos representan tal tipo de hechos donde hay violaciones masivas a los derechos humanos, distorsiones como estas se vuelven problemáticas. Con su versión de los hechos, estas personas quieren presentarse a ellas mismas y a su comunidad como víctimas inocentes, y, para ello, consideran necesario dejar en claro al auditorio que ellas no son “raspachines”.<sup>31</sup> Empero, al presentarse ellos de esta forma, se deja la impresión de que los crímenes cometidos contra la comunidad estarían justificados si ellos hubiesen trabajado en los cultivos de coca. Con esto, los testimonios de las víctimas no contribuyen a combatir un prejuicio muy común entre los colombianos, y es el de creer que si alguien es un “raspachín” o contrabandista o auxiliador de la guerrilla o de los paramilitares está justificado humillarlo, torturarlo o asesinarlo.<sup>32</sup>

Un principio fundamental de una sociedad que tiene como ideal de justicia el respeto de los derechos humanos es que tanto el Estado como sus ciudadanos consideren que es injusto violar la dignidad de las personas, incluso de aquellas que hayan realizado acciones que estén por fuera de la ley. Ahora bien, en el caso de los “raspachines”, puede haber dentro de la opinión pública un estereotipo injusto contra ellos. Quienes optan por estas actividades son por lo general campesinos pobres que no tienen otra opción para sobrevivir. Por esta razón, los “raspachines” no deben verse como miembros de bandas de narcotráfico, sino más bien como víctimas de un sistema económico y social que no les ha dado oportunidades para poder vivir dignamente dentro del marco de la ley.

Para terminar esta sección, vale la pena señalar que tal vez lo más interesante de este ejemplo es que ilustra de manera dramática cómo la cuestión de la memoria está ligada a la identidad. Las víctimas en este caso intentan a toda costa que no se les asocie con un grupo como el de los “raspachines”, el cual no es bien visto por la ciudadanía, pero, precisamente, de lo que se



<sup>31</sup> Este intento de presentarse como víctima inocente puede llevar a pensar que aquí hay una especie de proceso de despolitización, en el sentido de que con ello la víctima pretende mostrarse como ajena a las partes en conflicto. Sin embargo, esto puede interpretarse en un sentido opuesto, pues con esta forma de presentarse lo que puede buscar la víctima es, por decirlo así, legitimar su testimonio ante la opinión pública, de tal manera que sus reclamos sean escuchados y apoyados por los ciudadanos.

<sup>32</sup> En la siguiente sección, que se refiere a la banalidad ante el sufrimiento de las víctimas, se analizará en profundidad cómo poner en duda la condición de la víctima puede llevar a excusar o justificar su sufrimiento.

trata es que la ciudadanía reconozca que los miembros de este grupo y en general de cualquier grupo son también ciudadanos que merecen respeto y consideración y a los que se les debe garantizar sus derechos fundamentales.

Más que cambiar la opinión sobre el grupo, se trata de reconocer que incluso los miembros de este grupo –y de cualquier otro– en un régimen democrático tienen derechos mínimos provenientes de su dignidad humana, de los derechos humanos. Siguiendo la tesis de Funkenstein de las identidades negativas, es decir, de formas de identidad que son juzgadas de manera negativa por una comunidad, se podría decir que el esfuerzo del testigo moral, su propósito moral, estaría en combatir aquellos estereotipos que producen una identidad negativa sobre ciertas personas o grupos. Más aún, pensando en la relación democracia-discurso de la víctima-derechos humanos, el propósito moral, más que en combatir los estereotipos, estaría en reconocer la universalidad e inderogabilidad de ciertos derechos.<sup>33</sup>

Esta lucha contra los prejuicios arraigados en la mayoría de los ciudadanos es una tarea fundamental en la construcción de una cultura política incluyente y centrada en el ideal normativo de los derechos humanos. A lo largo de este texto, hemos señalado que en el marco de una democracia incluyente<sup>34</sup> un fin fundamental de una política de la memoria es que se reconozca de manera plena a las víctimas su condición de ciudadanos. Esta concepción de democracia, si bien es crítica de la llamada democracia liberal, recoge parte de su legado, y, en especial, la tesis avanzada por John Stuart Mill, de que las decisiones de la mayoría tienen como límite el respeto a los derechos de las minorías. Para autores como John Simmons y John Rawls, la legitimidad de un régimen político no se mide solo por el consentimiento que este obtenga de los ciudadanos, sino también porque este demuestra de manera efectiva estar comprometido con garantizar los derechos de todos sin excepción.<sup>35</sup> Un argumento análogo a este se puede aplicar para el caso que estamos analizando sobre el papel que deben cumplir los testimonios y discursos que privilegien la perspectiva de las víctimas.



<sup>33</sup> El autor muestra cómo se producen narraciones que presentan al otro a través de estereotipos, lo que lo hace ver como seres que no merecen consideración y respeto (Funkenstein, "History, counterhistory...", op. cit., pp. 66-81).

<sup>34</sup> Así, por ejemplo, Young sostiene que una de las deficiencias de la democracia liberal es su énfasis excesivo en la imparcialidad. Para ella, el problema de este énfasis es que lleva a invisibilizar las diferencias entre los grupos, lo cual hace que se dejen de lado diversas formas de opresión cuya solución requiere tener en cuenta precisamente estas diferencias.

<sup>35</sup> Como es bien conocido, hay un amplio debate con respecto tanto a los derechos que se deben incluir como también a su alcance. Para un análisis muy completo sobre este debate en el marco de un Estado social de derecho, ver Arango, Rodolfo, *El concepto de derechos sociales fundamentales*, Universidad Nacional de Colombia, Legis, Bogotá, 2005, pp. 31-56.

En sociedades que están atravesando por procesos de justicia transicional, es frecuente encontrar situaciones en las que la mayoría de los ciudadanos comparten una visión del pasado que está llena de prejuicios que han sido usados por los perpetradores, sean estos agentes del Estado o grupos armados no estatales, para justificar sus actos atroces contra ciertos grupos poblacionales. Una política de la memoria centrada en las víctimas buscará contrarrestar esta versión dominante y tratará a toda costa de hacer visible la versión de los que han sido aplastados y humillados, a fin de que esta memoria haga parte de cómo los ciudadanos conciben el pasado de su comunidad.

Para tal fin, los testimonios de las víctimas y los discursos que se tejen alrededor de ellas, cuando respetan los límites planteados anteriormente, pueden convertirse en un catalizador para que los ciudadanos cambien sus creencias. Recogiendo lo dicho sobre la indignación, se puede decir que los testimonios y relatos que privilegien la perspectiva de las víctimas serán apropiados con respecto a los ideales que configuran una democracia incluyente, si, además de generar indignación en los ciudadanos por las atrocidades cometidas, también genera este mismo sentimiento contra aquellas personas que aún tienen prejuicios que niegan la dignidad de ciertas personas y grupos, y que no se consternan ante su sufrimiento o lo terminan excusando.

Hacia allí apuntaría la idea de lo que hemos denominado una indignación informada. No obstante, el que se dé este sentimiento no depende de la víctima, sino de la comunidad a la que ella se dirige.<sup>36</sup> En tal sentido, una política de la memoria que privilegie a las víctimas debe tener como fin el de hacer posible que la comunidad esté dispuesta a escuchar la voz de estas y a entender el contexto en el que se llevaron a cabo los hechos atroces por ellas relatados.

#### **4. LA BANALIZACIÓN ANTE EL SUFRIMIENTO DE LAS VÍCTIMAS**

Las reflexiones de la sección anterior han estado enfocadas en las víctimas y en especial en sus testimonios. Pero, como vimos, dado que lo que se debe buscar con estos testimonios es generar una indignación informada en los ciudadanos, es necesario cambiar de foco y analizar lo que pasa con ellos en relación con dichos testimonios. El centro de este análisis son los obstáculos que en sociedades como la nuestra se pueden dar para que los ciudadanos



<sup>36</sup> Cabe advertir que, para lograr esta forma de indignación, se puede requerir de un cambio de la cultura política. Ahora bien, este tipo de cambios no se dan de la noche a la mañana, ni tampoco es suficiente con un cambio en las normas. Un cambio cultural exige un proceso continuo que va más allá de los debates que se dan en la academia y de los esfuerzos de las organizaciones defensoras de los derechos humanos. Un cambio en la cultura política necesita involucrar a otros actores, como los medios de comunicación, los partidos políticos y el sector empresarial.

puedan tener una comprensión adecuada de lo que los testimonios y en general los relatos de las víctimas tratan de comunicar.

En sociedades no democráticas o con una institucionalidad democrática muy débil, como la colombiana, en la que históricamente no ha existido un mutuo reconocimiento de todos como ciudadanos y como personas igualmente dignas,<sup>37</sup> se producen, como se denomina en teoría moral, algunas patologías que nos impiden conmovernos ante el sufrimiento de los otros, en otras palabras, las actitudes reactivas que tenemos como respuesta ante el sufrimiento no son adecuadas para que bien nos consternemos o para que nos consternemos en la forma debida frente a ese daño injusto.

Una de esas patologías es la banalización del sufrimiento de las víctimas, la cual puede asumir variadas formas. Una de ellas es la de sospechar de la persona o grupo de personas que han sufrido el daño, basado en prejuicios acerca de su condición social, la etnia a que pertenecen, su color de piel, su identidad de género o su posición política o religiosa; entonces, el hecho de poseer o atribuir ciertas características a una persona o grupo pone su integridad moral en tela de juicio, por lo que en cierto sentido se reacciona bajo la creencia de que el daño injusto que les ha ocurrido se lo merecen debido a su condición.

En su artículo “Dignidad, venganza y fomento de la democracia”, Jaime Malamud Goti muestra cómo una gran cantidad de argentinos en la posdictadura empezaron a acusar a las víctimas de lo que les había sucedido durante el gobierno de las juntas militares, con la excusa de que “algo malo debían haber hecho”.<sup>38</sup> Cuando se pone en duda la condición de la víctima en estas circunstancias, en vez de consternarnos por su sufrimiento injusto, podemos terminar avalando o excusando las acciones de los perpetradores.<sup>39</sup>



<sup>37</sup> Para una mirada desde el análisis político y sociológico que da cuenta de estas asimetrías, ver Leal Buitrago, Francisco, *Estado y política en Colombia, Siglo XXI* Editores, Bogotá, 1989; Palacios, Marco, *Entre la legitimidad y la violencia, 1875-1994*, Editorial Norma, Bogotá, 1995; Pécaut, Daniel, *Crónica de cuatro décadas de política colombiana*, Editorial Norma, Bogotá, 2006. Un análisis de estas asimetrías en el sistema judicial y los derechos sociales en Colombia se encuentra en Uprimny, Rodrigo; Rodríguez, César & García, Mauricio, *¿Justicia para todos? Sistema judicial, derechos sociales y democracia en Colombia*, Editorial Norma, Bogotá, 2006.

<sup>38</sup> Malamud Goti, Jaime, “Dignidad, venganza y fomento de la democracia”, *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, 2005, 7, (Número especial Justicia transicional: memoria colectiva, reparación, justicia y democracia), pp. 113-152.

<sup>39</sup> En Colombia, uno de los casos de estigmatización más fuerte que ha sufrido un grupo político es el de la Unión Patriótica (UP). La UP surgió como un movimiento político después de las negociaciones de paz adelantadas por el gobierno del presidente Belisario Betancur y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). Al movimiento se vincularon miembros del Partido Comunista, excombatientes de las FARC, líderes regionales y nacionales de izquierda, intelectuales y ciudadanos de diversos sectores sociales. Desde su conformación, la UP fue sometida a hostigamientos, atentados y asesinatos selectivos ejecutados por grupos de extrema derecha y miembros de agentes del Estado. Muchos sectores sociales tildaban y aún tildan a la UP como portavoces de la insurgencia armada. En 1990, el entonces ministro de Gobierno, Lemos Simmonds, calificó, en un debate en el Senado, a la UP como el brazo político de las

Otra forma de banalidad, que ocurre con frecuencia entre los ciudadanos de una sociedad violenta, es el de reaccionar con indiferencia ante el sufrimiento de las víctimas. Laurence M. Thomas considera que es usual encontrar en las democracias contemporáneas liberales que tienen sus raíces en el liberalismo clásico una visión moral que él denomina de “moralidad popular” o “moralidad del sentido común”. En esta visión moral, las personas hacen una tajante distinción, en materia de los deberes, entre aquellos a quienes consideramos extraños y a los que consideramos cercanos, quienes son finalmente las personas con las que nos identificamos y reconocemos como iguales a nosotros. En la “moral popular”, entendemos que nuestro deber moral frente a los extraños no es tanto ayudarles como no causarles daño, por eso el deber de ayudar a otros está reservado para gente cercana, mientras que el deber de ayudar a extraños es sumamente limitado; y, más que un deber, se califica como una acción virtuosa que se puede prestar a un extraño cuando su necesidad es mínima y esta acción no implica asumir ningún riesgo. Así, por ejemplo, uno consideraría loable que alguien llame a la Policía para salvar la vida de una persona si esto no implica un riesgo, o dar una limosna a alguien que lo pide, pero no consideraríamos que incumple un deber si falla en realizar estas acciones, y, definitivamente, excusaríamos a cualquiera que omita ayudar a un extraño que requiera su asistencia si las acciones exigidas conllevaran algún riesgo o afectaran sus recursos. Thomas afirma “[un] extraño tiene un muy limitado derecho de reclamar nuestra ayuda”.<sup>40</sup>

Por ello, en la “moralidad popular” se distingue claramente entre fallar en ayudar y causar un daño; mientras producir un daño es considerado una acción moralmente reprochable, el no ayudar a una persona no es juzgado como moralmente malo, aun si la persona puede asistir al otro sin ningún riesgo. Esta visión moral permite que no nos sintamos mal cuando omitimos ayudar a aquellos que consideramos extraños.<sup>41</sup> Por ejemplo, en

---

FARC; el candidato presidencial de la UP de la época, Bernardo Jaramillo, le contestó diciendo: “El gobierno nos ha puesto la lápida en el cuello”. Tres días después, Jaramillo fue asesinado (Coronel, Daniel, “Palabras que matan”, *Semana*, en <[http://www.semana.com/wf\\_ImprimirArticulo.aspx?IdArt=100941](http://www.semana.com/wf_ImprimirArticulo.aspx?IdArt=100941)> consulta del 12 de enero de 2012). Los miembros de la UP han defendido la idea de que el exterminio sistemático en su contra es un genocidio político. Cuando la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) admitió el caso en 1997, afirmó que “los hechos alegados por los peticionarios... comparten muchas características con el genocidio y se podría entender que sí lo constituyen, interpretando este término de conformidad con su uso corriente” (Cepeda Castro, Iván, “Genocidio político: el caso de la Unión Patriótica en Colombia”, en <<http://www.desaparecidos.org/colombia/fmcepeda/genocidio-up/cepeda.html>>, consulta del 12 de enero de 2012; entrevista a Quiroga Carrillo, Jahel, directora de la Corporación Reiniciar, con *El Espectador*, <<http://www.reiniciar.org/node/342>>, consulta del 12 de enero de 2012; Campos Zornoza, Yezid, *Memoria de los silenciados. El Baile Rojo. Relatos*, Ceicos, Bogotá, 2003).

<sup>40</sup> Thomas, Laurence M., *Vessels of evil. American history and the Holocaust*, Temple University Press, Philadelphia, 1993, pp. 45 y 46.

<sup>41</sup> *Ibid.*, pp. 45-56.

la presentación del *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú*, su presidente, Salomón Lerner, expresó que durante el conflicto la sociedad peruana fue indolente e indiferente frente a las violaciones de derechos humanos que se cometieron contra grupos vulnerables peruanos sin que se tomaran medidas al respecto.<sup>42</sup> Según lo señala el informe de la Comisión, existió “una notoria relación entre la situación de pobreza y exclusión social y la probabilidad de ser víctima de la violencia”; así, “el 75 por ciento de las víctimas fatales del conflicto armado interno tenían quechua u otras lenguas nativas como idioma materno”.<sup>43</sup> La indiferencia de los grupos sociales privilegiados permitió que la violencia se ejerciera contra grupos sociales marginados que habitaban las sierras peruanas, sin que se hiciera nada para impedir su ocurrencia; solo cuando la violencia llegó a Lima, la sociedad se consternó por lo que estaba pasando.

Algo similar ha sucedido en Colombia, en la que en muchos casos los grupos sociales privilegiados han permanecido indiferentes frente a las violaciones sistemáticas de los derechos humanos causadas por los diversos actores del conflicto que ocurren a ciudadanos pertenecientes a grupos sociales que históricamente han sido vulnerables, y únicamente se consternan y reprochan estas acciones cuando los afecta a ellos directamente o a grupos sociales con los que ellos se identifican.<sup>44</sup> En otras palabras, lo que se quiere ilustrar con estos casos es que los seres humanos tenemos la tendencia a ser indiferentes frente al dolor de quienes consideramos extraños, así estos sean ciudadanos de nuestra propia comunidad política.<sup>45</sup> Sin embargo, aquí hay una diferencia



<sup>42</sup> Lerner, Salomón, *Discurso de presentación del Informe final de la CVR*, 28 de agosto de 2003, p. 2.

<sup>43</sup> *Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú*, Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP), Lima, 2008. Ver, igualmente, Ames Cobián, Rolando, “Violencia, verdad... ¿reconciliación en el Perú?”, en *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social*, IDEA, IIDH, San José de Costa Rica, 2005.

<sup>44</sup> Por ejemplo, en Colombia, durante la violencia política de finales de los años ochenta e inicios de los noventa en el siglo XX, la sociedad urbana en general era indiferente frente al conflicto que padecían muchos colombianos en regiones distantes de las zonas urbanas. La sociedad urbana se consternó por la violencia cuando la sintió en carne propia, esto ocurrió cuando el Cartel de Medellín, dirigido por Pablo Escobar y otros grupos de narcotraficantes, que se denominaron “Los Extraditables”, amenazaron a los magistrados de la Corte Suprema de Justicia que estaba analizando una demanda de inconstitucionalidad contra el Tratado de Extradición con los Estados Unidos, y se realizaron actos terroristas que incluyeron la muerte de jueces, líderes políticos y explosión de bombas en sitios estratégicos. Ver Melo, Jorge Orlando, “La lucha contra el narcotráfico: éxitos y limitaciones”, en <[www.jorgeorlandomelo.com/luchnarco.htm](http://www.jorgeorlandomelo.com/luchnarco.htm)> consulta del 12 de enero de 2012.

<sup>45</sup> No obstante, es necesario mirar el contexto en el que se produce la indiferencia, pues no se puede valorar igual la indiferencia que se genera frente a las violaciones en un contexto político autoritario que la que puede darse en una sociedad democrática. Se consideraría que en un contexto autoritario es más difícil que los grupos sociales reprochen la comisión de violaciones a los derechos humanos, bien porque tienen miedo de la represión, desconocen su ocurrencia o tienen prejuicios respecto de los grupos contra los que se comenten tales violaciones. Se pensaría que en una sociedad con una cultura democrática más fuerte este tipo de violaciones serían rechazadas por parte de la mayoría de los grupos sociales. (Agradecemos al evaluador de este artículo por esta observación).

importante, la indiferencia peruana se dio: 1) en el momento en el que se estaban violando los derechos humanos –no después– y 2) bajo un régimen autoritario. Hay que distinguir el momento en el que sucede la indiferencia y el régimen en el que se da: en un régimen democrático o autoritario; al momento de llevarse a cabo la violación a los derechos humanos o después, ante la comisión de la verdad o los juicios a los dictadores.

Una tercera forma de banalidad a la que deseamos referirnos es aquella en las que los grupos sociales apoyan o ejercen directamente la violencia contra un determinado grupo o persona en el contexto de conflicto. En algunas ocasiones, se trata de situaciones en las que, como señala Todorov, se usa la memoria como una forma de venganza; en este caso, un pasado violento sirve para justificar las acciones reprochables del presente.<sup>46</sup> La idea, entonces, es mantener la memoria viva a fin de no olvidar, de conservar activo el odio, así el sufrimiento de las víctimas del presente se justifica por lo que estas o sus antepasados hicieron o “se cree que hicieron” en el pasado.<sup>47</sup>

Todorov trae varios ejemplos de masacres perpetradas en nombre del pasado: en Ruanda, los hutus mataron casi a un millón de tutsis en represalia por las humillaciones infligidas a los primeros en décadas previas; las guerras étnicas en la exYugoslavia fueron justificadas por las masacres sufridas por esos grupos en el pasado.<sup>48</sup> En algunos casos, los miembros de las comunidades políticas no participan en las acciones violentas, pero sí las avalan; en otros, participan directamente en ellas. Es evidente que, en ambos tipos de situaciones, quienes apoyan o participan en las acciones dañinas se consideran víctimas a su vez, y, precisamente, banalizan el sufrimiento de sus víctimas en el presente porque justifican este sufrimiento en nombre de lo que estas o sus ascendientes hicieron o creen que hicieron en el pasado.

Esta forma de banalidad se expresa en una manera de hacer justicia por la propia mano, y la venganza, casi siempre, genera más violencia y no es una respuesta adecuada ni justa al pasado.<sup>49</sup> En Colombia, algunos estudiosos de



<sup>46</sup> Ver Todorov, *Hope and memory...*, op. cit.

<sup>47</sup> El uso del pasado no es neutral, y los grupos de poder pueden manipular el pasado e interpretarlo en aras de justificar sus propios intereses, por ello en muchas ocasiones los odios del pasado están basados en invenciones o en interpretaciones acomodadas de los hechos.

<sup>48</sup> Ver Todorov, *Hope and memory...*, op. cit., p. 170.

<sup>49</sup> La venganza es una respuesta privada a una ofensa; precisamente, el sistema criminal está compuesto por leyes impersonales en las que jueces imparciales y respetando los derechos del ofensor y el ofendido a través del debido proceso dictan una sentencia en la que se impone un castigo al ofensor en caso de encontrarlo culpable. Para un análisis más detallado sobre el tema, ver Hart, H. L. A., “Introducción a los principios de la pena”, en Betegón, Jerónimo & De Páramo, Juan Ramón (ed.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Editorial Ariel S.A., Barcelona, 1990, pp. 173-181; Crocker, David A., “Punishment, reconciliation and democratic deliberation”, *Buffalo Criminal Law Review*, 2002, 5, (2), pp. 509-549. En este escrito, Crocker distingue claramente venganza de retribución a fin de controvertir la tesis de Desmond Tutu de que juzgar penalmente a los perpetradores del Apartheid hubiera sido una forma de venganza. Respecto

la violencia sostienen la tesis de que la espiral de violencia en el país no se ha detenido precisamente porque no nos hemos hecho nunca cargo del pasado, en el sentido de que no se han asumido las responsabilidades que el Estado, los grupos políticos, los grupos armados ilegales y muchos sectores sociales han tenido en el conflicto, y lo que recurrentemente se ha usado son pactos de silencio frente a lo sucedido.<sup>50</sup>

Hay otras ocasiones en que los grupos banalizan a las víctimas apoyando o participando directamente en la violencia política no por mor de una memoria, sino cimentados en una racionalidad instrumental que les permite preservar o conquistar sus propios intereses. En estas situaciones, los perpetradores aprovechan la debilidad institucional o la ausencia de ella a fin de lograr sus deleznable propósitos, y, en estos escenarios, las víctimas son simplemente usadas como medios para lograrlos.

En muchos países en los que actualmente existen conflictos violentos, y que se caracterizan por una institucionalidad política muy precaria o débil, los actores que participan en el conflicto aprovechan estos contextos violentos para preservar o conquistar el poder político, para hacerse a grandes fortunas, controlar territorios, traficar armas, personas o drogas ilícitas.<sup>51</sup> En Colombia, con el llamado fenómeno de la parapolítica, líderes políticos hicieron pactos en sus regiones con miembros del paramilitarismo para conservar o acceder al poder político, en muchos casos cometiendo crímenes atroces

---

de la retribución, Jean Hampton defiende una concepción de retribución penal que tiene un carácter pedagógico y de reconocimiento a la dignidad de la víctima que el ofensor ha negado con su acción dañina. Hampton, Jean, "The moral education theory of punishment", *Philosophy and Public Affairs*, 1984, 13, (3), pp. 208-238.

<sup>50</sup> Ver Sánchez, Gonzalo, *Guerras, memorias e historia*, especialmente el capítulo VIII, Instituto Colombiano de Antropología (ICANH), Bogotá, 2003. Estos pactos que históricamente han realizado los partidos políticos y las élites colombianas son analizados por Leal Buitrago, *Estado y política...*, op. cit.; Palacios, *Entre la legitimidad...*, op. cit.; Uribe de Hincapié, María Teresa, *Nación, ciudadano y soberano*, Corporación Región, Bogotá, 2001; Wilde, Alexander, *La quiebra de la democracia en Colombia, conversaciones entre caballeros*, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1982; Dávila, Andrés, *Democracia pactada, el Frente Nacional y el proceso constituyente de 1991*, Alfaomega-Ceso, Uniandes, Departamento de Ciencia Política, Bogotá, 2002.

<sup>51</sup> En la República Democrática del Congo (RDC), uno de los factores que incide en la continuación del conflicto es la participación de grupos rebeldes, los cuales, en muchos casos, son apoyados por gobiernos extranjeros que están interesados en las riquezas minerales de esa nación. Así, Ruanda apoya al grupo rebelde RDC a fin de controlar los minerales de la provincia del este, lo mismo hace Uganda. Estos países, según reporte de la ONU del 2003, se encontraban involucrados en tráfico ilícito de minerales provenientes de la RDC que luego eran vendidos a compañías occidentales que comercializaban en el mercado. Ver De Gamboa, Camila & Chaparro, Nina, "La transición en la República Democrática del Congo: las dificultades y retos de construir un orden democrático nacional y local en medio del conflicto", en De Gamboa, Camila (ed.), *El tránsito hacia la paz: de las herramientas nacionales a las locales. Estrategias de la transición en cinco países y en tres ciudades colombianas*, Universidad del Rosario y GTZ, Colección Debates Democráticos, Bogotá, 2010, p. 198.

contra aquellas personas o grupos que se interpusieran en la consecución de sus intereses.<sup>52</sup>

Es evidente que esta tercera forma de banalización que conlleva apoyar o participar directamente en las violaciones a los derechos humanos se facilita cuando coinciden con las otras formas de banalización descritas, es decir, cuando se considera que la víctima por su condición es en cierto sentido culpable por lo que le ocurre, o cuando existe indiferencia frente a su sufrimiento, pues, como decíamos al explicar la primera forma de banalidad, cuando los grupos sociales ponen en entredicho la integridad moral de la víctima, están excusando o avalando lo que hacen los perpetradores, y lo mismo sucede cuando con la indiferencia creemos que no estamos obligados a ayudar a otros porque nos son extraños.<sup>53</sup> Estas formas de banalización del sufrimiento de la víctima permiten a los perpetradores o a aquellos que se benefician con la violencia seguir realizando sus acciones oprobiosas sin que estas sean contrarrestadas por los mecanismos institucionales y por el rechazo social.<sup>54</sup> La pregunta entonces es ¿cómo lograr una adecuada representación de las graves violaciones a los derechos humanos de las víctimas con el objeto de que en la sociedad se generen sentimientos de indignación y rechazo en contra de estas acciones?

Nos gustaría explorar la idea de que la indignación es una forma de compasión informada que puede tener características que la harían adecuada para ser usada en representaciones que tratan de transformar las identidades de grupos excluidos históricamente y que han sufrido los rigores de la violen-



<sup>52</sup> Ver Romero, Mauricio (ed.), *Parapolítica. La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*, Intermedio, Corporación Nuevo Arco Iris, Bogotá, 2007; Duncan, Gustavo, *Los señores de la guerra: de paramilitares, mafiosos y autodefensas en Colombia*, Planeta, Fundación Seguridad & Democracia, Bogotá, 2006. La Sala de Casación Penal de la Corte Suprema de Justicia ha jugado un papel fundamental para articular, juzgar y dar a conocer a la sociedad las verdaderas dimensiones de este oprobioso fenómeno, debido a su competencia para investigar y juzgar congresistas, gobernadores y conocer de los procesos disciplinados por la Ley de Justicia y Paz. Ver González, María del Rosario & Bernal, Camilo Ernesto (eds.), *Procesos contra aforados constitucionales. Parapolítica. Compilación de autos y sentencias de la Sala de Casación Penal de la Corte Suprema de Justicia*, ICTJ, ASDI, Bogotá, en <<http://190.24.134.121/webcsj/Documentos/Revistas/Libro%20parapol%C3%ADtica%20CJSJ.pdf>2010> consulta del 10 de diciembre de 2011.

<sup>53</sup> Karl Jaspers hace un análisis de los tipos de responsabilidad que tuvieron los alemanes por las graves violaciones a los derechos humanos que causaron durante el régimen nazi. Este libro se ha convertido en un texto clásico en el análisis de la responsabilidad política, moral y criminal en el campo de la justicia transicional. Jaspers, Karl, *The question of German Guilt*, Capricorn Books, New York, 1961. Ver, igualmente, May, Larry & Hoffman, Stacey (eds.), *Collective responsibility. Five decades of debate in theoretical and applied ethics*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1991; May, Larry, *Sharing responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 1992; De Gamboa, Camila, "La culpabilidad moral de los actos atroces en situaciones de violencia política", *International Law, Revista Colombiana de Derecho Internacional*, 2010, 16, (julio-diciembre), pp. 355-380.

<sup>54</sup> Las formas de banalización descritas no pretenden ser taxativas ni señalar que se dan tal como se han explicado en casos reales, simplemente se trata de un análisis conceptual para entender mejor las actitudes reactivas frente al sufrimiento que pueden padecer las víctimas.

cia política y del conflicto en carne propia. La compasión es el sentimiento de dolor que nos produce el sufrimiento inmerecido del otro. Este sentimiento puede ser valioso en una transición política, pero es importante ser muy cuidadoso para evitar algunos riesgos que él podría causar, y que a continuación mencionamos.

En primer lugar, la compasión puede degenerar en lástima. Quien siente lástima por otro expresa una distancia entre él o ella y quien sufre el dolor, puesto que quien así responde al sufrimiento del otro no reconoce a la víctima como un igual. Entonces, la lástima en vez de ser un sentimiento adecuado para reconocer la humanidad de la víctima puede reforzar imaginarios discriminatorios, como cuando una persona de clase alta se conmueve ante la escasez material de una persona pobre, sin considerar que ella podría estar en la misma situación si sus contingencias sociales hubieran sido otras.<sup>55</sup>

En segundo lugar, quien se compadece por la víctima podría hacerlo no para llamar la atención sobre la injusticia por ella sufrida, sino para que se reconozca el estatus moral que ostenta al darse cuenta del sufrimiento de los otros. Esta forma de compasión no solo cambia el foco de atención del sufrimiento de quien sufre a quien no sufre, sino que además podría impedir tomar acciones para atacar la injusticia padecida o podría imposibilitar que se escuche la voz de la víctima a través de la cual se exprese la experiencia de su sufrimiento y la forma como debería responderse a él.

En tercer lugar, quien compadece a otro puede apropiarse del sufrimiento del otro para llamar la atención sobre su propio sufrimiento, pero con ello se trivializa el daño que el otro grupo sufre, o bien se puede ocultar su propia responsabilidad en ese sufrimiento, como cuando las mujeres esclavistas en los Estados Unidos, para combatir la discriminación sexual que sufrían, decían que ellas eran esclavas de sus maridos; con esta forma de representarse a sí mismas, impedían ver su participación y responsabilidad en la institución de la esclavitud.<sup>56</sup> Teniendo en cuenta estos riesgos, en este escrito haremos una breve reflexión sobre cuándo la compasión podría ser adecuada para representar el sufrimiento, o, mejor, cuándo la indignación podría ser una forma de compasión deseable de despertar en una sociedad democrática.

Elizabeth Spelman plantea un concepto de compasión que, a nuestro modo de ver, coincide con las características de una indignación adecuada para un contexto democrático. Spelman analiza el libro de Harriet Jacobs,



<sup>55</sup> John Rawls incorpora en el segundo principio de la justicia el papel que juegan las contingencias sociales, la lotería natural y la buena o mala fortuna. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995; y *La justicia como equidad, una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2001.

<sup>56</sup> Ver Spelman, Elizabeth, *Fruits of sorrow. Framing our attention to suffering*, especialmente capítulos III, IV y V, Beacon Press, Boston, 1997.

que es el testimonio de una mujer esclava que en el siglo XIX escapa del sur de los Estados Unidos a un Estado del norte. En Nueva York, una mujer blanca para la que ella trabaja “compra” su libertad. Jacobs escribe su biografía, *Incidentes en la vida de una mujer esclava (Incidents in the life of a slave girl)*, bajo el pseudónimo de Linda Brendt.

Vamos a analizar en forma muy breve las características de esta narración como un ejemplo de un testimonio que trata de despertar en la audiencia blanca<sup>57</sup> de su época una compasión informada y que podría ser un prototipo de un testigo moral que como agente social cambia la visión que tiene de sí misma la comunidad. Jacobs es consciente de los riesgos morales y políticos que toma cuando pide sentir compasión a su audiencia por el sufrimiento que le ha causado a ella y a otras mujeres afroamericanas la esclavitud.

Para evitar justamente estos riesgos, Jacobs es muy cuidadosa en instruir a su audiencia acerca de la forma como esta debe responder ante su narración, por eso Jacobs no se representa a sí misma como una víctima indefensa, por quien hay que sentir lástima, sino como una persona que tiene un estatus moral y que tiene dominio sobre su experiencia de haber padecido la esclavitud.

Jacobs se refiere en su biografía a los encuentros sexuales que se vio obligada a tener con quien era su amo, ella es consciente de que este tipo de información podía ocasionar una reacción negativa entre su audiencia, en especial entre las mujeres blancas de su época, quienes, aunque sabían que los hombres blancos mantenían relaciones sexuales no consentidas con las mujeres esclavas y reprochaban esta conducta, culpaban de esta a las mujeres esclavas. Jacobs narra un diálogo que ella tiene con un hombre blanco abolicionista, a quien cuenta su historia sobre las relaciones sexuales que se ha visto obligada a tener con su amo. Señala que, luego de contarle al caballero su experiencia, este le dice: “Le agradezco la sinceridad en sus respuestas, pero le aconsejo que no hable francamente de esto con todo el mundo; hay personas sin corazón que podrían usar esto como un pretexto para tratarla a usted con desprecio”.<sup>58</sup>

Con este ejemplo, Jacobs instruye a su audiencia acerca del tipo de respuesta que espera de una persona que no va a considerar que el hecho de que su amo hubiera abusado sexualmente de ella es una conducta inmoral



<sup>57</sup> Utilizamos el término “audiencia blanca” a fin de, como lo hace Spelman, especificar al público al cual Jacobs se dirige. Entendemos raza como una construcción social, y no como una categoría científica, construcción que no obstante ha dominado históricamente en muchas sociedades y ha servido para excluir y violar gravemente los derechos de muchos grupos sociales. Ver Appelbaum, Nancy, especialmente la introducción de *Muddie waters. Race, region and local history in Colombia 1846-1948*, Duke University Press, Durham, 2003.

<sup>58</sup> Spelman, *Fruits of sorrow...*, op. cit., p. 160.

por parte de ella, sino que se explica por el hecho de ser víctima de un sistema social perverso como es la esclavitud. En este sentido, también Jacobs muestra a su audiencia que, en un sistema social opresivo como el de la esclavitud, la capacidad de acción de los esclavos es muy distinta a la de personas que se encuentran en sistemas en los que se presume que las personas son libres, por lo que las decisiones que ella toma no pueden ser juzgadas bajo esos parámetros morales. En muchos casos, por ejemplo, los colombianos proferimos juicios de valor acerca de las decisiones morales y políticas que toman las víctimas en el conflicto, y de lo que nosotros hubiéramos hecho en su situación, sin tener en cuenta que nuestra situación no es la misma desde las que ellos deben decidir. Patricia Lara en *Las mujeres en la guerra* y Juanita León en *País de plomo* analizan en forma muy aguda este tema.<sup>59</sup>

De otro lado, y siguiendo con el análisis de la biografía de Jacobs, es importante agregar que, cuando en su narración ella proporciona detalles sobre su vida o la vida de otras mujeres, lo hace más con el propósito de despertar lo que hemos denominado en este escrito indignación, es decir, el tipo de sentimiento que no se agota en consternarse por el sufrimiento del otro, sino que invita a la acción, a enfrentar y, en este caso, a eliminar una institución social que es perversa. Por esto, en un pasaje en el que Jacobs está hablando del sufrimiento de una madre que ve cómo le ponen cadenas a su pequeño hijo, dice que, si alguien tuviera la oportunidad de ver y sentir el dolor de esta madre, exclamaría: “¡La esclavitud es condenable!”.<sup>60</sup>

Jacobs expresa en otro fragmento de su obra un aspecto muy dicente del horror de la esclavitud, cuando se refiere a cómo este sistema no solo propicia y acepta los encuentros sexuales entre los hombres blancos y las mujeres esclavas, sino que depende de ellos para garantizar el nacimiento de nuevos esclavos, en otras palabras, para garantizar la continuación de un sistema social abominable.<sup>61</sup>

Además, Jacobs se presenta a sí misma no como un ser con una naturaleza distinta de su audiencia blanca, sino como alguien que pertenece a su misma comunidad moral,<sup>62</sup> en otras palabras, que comparte con ellos su condición humana y que debería ser considerada en condiciones de igualdad como ciudadana de esa nación. Aquí, claramente Jacobs está actuando como un testigo moral que cuestiona a su propia comunidad acerca de los



<sup>59</sup> Lara, Patricia, *Las mujeres en la guerra*, Editorial Planeta, Bogotá, 2000; León, Juanita, *País de plomo. Crónicas de guerra*, Editorial Aguilar, Madrid, 2005.

<sup>60</sup> Spelman, *Fruits of sorrow...*, op. cit., p. 79.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 78.

sufrimientos que los esclavos han padecido por un sistema que la sociedad blanca creó y sigue apoyando.

Por esto, ella apela a los calificativos con los que la “nación blanca” se describe a sí misma como “civilizada”, expresando la contradicción que conlleva usar este término y al mismo tiempo defender una práctica social opresiva y excluyente como es la esclavitud.<sup>63</sup> Jacobs, además, muestra cómo esta práctica afecta a las personas esclavas y también influye negativamente en el carácter de los blancos, afirmando: “[La esclavitud] hace a los padres blancos crueles y lascivos; a sus hijos violentos y licenciosos; contamina a sus hijas y a sus madres las hace mezquinas”.<sup>64</sup>

Consideramos que la obra de Jacobs, que tuvo un gran impacto entre el público blanco del norte<sup>65</sup> y que continúa siendo analizada hoy, es un buen ejemplo de una representación de un sistema opresivo como lo fue la esclavitud en los Estados Unidos, la cual tiene como propósito despertar en su audiencia un sentimiento moral de indignación ante el dolor de otro ser humano, a quien no se reconocía como un igual, y que, a su vez, invita en el espacio político a luchar contra esta institución social.

Este es un testimonio moral que podría ser usado para analizar si algunas de las representaciones que han surgido con ocasión del uso oficial de las herramientas de la justicia transicional en Colombia, en especial de aquellas que surgen luego de la Ley de Justicia y Paz, cumplen con estos requisitos o no y cuáles podrían ser o han sido sus consecuencias en la sociedad.

Es necesario subrayar que, en el caso de Jacobs, en su testimonio concurren dos elementos que no necesariamente se encuentran en todos los testimonios, pues ella no solo da cuenta de su sufrimiento, sino que es capaz de hacer un análisis de la institución de la esclavitud y de las consecuencias negativas que esta tiene para su comunidad política. No en todos los testimonios se dan estos dos elementos y sería realmente muy perverso que exigiéramos a las víctimas que quieren compartirnos su experiencia que, además de atestiguar, nos presentaran dichos testimonios en los contextos sociales, políticos, jurídicos y morales que se produjeron, a fin de que no solo nos consternemos, sino que luchemos en el espacio de lo público para cambiar esa situación.

Un buen modelo de justicia transicional debe posibilitar una política de memoria que permita a ciudadanos de sociedades plurales y diversas responder



<sup>63</sup> Young, *Justice...*, op. cit., pp. 41-55; e *Inclusion and democracy*, op cit.

<sup>64</sup> Spelman, *Fruits of sorrow...*, op. cit., p. 52.

<sup>65</sup> Algunos apartes de su obra antes de publicada aparecieron en el *New York Tribune*. Para Jacobs, fue muy difícil publicar su libro. Se considera que, gracias a este libro, en los Estados Unidos se dio la primera discusión abierta del aspecto sexual de la esclavitud. Ver <<http://www.lkwdpl.org/wihohio/jaco-har.htm>> consulta del 3 de octubre de 2011.

con indignación frente a las graves violaciones de derechos humanos que en forma injusta han sufrido grupos históricamente excluidos de la sociedad, de manera que este conocimiento del pasado permita a su vez reconocer su dignidad como seres humanos y provocar una crítica a las instituciones sociales, culturales y políticas que las han producido, así como demandar la acción de las instituciones sociales y jurídicas o la creación de estas.

Es evidente que la indignación por sí misma no podría cumplir su tarea sin la existencia de instituciones decentes y justas en una sociedad que también cumplan su función y además en la que el Estado se comprometa con las víctimas a crear los canales oficiales y sociales para que esta información se conozca y discuta políticamente. Esto es una condición indispensable para atacar las distintas formas de banalización de las que hablamos en la última parte del texto.

Sin embargo, como lo señala Martha Nussbaum, aun cuando las instituciones fuesen perfectas, se requiere de personas compasivas que apliquen las normas en forma compasiva. Entonces, parecería ser que lo ideal es crear un círculo virtuoso de personas compasivas que crean instituciones compasivas y de instituciones que posibilitan conductas compasivas a su vez.<sup>66</sup>

## **OBSERVACIÓN FINAL**

El análisis que hemos hecho sobre la política de la memoria y el papel que en ella cumplen los testimonios y los discursos de y en torno a las víctimas apunta a señalar que, en el marco de una democracia incluyente, el proceso de construcción de una memoria compartida no debe ser visto como una actividad más de las muchas que exige la justicia transicional; consideramos que, con este proceso, lo que se debe buscar es una reconfiguración de la actividad política misma. Siguiendo una tesis defendida por Hannah Arendt en la *Condición humana*, según la cual “la organización de la polis [...] es una organización del recuerdo”,<sup>67</sup> sostenemos que es inherente al quehacer político las distintas maneras en que los agentes políticos y en general los ciudadanos lidian con su pasado.

Para comprender el alcance de la tesis de Arendt, es conveniente tener en mente la forma como ella concibe lo político. En su análisis sobre lo que significa la acción –un concepto medular en su teoría política–, Arendt afirma que la polis, esto es, lo político, “es una forma de organización de la gente



<sup>66</sup> Nussbaum, Martha C., *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, p. 403.

<sup>67</sup> Ver Arendt, Hannah, *The human condition*, The University of Chicago Press, 1968, p. 198.

que como tal emerge de su actuar y hablar juntos; [la polis] es el verdadero espacio que está entre las personas que viven juntas”.<sup>68</sup>

En oposición a la concepción liberal moderna que concibe la esfera política como un instrumento al servicio de los intereses y necesidades particulares de los ciudadanos, Arendt, recuperando la concepción aristotélica de la política, la concibe como una actividad que es esencial para el desarrollo de una vida lograda. Para Arendt, la política es el espacio para que la acción se pueda llevar a cabo, entendiendo por esta un actuar juntos que tiene como *telos* la búsqueda y realización de lo que es común a los ciudadanos y que trasciende la esfera de sus necesidades.

Los ciudadanos que participan en la acción política son historias de vida que se entrecruzan en el esfuerzo por desarrollar algo en común. Es parte fundamental de esta tarea la construcción de un pasado compartido, pues con ello los ciudadanos pueden dar cuenta de las cuestiones de quiénes son y quiénes quieren ser. Desde una perspectiva arendtiana, el ejercicio de la política exige que a los participantes de la acción se les garantice sus libertades civiles y políticas –ya que sin ellas no se podría realizar la acción–, y también que se satisfagan sus necesidades materiales.

Ahora bien, en el horizonte normativo de una democracia incluyente, el papel de una política de la memoria es tratar de asegurar que la construcción de ese pasado compartido tenga como su eje las demandas de las víctimas presentes y pasadas. En clave benjaminiana, esto quiere decir que la acción política que pretenda ser justa no mira solo al futuro, sino que retiene como algo presente el recuerdo no de los héroes victoriosos, sino el de las víctimas, y, en concreto, la exigencia de ellas de construir un orden social y político que cierre la posibilidad de que eso que a ellas les ocurrió no tenga cabida.

## BIBLIOGRAFÍA

1. Adorno, Theodor, *Mínima moralía. Reflexiones desde la vida dañada*, Akal S.A., Madrid, 2006.
2. Ames Cobián, Rolando, “Violencia, verdad... ¿reconciliación en el Perú?”, en *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social*, IDEA, IIDH, San José de Costa Rica, 2005.
3. Appelbaum, Nancy, *Muddie waters. Race, region and local history in Colombia 1846-1948*, Duke University Press, Durham, 2003.
4. Arango, Rodolfo, *El concepto de derechos sociales fundamentales*, Universidad Nacional de Colombia, Legis, Bogotá, 2005.



<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 198.

5. Arendt, Hannah, *The human condition*, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
6. Benjamin, Walter, "Tesis de la filosofía de la historia", en *Discursos interrumpidos I*, Taurus Ediciones S.A., Madrid, 1982.
7. Bernstein, Richard J., "The culture of memory", review essay of *The ethics of memory* by Avishai Margalit, *History and Memory*, 2004, 43, (4), pp. 165-178.
8. Campos Zornoza, Yezid, *Memoria de los silenciados. El Baile Rojo. Relatos*, Ceicos, Bogotá, 2003.
9. Cepeda Castro, Iván, "Genocidio político: el caso de la Unión Patriótica en Colombia", en <<http://www.desaparecidos.org/colombia/fmcepeda/genocidio-up/cepeda.html>>, consulta del 12 de enero de 2012.
10. Colombia, Congreso de la República, Ley 1448, 10 de junio de 2011.
11. Coronel, Daniel, "Palabras que matan", *Semana*, en <[http://www.semana.com/wf\\_ImprimirArticulo.aspx?IdArt=100941](http://www.semana.com/wf_ImprimirArticulo.aspx?IdArt=100941)> consulta del 12 de enero de 2012.
12. Crocker, David A., "Punishment, reconciliation and democratic deliberation", *Buffalo Criminal Law Review*, 2002, 5, (2), pp. 509-549.
13. Dávila, Andrés, *Democracia pactada, el Frente Nacional y el proceso constituyente de 1991*, Alfaomega-Ceso, Uniandes, Departamento de Ciencia Política, Bogotá, 2002.
14. De Gamboa, Camila & Chaparro, Nina, "La transición en la República Democrática del Congo: las dificultades y retos de construir un orden democrático nacional y local en medio del conflicto", en De Gamboa, Camila (ed.), *El tránsito hacia la paz: de las herramientas nacionales a las locales. Estrategias de la transición en cinco países y en tres ciudades colombianas*, Universidad del Rosario y GTZ, Colección Debates Democráticos, Bogotá, 2010, pp. 184-220.
15. De Gamboa, Camila, "La culpabilidad moral de los actos atroces en situaciones de violencia política", *International Law, Revista Colombiana de Derecho Internacional*, 2010, 16, (julio-diciembre), pp. 355-380.
16. De Greiff, Pablo (ed.), *The hand book of reparations*, Oxford University Press, Oxford, 2006.
17. De Greiff, Pablo, "Algunas reflexiones acerca del desarrollo de la justicia transicional", *Anuario de Derechos Humanos de Chile*, en <<http://www.revistas.uchile.cl/index.php/ADH/article/viewFile/6994/18542>> consulta del 25 de febrero de 2012.
18. Dostoyevski, Fiodor M., "Los hermanos Karamázov", en *Obras completas, Tomo III*, Aguilar, Madrid, 1977, pp. 7-596.

19. Duncan, Gustavo, *Los señores de la guerra: de paramilitares, mafiosos y autodefensas en Colombia*, Planeta, Fundación Seguridad & Democracia, Bogotá, 2006.
20. Felman, Shoshana, *The juridical unconscious. Trial and trauma in the Twentieth Century*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002.
21. Friedlander, Saul (ed.), *Probing the limits of representation. Nazism and "The final solution"*, Harvard University Press, Cambridge, 1996.
22. Funkenstein, Amos, "Collective memory and historical consciousness", *History and Memory. Studies in Representation of the Past*, 1989, 1, (1), pp. 5-26.
23. Funkenstein, Amos, "History, counterhistory and narrative", in Friedlander, Saul (ed.), *Probing the limits of representation. Nazism and "The final solution"*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, pp. 66-81.
24. Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Edición Sígueme, Salamanca, 2006.
25. González, María del Rosario & Bernal, Camilo Ernesto (eds.), *Procesos contra aforados constitucionales. Parapolítica. Compilación de autos y sentencias de la Sala de Casación Penal de la Corte Suprema de Justicia*, ICTJ, ASDI, Bogotá, en <<http://190.24.134.121/webcsj/Documentos/Revistas/Libro%20parapol%C3%ADtica%20CSJ.pdf>> consulta del 10 de diciembre de 2011.
26. Grupo de Memoria Histórica, en <<http://www.memoriahistorica-cnrr.org.co>> consulta del 5 de octubre de 2011.
27. Halbwachs, Maurice, *On collective memory*, The University of Chicago Press, Chicago, London, 1992.
28. Hampton, Jean, "The moral education theory of punishment", *Philosophy and Public Affairs*, 1984, 13, (3), pp. 208-238.
29. Hart, H. L. A., "Introducción a los principios de la pena", en Betegón, Jerónimo & De Páramo, Juan Ramón (eds.), *Derecho y moral. Ensayos analíticos*, Editorial Ariel S.A., Barcelona, 1990, pp. 173-181.
30. *Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación del Perú*, Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú (IDEHPUCP), Lima, 2008.
31. Jacobs, Harriet, *Incidents in the life of a slave girl*, Signet Classic, New York, 2000.
32. Jaspers, Karl, *The question of German Guilt*, Capricorn Books, New York, 1961.
33. Lara, Patricia, *Las mujeres en la guerra*, Editorial Planeta, Bogotá, 2000.
34. Leal Buitrago, Francisco, *Estado y política en Colombia*, Siglo XXI Editores, Bogotá, 1989.

35. León, Juanita, *País de plomo. Crónicas de guerra*, Editorial Aguilar, Madrid, 2005.
36. Lerner, Salomón, *Discurso de presentación del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú*, 28 de agosto de 2003.
37. Levi, Primo, *Survival in Auschwitz. The Nazi assault on Humanity*, A Touchstone Book, New York, 1996.
38. Margalit, Avishai, "Nostalgia", *Psychoanalytic Dialogues*, 2011, 21, (3), pp. 271-280.
39. Margalit, Avishai, *The ethics of memory*, Harvard University Press, Cambridge, London, 2002.
40. May, Larry & Hoffman, Stacey (eds.), *Collective responsibility. Five decades of debate in theoretical and applied ethics*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1991.
41. May, Larry, *Sharing responsibility*, The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 1992.
42. Melo, Jorge Orlando, "La lucha contra el narcotráfico: éxitos y limitaciones", en <[www.jorgeorlandomelo.com/luchnarco.htmtein](http://www.jorgeorlandomelo.com/luchnarco.htmtein)> consulta del 12 de enero de 2012.
43. Nussbaum, Martha C., *Upheavals of thought. The intelligence of emotions*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003.
44. Palacios, Marco, *Entre la legitimidad y la violencia, 1875-1994*, Editorial Norma, Bogotá, 1995.
45. Pécaut, Daniel, *Crónica de cuatro décadas de política colombiana*, Editorial Norma, Bogotá, 2006.
46. Quiroga Carrillo, Jahel, directora de la Corporación Reiniciar, entrevista con *El Espectador*, en <<http://www.reiniciar.org/node/342>> consulta del 12 enero de 2012.
47. Rawls, John, *La justicia como equidad, una reformulación*, Paidós, Barcelona, 2001.
48. Rawls, John, *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
49. Reyes Mate, Manuel, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, Editorial Trotta, Madrid, 2006.
50. Reyes Mate, Manuel, *Memoria de occidente. Actualidad de pensadores judíos olvidados*, Anthropos, Barcelona, 1997.
51. Romero, Mauricio (ed.), *Parapolítica. La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*, Intermedio, Corporación Nuevo Arco Iris, Bogotá, 2007.
52. Rubio, Ruth (ed.), *¿Y qué fue de las mujeres? Género y reparaciones de violaciones de derechos humanos*, International Center for Transitional Justice (ICTJ), Social Research Science Council, Nueva York, 2010.

53. Sánchez, Gonzalo, *Guerras, memorias e historia*, Instituto Colombiano de Antropología (ICANH), Bogotá, 2003.
54. Spelman, Elizabeth V., *Fruits of sorrow. Framing our attention to suffering*, Beacon Press, Boston, 1997.
55. Strawson, Peter, "Freedom and resentment", in Watson, Gary (ed.), *Free will*, Oxford University Press, Oxford, 1982, pp. 59-80.
56. Thomas, Laurence M., *Vessels of evil. American history and the Holocaust*, Temple University Press, Philadelphia, 1993.
57. Todorov, Tzvetan, *Hope and memory. Lessons from the Twentieth Century*, Princeton University Press, Princeton, 2000.
58. Ullman, Chana, "Bearing witness: across the barriers in society and in clinic", *Psychoanalytic Dialogues*, 2006, 16, (29), pp. 181-198.
59. Uprimny, Rodrigo & Saffon, María Paula, "Reparaciones transformadoras, justicia distributiva y profundización democrática", en Díaz, Catalina; Sánchez, Nelson Camilo & Uprimny, Rodrigo (eds.), *Reparar en Colombia: los dilemas en contextos en conflicto, pobreza y exclusión*, ICTJ, Dejusticia, Bogotá, 2009, pp. 31-70.
60. Uprimny, Rodrigo; Rodríguez, César & García, Mauricio, *¿Justicia para todos? Sistema judicial, derechos sociales y democracia en Colombia*, Editorial Norma, Bogotá, 2006.
61. Uribe de Hincapié, María Teresa, *Nación, ciudadano y soberano*, Corporación Región, Bogotá, 2001.
62. Wilde, Alexander, *La quiebra de la democracia en Colombia, conversaciones entre caballeros*, Ediciones Tercer Mundo, Bogotá, 1982.
63. Young, Iris Marion, *Inclusion and democracy*, Oxford University Press, Oxford, 2000.
64. Young, Iris Marion, *Justice and the politics of difference*, Princeton University Press, Princeton, 1990.