



**idehpucp**

INSTITUTO DE DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

# MEMORIA

REVISTA SOBRE CULTURA, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

N.º 5, 2009



# MEMORIA

REVISTA SOBRE CULTURA, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS

N.º 5, 2009

## **MEMORIA**

REVISTA SOBRE CULTURA, DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS  
N.º 5, 2009

### **Editora Responsable**

Iris Jave

### **Comité Editorial**

Walter Albán Peralta, Rolando Ames, Javier Ciurlizza, Carlos Iván Degregori,  
Miguel Giusti, Iris Jave, Salomón Lerner Febres, Félix Reátegui, Elizabeth Salmón

### **Cuidado de la edición**

Rocío Reátegui

### **Diseño de cubierta e interiores**

Renzo Espinel y Luis de la Lama

### **Impresión**

Gráfica Delvi

### **Memoria. Revista sobre cultura, democracia y derechos humanos es una publicación cuatrimestral del IDEHPUCP.**

El IDEHPUCP, creado en el 2004, es el Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

### **Asamblea de Miembros**

Salomón Lerner Febres, Walter Albán Peralta, Rolando Ames, Enrique Bernales,  
Javier Ciurlizza, Carlos Iván Degregori, Miguel Giusti, Pepi Patrón, Gonzalo  
Portocarrero, Félix Reátegui, Catalina Romero, Marcial Rubio, Elizabeth Salmón,  
Máximo Vega Centeno

Gonzalo Gamio, Iris Jave, Ivan Meini, Yvan Montoya.

### **© Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009**

Calle Tomás Ramsey 925, Lima 17 - Perú

Teléfonos: (51 1) 626-2000, anexos 7500 y 7501; 462-0538 y 261-5859

Fax: 626-2904

memoria@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/idehpucp

*Derechos reservados. Prohibida la reproducción de esta revista por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N.º 2007-06413  
ISSN 1995-1582

Impreso en el Perú - Printed in Peru

5	<b>PRESENTACIÓN</b>
9	<b>ENSAYOS Y ANÁLISIS</b>
	Los trabajos de la memoria: reflexiones y prácticas JULIÁN BONDER
27	Esfera pública y derechos culturales: la cultura como acción GISELA CÁNEPA
41	<b>OBSERVATORIO INTERNACIONAL</b>
	La paz en Colombia: más allá de vencedores y vencidos HERNANDO LLANO
52	<b>PORTAFOLIO GRÁFICO</b>
	Si no vuelvo, búsqüenme en Putis DOMINGO GIRIBALDI
61	<b>REPORTAJE EN PROFUNDIDAD</b>
	Diálogos sobre memoriales: el recuerdo que se hereda JACQUELINE FOWKS
69	<b>JUSTICIA Y SOCIEDAD</b>
	Las «verdades jurídicas» del juicio a Alberto Fujimori JO-MARIE BURT
75	<b>INTERSECCIONES</b>
	Reexaminando la teoría de los derechos humanos de Habermas en una época de globalización DAVID INGRAM
91	<b>MEMORIA CVR</b>
	Avances y retrocesos IRIS JAVE Y JOSÉ ALEJANDO GODOY
101	<b>RESEÑAS Y CRÍTICAS</b>
	Miguel Giusti. <i>El soñado bien, el mal presente: rumores de la ética</i> FIDEL TUBINO
105	<b>COLABORADORES</b>



# Presentación

El debate en torno al museo de la memoria; primero y; luego, alrededor de la sentencia dada al ex presidente Alberto Fujimori, pone en evidencia nuevamente la fuerte polarización en torno a las memorias que sobre el conflicto armado interno subsisten en el país; la disputa por el discurso público adopta varias formas, algunas desde los propios medios de comunicación interesados en sostener la versión exitosa de la lucha contrasubversiva y, otras formas, diversas, que se expresan en instalaciones artísticas, ensayos, publicaciones y hasta colectivos de personas de diversa índole, que ya sea de forma física o virtual, buscan hacer oír su voz en este gran debate. Lo más valioso es que el debate se produzca y que encuentre nuevos caminos para canalizar las demandas, los consensos y los disensos, las propuestas, las diversas alternativas que hoy ofrece la posibilidad de hacer memoria en el país. Es un proceso intenso y no exento de dificultades, que va desde la diatriba hasta los formalismos legales, pero que tiene un valor en sí mismo: como sociedad estamos aprendiendo a dialogar, a escuchar al otro, a encontrar nuevas miradas y nuevas posibilidades de abordar nuestros conflictos. Aunque es incipiente, vale la pena animar el debate, fortalecerlo, dotarlo de argumentos.

A ello quiere aportar esta edición de *Memoria. Revista sobre cultura, democracia y derechos humanos* que hoy llega a sus manos. Hemos convocado a diversos especialistas para abordar estos temas y ayudar en la elaboración de nuevas perspectivas que permitan el debate.

El texto que nos presenta Julián Bonder, arquitecto especializado en temas de memoria, quien nos visitó el año pasado y ha seguido muy de cerca todo el debate reciente en relación con el museo de la memoria, desarrolla el sentido de los memoriales, en tanto espacio público, como un proceso de construcción social y ético que viene de la ciudadanía y confluye en un escenario de encuentro, intercambio y reflexión. A partir de su experiencia en el diseño y ejecución de memoriales en Argentina, Alemania y Estados Unidos, Bonder analiza el espacio público como lugar para la memoria, para la historia y para la construcción del futuro de una sociedad.

En la misma perspectiva, la antropóloga Gisela Cánepa, afirma que el museo de la memoria ya empezó a construirse desde que se inició el debate en torno a su gestación. En su artículo «Esfera pública y derechos culturales: la cultura como acción», la autora propicia una reflexión para entender la esfera pública y la cultura, desde el ejercicio de los derechos y la ciudadanía. Así afirma: «Considero que tiene la misma importancia seguir abogando porque el proyecto se haga efectivo, así como por mantener abierto el debate. Esto último ciertamente puede resultar mucho más difícil que la edificación del museo, ya que requiere de la

implementación de un proyecto a largo plazo, que esté atento a la inclusión de las sensibilidades, demandas y formas de acción cultural de distintos actores, así como de la revisión crítica de nuestros sentidos comunes; y este es un reto mayor».

En la sección «Observatorio internacional», presentamos un artículo de Hernando Llano, abogado y politólogo colombiano de la Universidad Javeriana, quien ofrece un conjunto de reflexiones sobre el complejo proceso de paz en Colombia; la dificultad del diálogo entre los actores involucrados y la institucionalidad que se va abriendo paso en medio de la violencia y el conflicto.

El «Portafolio gráfico» presenta una selección –con algunas fotos inéditas– del proceso de exhumación en Putis (Ayacucho), el contexto histórico y el impacto en la vida de los pobladores; el rol del equipo de antropólogos forenses a cargo de la exhumación y la necesidad de entender por qué la justicia está estrechamente vinculada a la memoria.

La diversidad de opiniones de los actores entrevistados por Jacqueline Fowks para este «Reportaje en profundidad» puede ayudar a enriquecer –o a complejizar– los caminos por donde debe discurrir la memoria. Entre dichos actores tenemos a: Alicia Retto, hija de Willy Retto, fotógrafo asesinado en Uchuraccay; Otto Guibovich, comandante general del Ejército; Ricardo Wiese, artista plástico; Rosa Villarán, coordinadora del movimiento Para que no se Repita; así como los sociólogos Ricardo Caro y Daniel Ramírez Corzo y Víctor Vich, experto en temas de arte y memoria. ¿Son los memoriales fruto del consenso o del momento?, se plantea como interrogante la autora.

Al cierre de esta edición, se leía la sentencia a Alberto Fujimori, por lo que en nuestra sección «Justicia y sociedad», incluimos un artículo de Jo-Marie Burt, politóloga norteamericana que además ha asistido al juicio del ex mandatario en calidad de observadora internacional. Su impresión, aún fresca por la reciente sentencia, nos proporciona algunas claves para entender la histórica sentencia. «El fallo establece ciertas “verdades jurídicas” que ahora constituyen parte del récord legal e histórico», en palabras de la autora.

En la sección «Intersecciones», el profesor David Ingram, reconocido filósofo y profesor de la Universidad Loyola de Chicago (Estados Unidos), realiza un análisis de la teoría de los derechos humanos, poniendo en cuestión el enfoque de Jürgen Habermas. Una interesante entrada para comprender la interconexión y la institucionalidad de los derechos humanos en el contexto actual.

Fidel Tubino nos ofrece una lectura crítica del libro *El soñado bien, el mal presente: rumores de la ética* publicado por Miguel Giusti a fines del año pasado, en la que recoge la noción de cultura del reconocimiento que plantea el autor.

Finalmente, en nuestra acostumbrada sección «Memoria CVR», incluimos un recuento de las acciones realizadas en torno a los avances y recomendaciones dejadas por la CVR en el período agosto de 2008 a marzo de 2009. Lo más importante que destacar lo constituye la pulcritud con que fue conducido el juicio por los casos *La Cantuta* y *Barrios Altos* seguido al ex presidente Fujimori, donde se destaca la integralidad del conjunto de pruebas que dio lugar a la histórica sentencia; el reconocimiento público al *Informe Final* de la CVR y el reconocimiento a la inocencia de las víctimas de ambos casos.

Por otro lado, sigue siendo el mundo de la cultura, donde se alberga la mayor cantidad de expresiones diversas en torno al conflicto armado interno. El arte sigue convocando de forma amplia e inclusiva las distintas visiones y sensibilidades acerca del impacto que la violencia ha dejado en todos nosotros.

# Ensayos y análisis



## Sobre memoria, trauma, espacio público, monumentos y memoriales

# LOS TRABAJOS DE LA MEMORIA: REFLEXIONES Y PRÁCTICAS

JULIÁN BONDER

Me dijo: más recuerdos tengo yo solo que los que habrán tenido todos los hombres desde que el mundo es mundo. Y también: mis sueños son como la vigilia de ustedes. Y también, hacia el alba: mi memoria, señor, es como un vaciadero de basuras.

JORGE LUIS BORGES. *Funes el memorioso*.

La sociedad es el milagro de salir de uno mismo.

EMMANUEL LEVINAS

El Acto de Recordar es siempre en y del Presente, mientras que su Referente es del Pasado y por consiguiente Ausente.

ANDREAS HUYSSEN

En tanto que eventos y circunstancias se desarrollan en tiempo presente, el destino histórico de los memoriales es preservar la memoria del pasado y proveer condiciones para nuevas respuestas. Como acompañantes psicopolíticos y éticos, los memoriales debieran funcionar como ambientes para pensar a través de traumas pasados y presentes y re-actualizar el pasado en tiempo presente. Los memoriales deberían fomentar la aparición

de nuevas formas de consciencia crítica a través de un comprometido «trabajo de memoria», abriendo caminos hacia un mundo mejor; un mundo en el cual debería haber menos y últimamente ninguna «razón» u «ocasión» para la construcción de memoriales trágicos.

La palabra «memorial» se corresponde con «conmemoración» —«algo que sirve para preservar la memoria o conocimiento de individuos o eventos»— así como también con la palabra «memento», que es algo que sirve para advertirnos y recordarnos acerca de conductas o eventos futuros. La palabra «monumento» viene de «mone-re», del latín: *recordar*, *advertir*. Los «sitios de memoria», como entes paradigmáticos de la cultura occidental contemporánea, pueden y deben actuar como recuerdo y como advertencia. Estableciendo diálogos significativos con eventos del pasado cercano y lejano, estos «sitios de memoria» pueden enmarcar acciones transformativas y asistir al «trabajo de memoria» en la «esfera pública». ¿Es posible entonces concebir memoriales, monumentos, que estén enfocados en ese «advertir» como elemento clave que dispara nuestro pensamiento acerca del pasado y futuro? ¿Podríamos pensar y construir memoriales que, al mismo tiem-

po de dirigirse o referirse a eventos y honrar víctimas y sobrevivientes, contribuyan a enmarcar actos de recordación colectivos y espontáneos, demanden compromiso pro-activo, inviten a generaciones presentes y futuras a involucrarse en prácticas transformativas y contribuyan a imaginar un mundo mejor?

## 1. CULTURAS DE LA MEMORIA

Recordar es una actividad vital que da identidad a nuestro pasado y define nuestro presente. La memoria es selectiva y está construida de forma dialéctica entre el olvido y el recuerdo. Las memorias personales y las memorias sociales están siempre sujetas a construcción, a distorsión, a negación, a represión. Son borrosas, texturadas, imperfectas; no permanentes.

En tiempos cercanos y lejanos, antiguos y modernos, la «arquitectura», el «paisaje» y el «arte» han servido como medios a través de los cuales culturas diversas intentaron enmarcar, preservar –así como también aprehender la memoria de eventos gloriosos y catastróficos–. En las sociedades modernas, la memoria colectiva se negocia en las creencias y valores del cuerpo social, los rituales y las instituciones y los lugares públicos de memoria, tales como los «museos», los «monumentos» y los «memoriales».

Desde los años ochenta, las sociedades occidentales y no occidentales han desarrollado una búsqueda obsesiva de la memoria. Si la modernidad de alguna forma «liberó» a Occidente de la constricción de la memoria, la llamada «posmo-

dernidad» parece estar luchando entre la amnesia y una obsesión un tanto enfermiza por el pasado. En sus diferentes formas, la memoria se ha convertido en una marca clave de la cultura global contemporánea del fin de siglo xx y comienzo del siglo xxi, impactando áreas tales como la historiografía, psicoanálisis, artes visuales y performativos, los estudios urbanos, el arte, paisaje y arquitectura. Como ejemplos, se puede notar la proliferación de centros históricos para el turismo, la recuperación de todo tipo de objetos o edificios antiguos (muchos sin valor arquitectónico), modas retro, el *kistch*, el entusiasmo por las biografías, las colecciones de fotos, las nuevas tecnologías que permiten recolección y difusión instantáneas, etcétera.

Esta búsqueda obsesiva está presente en las formas y en las maneras bajo las cuales los pasados reales y los pasados míticos se re-presentan, se recuerdan y se olvidan. Esta fascinación por el pasado, marcada por una sensibilidad que Theodor Adorno llamó «museal», puede pensarse como una forma compensatoria de olvido y como signo de la transformación radical en el habitar la temporalidad contemporánea.

En un pasado no muy distante, el discurso de la historia se establecía para «garantizar» la estabilidad relativa del pasado en su carácter de pasado. El espacio construido –los memoriales, monumentos y museos– representaban trazos materiales del pasado histórico en el presente y la historia funcionaba como fondo del presente. Tal vez, como sugirió Andreas Huyssen: «la búsqueda obsesiva de la memoria puede entenderse como un indicador de que nuestro pensar y nuestro ha-

bitar la temporalidad están siendo atravesados por un cambio significativo, dado que la modernidad conlleva una comprensión real del tiempo y el espacio, asimismo expandiendo los horizontes temporales más allá de lo local».<sup>1</sup>

De hecho, hoy pensamos en el pasado como memoria sin fronteras, no solo como historias nacionales dentro de fronteras, dado que la memoria puede entenderse como un modo significativo de re-presentación y pertenencia al presente. Un aspecto importante de la cultura de la memoria, como el que nos convocó durante el IV Encuentro de Derechos Humanos: «Memoria y Espacio Público» realizado en Lima, en septiembre de 2008, puede hallarse en las formas en que la lucha por la justicia y los derechos humanos y el recordar eventos traumáticos han sido y son entrelazados en naciones que buscan re-construir presentes democráticos en el borde y a la sombra de los exterminios en masa, genocidios, el Holocausto, desapariciones, segregación *apartheid*, dictaduras militares y gobiernos totalitarios.

La construcción de espacios públicos, memoriales y museos, que marcan la «piel» de la Tierra con expectativas de actos de recordación en tiempo presente, es significativa, no solo en su magnitud y vastedad, sino precisamente en la significación y sentido que estos sitios de memoria tienen en y para las comunidades afectadas. Como ejemplos se puede pensar en la creación de nuevos memoriales oficiales y comunitarios, en memoriales espontáneos que emergen en lugares donde trage-

días recientes han ocurrido, en peregrinajes a sitios de memoria, y multitud de formas y/o prácticas conmemorativas.

Si bien las culturas de la memoria se han globalizado en el mundo, y los usos políticos de la memoria son variados, en su centro, estos usos (o a veces abusos) se mantienen conectados a las historias específicas de comunidades afectadas. Es así que mientras que los residuos de meta-narrativas míticas, de historias de los victoriosos y los «grandes» monumentos auto-referenciales –que durante el siglo XIX han servido para legitimizar las Naciones-Estados– están presentes en culturas locales y globales, estas culturas se ven «infiltradas» por memorias «reprimidas» (locales o grupales), subvertidas por micro-historias «olvidadas», por la aparición de aquellos «otros desplazados», por aquellos que prestan testimonio a los traumas personales e históricos, y por la transformación de los monumentos en «monumentos otros».

## 2. ARQUITECTURA, PAISAJE, MEMORIA

La relaciones entre memoria y el espacio, entre paisaje, memoria, arquitectura no son novedosas. Sitios de memoria, desde ruinas, jardines míticos, ciudades en diversas culturas y civilizaciones, fueron y siguen siendo vehículos para la memoria. En su libro *The Art of Memory*,<sup>2</sup> Frances Yates ha demostrado que el recuerdo no solo ocurre sino que está atado a espacio y lugar. De acuerdo con

1 HUYSEN, Andreas. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory*. Stanford: Stanford University Press, 2003, Introduction, p. xx.

2 Véase YATES, Frances. *The Art of Memory*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1966. Véase VIDLER, Tony. *The Architectural Uncanny*. Cambridge: MIT Press, 1992, cap. «Posturbanism».

Yates, los «mapas mentales» usados por los retóricos del tiempo de Cicerón, o los «mapas y teatros de memoria» del Renacimiento fueron instrumentos tanto para el recuerdo como para el discurso. La casa, el palacio, la ciudad se utilizaban como cámaras de la memoria, como teatros de la memoria, en los cuales habitaciones y objetos se ponían al servicio del discurso. La memoria y la palabra en público estaban conectadas con el espacio construido o imaginado. Lugares reales o imaginarios, dentro o fuera de la ciudad, servían a la construcción de aquellos mapas mentales que incluían lo real con el objeto de imaginar lo «no real», lo «ideal» o aquello que iba a ser recordado. La metáfora del espacio es también muy cercana a descripciones en el presente de los procesos mentales. La psicología contemporánea nos habla de «trazos mnémicos», la construcción de «rutas mnemónicas», de lazos y vínculos entre «centros cerebrales». Como aptamente sugiere Umberto Eco: «Recordar es como construir y viajar nuevamente a través del espacio (tiempo)».<sup>3</sup>

Desde el Renacimiento, los arquitectos dieron cuenta de la posibilidad de transferir al mundo de lo real aquello que se imaginaban en la memoria, recortando del tejido de la ciudad real, las secuencias, espacios y lugares que constituían sus mapas mentales, creando así aquellos lugares de excepción que tenían en las mentes. De hecho, esto

dio lugar a una nueva forma de concebir el urbanismo, presentando una nueva aproximación a los monumentos y la monumentalidad: la ciudad devino un teatro de la memoria, tal vez un memorial a sí misma. La Modernidad produjo un cambio radical en relación con los mapas de memoria y los monumentos, a través de una actitud diametralmente opuesta, donde el «olvidar» la ciudad antigua, los monumentos del pasado, tomó la forma de demolición y *tabula rasa*.<sup>4</sup>

El advenimiento de la escritura, según el historiador de arquitectura, Stanford Anderson, invita a una distinción incremental entre sistemas de memoria. Anderson propone una interesante distinción entre «Memoria a través de Arquitectura» y «Memoria en Arquitectura».<sup>5</sup> La distinción se puede pensar como la «memoria social enmarcada por la Arquitectura», que refiere a usos y repetición de formas construidas, en su diferencia con la «operación de la memoria dentro de la disciplina arquitectónica». Ejemplos de «Arquitectura como marco para la memoria social» se pueden encontrar en la repetición de capillas, monumentos, espacios sagrados y arquitectura doméstica, cuyas formas (me refiero a sus formas intrínsecas como instituciones humanas, no su diseño específico) se ven legitimados por usos y continuidad histórica. Mientras que las tradiciones vernáculas (arquitectura sin arquitectos, histo-

3 Eco, Umberto. *Memory and Architecture*, Via 8.

4 Arquitectos modernos basaron su aproximación al espacio público sobre el concepto de espacio universal. El espacio para el hombre universal como un espacio limpio y homogéneo, colectivo en su uso, común en términos de propiedad y libremente accesible. Es importante notar que, aun cuando esta idea se origina en polos ideológicos diametralmente opuestos, la utopía del espacio vital limpio y homogéneo fue utilizada por muchos regímenes totalitarios como objetivo y racionio para el genocidio, exterminio en masa, segregación, etcétera. Véase VIDLER, Tony. *The Architectural Uncanny*, cap. «Posturbanism».

5 Véase ANDERSON, Stanford. «Memory and Architecture». *Daidalos*, 58, 1995.

ria sin historiadores, arte sin artistas) representan una cohesión social mayor entre memoria social y memorial disciplinar, la «Memoria en Arquitectura» refiere a la concepción, creación y traducción de ideas arquitectónicas en hechos arquitectónicos. Esto es, las formas en las que la Arquitectura como disciplina hace «uso» de la historia, se re-define, y transforma la manera de concebir, diseñar y construir edificios, espacio públicos, ciudades.<sup>6</sup>

### 3. ARQUITECTURA - ARQUITECTURAS

La arquitectura se produce en el punto de contacto entre mente y sitio. Ocurre en el horizonte, como transformación de la topografía. La arquitectura se genera a través de necesidad y aspiración. Opera primero como deseo, luego como intuición, luego como anticipación, antes de ser transformada en presencia.

El trabajo del arquitecto es hacer presente el límite. Lo que los griegos dicen con la palabra «pe-ras» es que el límite no es el lugar en el cual algo se detiene, sino el lugar en el que algo nuevo comienza a hacerse presente. Para que la arquitectura se haga presente, debe haber una reorganización poética de la materia con el propósito de enmarcar la vida. Esta reorganización material conlleva una violenta transformación de preexistencias, de energía en materia, de imágenes en forma construida y de sitio en lugar. El trabajo artístico en la arquitectura nos obliga entonces a mirar el mundo empírico para abrir con él un diálogo crítico.

Este diálogo con la geografía histórica del contexto ancla los sitios en una forma literal, dotando a los lugares y al trabajo de una percepción de profundidad histórica. Es una especie de re-dibujar el paisaje en contra de su contexto. Este dibujar es siempre foráneo, tiene que ver con el exilio y lo temporal. Edificios, proyectos, y paisajes, como disparadores de los procesos de memoria, traen al presente la profundidad de la continuidad histórica y también el deseo de transformación ética. De alguna manera, nos permiten habitar la distancia que existe entre el acto y el recuerdo. Lo que el arquitecto hace al diseñar es recordar las formas anteriores de pensar, lo que vio, lo que sabe, lo que es: un bagaje coleccionado que sirve de cajón de herramientas para las próximas construcciones. Como a Funes, todo el pasado nos acompaña.

### 4. EL SEPULCRO Y EL MONUMENTO

Cuando encontramos un montículo en el bosque, de uno por dos metros, en forma de pirámide aplanada, nos ponemos serios y algo dentro nuestro dice, alguien fue aquí enterrado... Esto es arquitectura.

ADOLF LOOS

El arquitecto vienés Adolf Loos planteó, a principios del siglo xx, que solo una pequeña parte de la arquitectura pertenece al mundo del arte: el sepulcro y el monumento. Lo que Loos quiso decir-

6 Véase ib.

nos, de acuerdo con Massimo Cacciari,<sup>7</sup> es que el arte tiene lugar cuando está implícita la idea de sepulcro y monumento, esto es *la idea de un lugar de excepción al cual nos ha llevado la vida, que trasciende o reabre la función real de la vida*. Si bien la existencia humana siempre fue coleccionada en el sepulcro, el punto central frente a una tumba es, según Loos, la función ética: la confrontación con la muerte nos detiene y previene el seguir con nuestro camino habitual. Lo que importa, entonces, en el sepulcro, no es quién está allí, sino saber que allí hay un ser humano. El arte genuino, en ese sentido, nos invita a dejar el lugar al que nosotros denominamos realidad, y retornar a un concepto y lugar íntimo en el cual nuestra humanidad yace.

En el caso del monumento, la dimensión ética deriva de establecer diálogos con el pasado. Respecto del monumento, Alois Riegl planteaba: «El monumento en su forma original y más antigua es una creación humana erigida con el propósito específico de mantener hechos o eventos humanos en la mente de generaciones futuras».<sup>8</sup> La palabra «monumento» viene de «monere», del latín: *recordar, advertir*. En alemán, la palabra «monumento» se dice «denkmal» y significa *pensar en el tiempo*. Podemos entonces percibir que, más que una forma o una imagen, la monumentalidad podría entenderse como una cualidad. La cualidad que lugares y objetos tienen de hacernos recordar, evocar, pensar o percibir algo que está más allá de sí mismos. La monumentalidad, así entendida, no

se refiere primordialmente al tamaño, a la escala, sino a la capacidad evocativa, a la capacidad de irrumpir en el presente generando preguntas y pensamientos.

Como combinación de lugar de memoria y recordación, estos sitios de memoria se producen para ser históricamente referenciales.<sup>9</sup> Su presencia y materialidad están destinadas a tornarse «invisibles», «transparentes», funcionando como puente entre visitantes y eventos o individuos que estos sitios invitan a recordar. En tanto corporización de memoria a través de arte en el espacio público, su valor no está basado en el arte o la arquitectura, sino en un punto más allá de sí mismos. Su valor yace en el carácter dialógico del espacio memorial, como James Young aptamente notara. Esto es, el espacio que existe entre las historias narradas, los eventos recordados y los actos de memoria (el trabajo de memoria) que estos memoriales pueden contribuir a enmarcar.

Los sitios de memoria, en tanto lugares de excepción, pueden funcionar como sitios de duelo, como es el caso en y cuando los rastros de la catástrofe se hacen presentes, o cuando los sepulcros están ausentes. Esta función es esencial pensando en todos aquellos que no pudieron ser enterrados dignamente. Como la joven Liz Flores dijo tan dolorosamente en su testimonio ante la CVR: «en Ayacucho, en el día de los muertos no tengo ni a donde ir a poner flores, porque ni los huesos de mi madre se han encontrado».

7 Véase CACCIARI, Massimo. *Architecture and Nihilism: On the Philosophy of Modern Architecture*. New Haven: Yale University Press, 1993, cap. 19, pp. 195-198.

8 RIEGL, Alois. «The Modern Cult of Monuments: Its Character and Origin». Traducción de Kurt Foster y Diane Ghirardo. En *Oppositions* 25.

9 Véase YOUNG, James E. *The Texture of Memory*. New Haven: Yale University Press, 1993, p. 12.

El trabajo sobre proyectos memoriales y sitios de memoria presenta, entonces, cuestiones y complejidades que no son solamente arquitectónicas sino fundamentalmente éticas, políticas y filosóficas. Entre ellas, las formas en las que la historia y las historias, la memoria y las memorias, el trauma y los traumas van a ser «apropiados», «re-presentados» e «inhabitados». Al mismo tiempo, al generar y concebir estos proyectos (monumentos, museos y memoriales) debemos ser conscientes de riesgos, no menores, tales como la objetivación de la memoria, la estetización del sufrimiento o, peor aún, su banalización. Pero son riesgos que debemos correr, con cuidado y respeto, a fin de que la memoria no quede relegada al fuero interno y que sea afirmada en el ámbito de lo público. Para esto la estética debería poder ponerse al servicio de la ética. El tiempo es el material a trabajarse, pensarse, elaborarse, dado que es en la capacidad de establecer diálogos significativos con y presentar preguntas acerca del pasado (y futuro), que encontramos el valor y la función ética de los memoriales en el espacio público.

## 5. ESPACIO PÚBLICO: DEMOCRACIA Y MEMORIA

Al pensar el carácter dialógico del espacio público y el espacio memorial debemos cuestionar: ¿cómo podemos contribuir a elaborar las implicancias éticas de la descripción que hizo en 1958 Hanna

Arendt de la esfera pública: el espacio para el hacerse presente (*the space of appearance*), en el más amplio sentido? Esto es, el espacio donde yo me hago presente a otros en tanto otros se hacen presentes a mí. Como Hanna Arendt describe:

La *polis*, propiamente hablando, no es el estado-ciudad en su lugar físico; es la organización del pueblo emergiendo del hablar y actuar en forma colectiva, y su espacio real yace entre la gente viviendo junto con este propósito, no importa en donde se encuentren [...] Es el Espacio para el hacerse presente en el sentido más amplio de la palabra, el espacio en el cual Yo me hago presente a los otros y los otros a mí, en donde los hombres existen no meramente como otros, sino que se hacen presentes de manera explícita.<sup>10</sup>

Esta definición de la esfera pública como el «espacio para el hacerse presente» puede ayudar a imaginar formas a través de las cuales el campo de lo visual y lo político se intersecan, generando oportunidades importantes (no sin conflicto), tanto para el arte como para la arquitectura, de contribuir a profundizar la democracia. Ahora bien, recordemos que la democracia, como dice Claude Lefort, «se ve constituida y sostenida por la disolución de las marcas de la certidumbre. Inaugura una historia en la cual el Pueblo experimenta una indeterminación fundamental en relación al poder, la ley y el conocimiento, y a uno en relación a

10 ARENDT, Hannah. *The Human Condition*. Chicago y Londres: University of Chicago Press, 1958, pp. 198-199.

aquellos otros».<sup>11</sup> La democracia da lugar al espacio público, un tipo de espacio para la interacción política, que se hace presente, cuando, en ausencia de una base predeterminada, el significado y la unidad del orden social a la vez se constituyen y se ponen en riesgo. El espacio público expresa, en palabras de Étienne Balibar, «la falta de límites que caracteriza a la democracia».<sup>12</sup> Instituido por la Declaración de los Derechos del Hombre, el espacio público hace extensible a todos los seres humanos la libertad que Hannah Arendt llama «un derecho a tener derechos».<sup>13</sup> Es así que la habilidad de hacerse presente está atada a la declaración de derechos, esto es, el derecho a declarar, a hablar en el espacio público. Este hacerse presente, dada la incertidumbre, tiene por fuente la palabra y la interacción social implícita en la palabra (que se dirige al «otro» y viene desde el «otro»). En ese sentido, a través de la declaración, es que aquellos que no tienen posición en la comunidad política pueden hacerse presentes, siguiendo a Walter Benjamin cuando habla de la «tradición de los oprimidos», de la lucha contra la opresión.<sup>14</sup>

El espacio público democrático es un tipo de espacio vacío, no homogéneo, texturado. Es un tipo de espacio complejo, está basado en la disputa, la incertidumbre, el debate. Recordemos que el totalitarismo intenta homogeneizar, suprimir el disenso, el debate, llenar ese vacío con cer-

tidumbres, eliminar la indeterminación de lo social, dotando «al pueblo» de una «unicidad» con la que se identifica al propio Estado. Relegar el pluralismo, la división y la diferencia al ámbito de lo privado y asociar el espacio público y la democracia con metas –loables por cierto– como crear consenso, consolidar comunidades, pacificar conflictos, es una forma, a veces riesgosa, de intentar llenar el vacío creado por la democracia. El debate, el hablar, el decir en el espacio público democrático conlleva, por sobre todo, la obligación de escuchar a aquellos «otros», especialmente aquellos «otros» que por lo general no tienen voz; aquellos «otros», con frecuencia invisibles, que a pesar de todo, siguen esperando una respuesta ética.

## 6. ÉTICA Y MEMORIA

¿Y los que nunca fueron fotografiados? ¿Y los olvidados? Está en nuestras manos lograr que todo eso no se repita.

JAVIER V. YUYANAPAQ. *Para recordar*, sin fecha.

¿Quiénes son aquellos «otros», aquellos que claman ser vistos, oídos, escuchados? Si el espacio público y el estar en público significa estar expuesto a aquellos otros, ¿cómo pueden el arte y la

11 LEFORT, Claude. «The Question of Democracy». En *Democracy and Political Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988, p. 19.

12 BALIBAR, Étienne. «What Is a Politics of the Rights of Man?». *Masses, Classes, Ideas: Studies on Politics and Philosophy Before and After Marx*. Nueva York: Routledge, 1994, p. 211. (En esta línea, véase en castellano, de Balibar, escrito con Immanuel Wallerstein, *Raza, nación y clase*. Madrid: Iepala, 1991).

13 ARENDT, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. San Diego: Harcourt Brace & Company, 1948, p. 296. (Versión en español: *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Taurus, Madrid, 1974).

14 BENJAMIN, Walter. «Theses on the Philosophy of History». En *Illuminations*. Traducción de Harry Zohn. Nueva York: Schocken Books, 1969, p. 257.

arquitectura contribuir a desarrollar nuestra capacidad, no solo para aceptar dicho tipo de exposición a aquellos, sino para también darles una bienvenida ética?

La ética, para el filósofo Emmanuel Levinas, es una experiencia que remite a una situación concreta: la de encontrarse, aunque sea por un instante, con el «rostro» del otro. El rostro, al decir de Levinas, no es simplemente una nariz, unos ojos, una boca, sino el punto en el que el «infinito» se manifiesta. Dado que el rostro «habla», declara, dice y se desdice, permanentemente, no se deja encerrar en una imagen o en un concepto. El otro, entonces, no sería un objeto de comprensión que puede ser reducido a contenido, sino un rostro, un enigma que nos llama y cuyo hacerse presente nos pone en cuestión,<sup>15</sup> cuyo hacerse presente está acompañado por un «tercero» que nos hace tomar conciencia de la posibilidad de todos aquellos «otros».<sup>16</sup>

Manuel Mauer, joven filósofo argentino,<sup>17</sup> nos dice:

A esta infinitud del rostro (que lo vuelve, en rigor, irrepresentable) se le suma, en los análisis que propone Levinas, otro rasgo distintivo: su fragilidad desoladora. «Hay en el rostro una pobreza esencial». Todo rostro es, en ese sentido, «rostro del pobre, de la

viuda, del huérfano, del extranjero». La piel del rostro es la que se mantiene más desnuda, más desprotegida, más expuesta a la violencia. Pero en virtud de esta doble valencia, es decir, de su infinitud y su desvalimiento, el rostro es lo que prohíbe matar. Su sentido consiste en decir: «no matarás». Estar frente a un rostro es, por lo tanto, escuchar su llamado –su mandato– a una responsabilidad infinita. Habitualmente se dice que uno es responsable de lo que uno mismo hace, sin embargo ante el rostro soy responsable por el otro, es decir aún por lo que no hice, «aún por los crímenes que no cometí». (Esta última idea es fundamental para toda reflexión sobre la memoria). La ética, entonces, no sería sino la respuesta –inagotable, siempre insuficiente– a ese llamado, a esa orden, a esa interpelación.

¿Cómo podemos entender y pensar acerca de ese mandato ético, ese «deber de memoria», que nos responsabiliza de manera infinita y nos llama a recordar con fidelidad a aquellos otros, aquellos rostros ausentes, a aquellas «víctimas del odio del hombre» en pasados tan difíciles y traumáticos?

Como hemos visto en nuestros países, testificar y declarar sobre la «verdad» tiene un aspecto público que es político y judicial, y tiene asimis-

15 Véase DAVIS, Colin. *Levinas: an Introduction*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1996, p. 83.

16 Véase ib., p. 83.

17 Notas para una conversación pública sobre arquitectura, memoria, ética y espacio público entre Manuel Mauer (licenciado y máster en Filosofía por la Universidad París I, Pantheon-Sorbonne) y Julián Bonder, en el Museo de Arquitectura de Buenos Aires, agosto de 2007. Manuel Mauer realiza actualmente un doctorado en Filosofía acerca del concepto de vida en la obra de Michel Foucault en la Universidad París XII y en la Universidad de Buenos Aires, y tradujo al español *El más allá del versículo* y *Difícil libertad*, ambos de Emmanuel Levinas, publicados en Buenos Aires por la editorial Lilmod en el 2007 y 2008, respectivamente.

mo una dimensión privada –confesional, espiritual y terapéutica–. El esfuerzo para la recuperación y curación del trauma y del trauma público –encontrar la voz narrativa a través de prestar testimonio– tiene una oportunidad mayor de suceso cuando esta voz se da en actos de palabra públicos, más aún cuando se dirige como palabra pública a los otros y por los otros. Como indica el significativo *Informe* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: «Habiendo prestado especial atención a las voces de las víctimas, y habiendo recogido los testimonios de muchos peruanos y peruanas deseosos de contribuir a la recomposición de nuestra nación, la CVR confía en estar proponiendo una manera inédita de narrar nuestra memoria colectiva».

Ahora bien, si como sugiere Pierre Janet, «La memoria, como las creencias [...] como todo fenómeno psicológico es una acción [...] esencialmente, es la acción de contar una historia», y si el estado de trauma a menudo imposibilita a los sobrevivientes de conectarse con lo que Janet llama «realidades y experiencias del presente», ¿cómo podría entonces entenderse ese «deber de memoria»? ¿Podría acaso ser pensado como un deber que nos conmina a buscar nuevos métodos para acercarnos ética y responsablemente a aquellos «otros», trabajando para su recuperación, escuchando su palabra, asumiendo, al mismo tiempo, que la pluralidad de voces hace imposible buscar y construir una narrativa única y completa?

De hecho, creo que la complejidad de los proyectos de recuperación de memoria histórica no permitirían pensar en la memoria, en el deber de la memoria, de manera unívoca, de manera cerrada. El deber de la memoria no debería, entonces, pensarse solamente como difusión de un «saber» acerca del pasado (no es historia, que como todo saber es un intento de asimilar aquello que escapa a la presencia), como consolidación de «identidad» (nacional, étnica o partidaria), o como herramienta de cohesión social (activadora de sentimientos de pertenencia a partir de la evocación de un pasado común de victorias o derrotas). La memoria, entonces, no debería pensarse únicamente como soporte para la acción judicial y legal, porque luego de los juicios, tan importantes para la sociedad, una vez que victimarios hayan sido juzgados, es importante generar espacios, museos, memoriales, para que la memoria, «la acción de contar una historia» y las voces de las víctimas –cuyo dolor es imprescriptible– no sean barridas de la esfera pública.

Manuel Mauer<sup>18</sup> nuevamente:

Si hay una alianza posible entre ética y memoria, esta consiste en hacer que el llamado de esas víctimas inocentes «de aquel odio del otro hombre» –cuyas voces han sido silenciadas y de cuyos rostros han sido desfigurados– que su llamado, vuelva a retumbar. No es una historia de los vencedores,

18 Notas para una conversación pública sobre arquitectura, memoria, ética y espacio público entre Manuel Mauer y Julián Bonder en el Museo de Arquitectura de Buenos Aires, agosto de 2007.

sino una memoria de las víctimas. No –como en la historiografía– hacer presente aquello que escapa a la presencia (las vidas pasadas), sino, precisamente, interrumpir la presencia, abrir una fisura en el presente haciendo resonar el llamado (irrepresentable, inmemorial) de los vencidos. No hablar desde el presente sobre el pasado, sino dejar que el pasado hable en el presente.

## 7. TRAUMA Y RE-PRESENTACIÓN

A la luz de estas ideas, a la sombra de tantos eventos traumáticos –en el Perú, en nuestros países latinoamericanos, y en tantos otros lugares en el mundo– permítanme formular algunas preguntas.

¿Pueden el arte y la arquitectura ayudar a establecer modos de ver, testificar, habitar, que acompañen y fomenten el interrumpir, el abrir una fisura en el presente haciendo resonar el llamado (irrepresentable, inmemorial) de los olvidados, los vencidos, los sin voz? ¿Cómo podríamos abrir el espacio público para que aquellas voces que se dirigen a nosotros desde los pozos profundos y pasados de la historia, desde los pozos profundos y presentes de la memoria, se hagan presentes en nuestras sociedades democráticas? ¿Cómo invitar a aquellos otros, que pueden hablar, aquellos que pueden prestar testimonios, a hacerlo sin temor? ¿Qué es de aquellos rostros, tal vez desfigurados, que no tienen la posibilidad de hacerse pre-

sentes y qué es de aquellos que sabemos, dolorosamente, que no van a «re-aparecer»?

¿Cómo podemos concebir y diseñar espacios públicos democráticos, museos, memoriales, que respondan a aquel llamado y contribuyan al debate y la discusión pública? En el proceso de pensar y construir estos espacios, ¿cómo podemos mantener nuestra posición como «testigos» de sufrimientos e historias (propias o ajenas) sin pretender representarlas?

Filósofos como Giorgio Agamben han teorizado la posición del «testigo» como la base de las relaciones ético-políticas, en tanto el testigo responde al sufrimiento del «otro», sin pretender usurpar el lugar del «otro». Posicionarse como «testigos», como «testigos profundamente comprometidos con el sufrimiento de aquellos otros», es una forma de ver, mirar y escuchar que requiere aceptar la propia vulnerabilidad. Esta posición requiere una explícita renuncia al deseo de dominar, o incluso conocer, dado que, como nos sugiere la teórica del trauma, Cathy Caruth, prestar testimonio a la verdad del sufrimiento y el dolor originados en eventos traumáticos es prestar testimonio a la imposibilidad de comprender dichos eventos.<sup>19</sup> Dado que, en general, la enormidad de eventos causantes de trauma psíquico –una herida acuñada en la mente– es tan grande, dichos eventos no pueden reconstruirse o conocerse en su totalidad o magnitud, y generan en víctimas y sobrevivientes una incompreensión profunda.

La imposibilidad de comprender o de acceder al corazón de las historias y memorias, de alguna

19 Véase CARUTH, Cathy. «Recapturing the Past: Introduction». En *Trauma: Explorations in Memory*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press, 1995.

forma, pone en cuestión la posición del testigo como «conocedor» de experiencias traumáticas ajenas, dado que «conocer» la experiencia implicaría pretender entender demasiado, saber incluso aún más que la víctima, traicionándola. Eso genera problemas serios para formas de representación que intentan responder al sufrimiento de los otros. Mientras que el sufrimiento traumático llama a ser observado, escuchado y presentado, al mismo tiempo crea un vacío y una necesidad, una nueva forma de testimoniar y visualizar. Una forma de prestar testimonio a la que Cathy Caruth llama «testificar una imposibilidad, la imposibilidad de comprender el trauma».<sup>20</sup>

¿Cómo podemos, entonces, posicionarnos como arquitectos, artistas, miembros de la sociedad frente a esta imposibilidad?

## 8. ACTITUDES, POSICIONES Y PROYECTOS

El rol histórico del arquitecto siempre ha sido crear un «teatro de acción». Diagramar y marcar los límites para una acción determinada, creando así un contenedor de memoria. El objetivo es permitirle a la humanidad la continuidad de la vida y la posibilidad de un futuro mejor. Al tiempo que como arquitectos nos embarcamos en proyectos, nuestro trabajo a menudo consiste en develar, descubrir, a la vez que anclar, historias y memorias en sitios, territorios y ciudades. Es frente a las catástrofes, los traumas históricos, los genocidios y las

injusticias que este rol en la esfera pública deviene altamente complejo, problemático, riesgoso, y también, esperamos, necesario.

Dicha complejidad se ve magnificada dado que, a menudo, y especialmente tras desgracias o catástrofes, se puede encontrar que un tipo de «estética redentora o redentiva» emerge en las comunidades afectadas. Este tipo de «estética redentora» nos pide considerar al arte (o la arquitectura) como «corrección de la vida», asumiendo que cierto tipo de repetición de experiencia a través del arte puede reparar aquel tipo de experiencia, al decir de teóricos del trauma, «dañada, o no, tal vez, reparable». Leo Bersani aptamente nos recuerda que «las Catástrofes de la Historia parecen importar menos si están de alguna forma compensadas a través de Arte».<sup>21</sup>

*Es entonces importante permitarnos recordar –como arquitectos, diseñadores, y artistas, como políticos, pensadores y participantes de la sociedad– que ni el arte, ni la arquitectura pueden ni deben intentar compensar las masacres, el genocidio y el trauma publico. Lo que sí pueden intentar nuestras prácticas, artísticas y arquitectónicas, es establecer una relación dialógica con aquellos eventos y colaborar enmarcando los procesos hacia el entendimiento. Es entonces crucial concebir estos proyectos y trabajos sobre la memoria como mapas, como topografías espaciales, condensando voces, abriendo espacios para el estudio, la re-presentación y el diálogo con una medida de claridad espacial y profundidad arquitectónica. Es asimismo crucial intentar *habitar la**

<sup>20</sup> *Ib.*, p. 10.

<sup>21</sup> Citado por Sidra DeKoven Ezrahi en *Booking Passage, Exile and Homecoming in the Jewish Modern Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2000, p. 144.

*distancia inhabitable entre nosotros y aquellos eventos –entendidos como preguntas que nos ponen en cuestión– ofreciendo la prospectiva de que el limbo cronológico, la tierra de nadie, el espacio entre la tumba de la memoria y vientre de la historia pueda ser atravesado con cuidado generacional, honestidad intelectual y respeto ético.*

Para las generaciones recientes y futuras, luego de una significativa «erupción» de manifestaciones artísticas y arquitectónicas basadas en representaciones figurativas o abstractas de la «muerte», la «destrucción», la «desesperanza», el «dolor» y el «horror», nuevas actitudes son posibles y necesarias. Actitudes que, atentas y recelosas de expectativas e intentos de construir significados inmediatos, reconocen la imposibilidad de representar experiencias traumáticas, los límites de nuestras prácticas y nuestra incapacidad para proponer respuestas significativas. Estas actitudes se basan en intentar sostener los dilemas para la representación, la necesidad de generar más preguntas y la resistencia a la «clausura». Es así que trabajar-a-través y sobre proyectos en relación con el «trauma», el «espacio» y la «memoria», requiere un persistente intento de generar transformaciones en la esfera pública, y conlleva establecer marcos críticos/éticos para posicionarnos como «testigos comprometidos». Dichas posiciones demandan a nuestras obras y proyectos mantener actitudes muy precisas, dialógicas y comprometidas en relación con el «diseño», a «técnicas» y «materiales», a los «sitios de memoria», a la «historia», y especialmente en relación con las «voces y los rostros de otros».

Este es el tipo de actitudes y posiciones que he tratado de traer a mis prácticas y proyectos. En mi trabajo profesional y académico y en nuestro trabajo de colaboración con el artista, profesor y director del Centro de Estudios Visuales Avanzados del MIT, Krzysztof Wodiczko, sostenemos y enfatizamos una aproximación humilde y consciente entendida como «diferimiento ético». Esta aproximación al trabajo, a los proyectos, involucra «habitar la distancia como lugar de acción»; habitar la distancia entre acto y recuerdo, entre mundos recordados y mundos a ser transformados. Esta posición conlleva reafirmar la «presencia» y la «autoría» a través de una interacción e imbricación dinámica de mundos conceptuales y materiales por dentro y por fuera del trabajo, con el objetivo último de auto-removerse, de borrarse, de retirarse y desaparecer de la escena. Esta aproximación se funda en intentar *enmarcar «presencias» a través de materiales más allá de la materialidad, a través del lenguaje más allá de la representación, a través del espacio más allá del espacio.* Esta aproximación se basa en un entendimiento del arte, la «arquitectura» y el «paisaje» como medios no representacionales, pero sí medios capaces de presentar e iluminar un preciso y limitado número de verdades y valores en el espacio localizado entre las preguntas, los públicos y los instrumentos de nuestras prácticas y artes.

Este tipo de aproximación conlleva a contribuir a la construcción de una sociedad agonista<sup>22</sup> y democrática –en tanto autores, diseñadores, arquitectos y sujetos ético-sensibles– a través de una

22 El objetivo de la política democrática verdadera, dice Chantal Mouffe, es transformar antagonismo en agonismo... Una diferencia importante con el modelo de democracia deliberativa es que para el «pluralismo agonista» el primer objetivo de la política democrática no es eliminar las pasiones de la esfera pública a fin de adquirir un consenso racional, sino movilizar las pasiones a fin de crear diseños políticos democráticos.

ética de deferencia al «otro»; conlleva un consciente «salir de uno mismo» (como nos sugiere Levinas), como una base necesaria, y espero bienvenida, para un trabajo comprometido y transformador, en términos políticos, culturales y arquitectónicos en la esfera pública.

## 9. CONCLUSIÓN: «TRABAJOS DE (SOBRE) MEMORIA»

Memorial, memento, monumento, como «monitor» o guía, sugieren no solo conmemoración sino también estar atentos, advertir, recordar y recordar, aconsejar, y llamar a la acción. Entendemos estos «trabajos de (sobre) memoria» –tales como el Memorial para la AMIA; el Cento de Estudios para el Holocausto y Genocidio en Clark University; el Museo de la Shoa en Buenos Aires; el proyecto memorial para los Desaparecidos; el Civil War Memorial en Boston y proyectos realizados con Krzysztof Wodiczko como Hoboken September 11 Memorial en New Jersey, el WTC y Mémorial à l'Abolition de l'Esclavage (Memorial a la Abolición de la Esclavitud) en Nantes (Francia) que será construido en el 2011; o el Babi Yar Memorial Park, en Denver– como memoriales que trabajan, que en conceptos, diseño y formas que evolucionan pueden invitar al compromiso y participación colectivas y a la capacidad de responder.

Creo que los sitios de memoria no deberían pensarse como lugares silenciosos, sino como agentes para la cultura y el diálogo, activados a través de programación e interacción. La premisa es que

los memoriales que pueden realmente hablar acerca y sobre memorias traumáticas –no solo del pasado, sino también del presente– deben surgir a través de un proceso participativo con gente y comunidades que comparten un interés vital en su realización y continuidad. Dado que los monumentos y los memoriales deben dirigirse a una pluralidad de públicos y generaciones, su devenir en vehículos para «testimonios», para emoción y pensamiento, para discursos democráticos y pedagógicos, para un trabajo transformativo, para el entendimiento, para la razón, es esencial. Es así que desarrollar su «palabra», su «discurso», y disparar su potencial terapéutico y de cuestionamiento va a ser central para su efectividad.

Es importante notar que, incluso cuando se construye sin dicha intención consciente, los memoriales deberían entenderse como poseedores de esta función de monitoreo y cuestionamiento –monitores y críticos del y en el presente–. Pero, en contra de esta demanda y expectativa, la mayor parte de los memoriales se ven inactivos e incapacitados. Como dice Krzysztof Wodiczko:

Los monumentos y memoriales, en su quietud, se ven extrañamente humanos, mientras que los humanos traumatizados, en su inmovilidad y silencio, aparecen extrañamente monumentales. Los sobrevivientes silenciosos, viviendo en sus sombras, se enfrentan a las fachadas mudas y a los ojos ciegos de nuestros edificios públicos y memoriales, los testigos silenciosos de las injusticias del presente.<sup>23</sup>

23 De conversaciones con Krzysztof Wodiczko durante nuestro trabajo sobre el Hoboken September 11 Memorial, el Memorial a la Abolición de la

Con el fin de encontrar caminos, frente a dicha incapacidad e inmovilidad, un trabajo ético, político, terapéutico, así como también espacial y monumental, debe ser elaborado. Un trabajo que, a un tiempo necesario e imposible, intenta enmarcar la presencia de aquellos rostros, de aquellas voces; un trabajo que intenta hacer audible un llamado moribundo pero infinito. Este trabajo, que re-actualiza los espacios memoriales, monumentos y museos en acción cultural y política, demanda responsabilidad y fomenta «responsabilidad» (esto es: habilidad de responder) en relación con el pasado y el futuro.

Los sitios de memoria concebidos, diseñados y contruidos como vehículos activos y éticos pueden y deben funcionar como ambientes para el pensar a través de traumas pasados y presentes y re-actualizar el pasado en tiempo presente. Pueden y deben servir para recordar, advertir, iluminar, fomentando la aparición de nuevas formas de conciencia crítica e invitando a visitantes, habitantes, y actores de presente, a construir un mundo mejor a través de un comprometido trabajo de la memoria: «trabajos de (sobre) memoria».

---

Esclavitud en Nantes (Francia), y Babi Yar Park en Denver, Colorado (Estados Unidos).

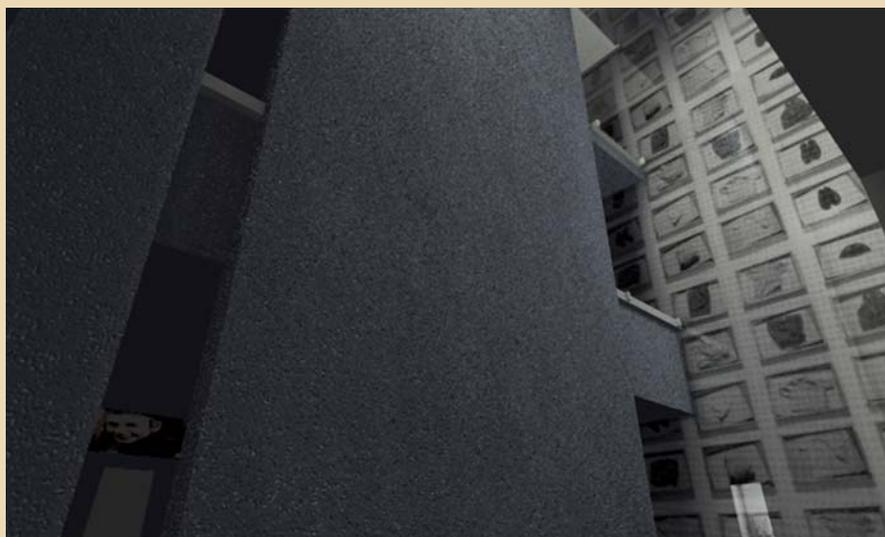
## APÉNDICE: PROYECTOS

### PROYECTO N.º 1

*Julián Bonder. Museo del Holocausto, Buenos Aires (Argentina)*

Este proyecto comprende la transformación de un edificio industrial en un museo del Holocausto y centro educativo. En tanto museo que debe contar una historia, este proyecto (diseño y exhibición) está basado en la historia del Holocausto como narrativa contextualizada en la realidad de pre guerra integrada al *ethos* de la sociedad contemporánea. Es sobre la base de esta historia que artefactos, fotografías, y media diversa como films, vídeos, narración, textos serían seleccionados.

El proyecto incluye la creación de espacios en donde encontrarse con esta historia trágica y su irrepresentable horror –una memoria siniestra frente a la cual nunca debiéramos sentirnos cómodos–. Dado que no existe un modo único de re-presentación que pueda abarcar la historia del Holocausto, nuestro proyecto sugiere y se basa en la coexistencia, interjuego e integración de diversos modos narrativos. Dichos modos incluyen narrativas históricas, testimonios y un archivo de la memoria. Narración mediada por las voces de historiadores; objetos y artefactos, removidos de sus contextos originales participan de un nuevo archivo: una colección acerca del Holocausto. Los testimonios en el centro del proyecto –como retrato de primera mano– permiten un proceso transactivo y dialógico entre testigo y visitante, durante el cual la subjetividad del individuo se reestablece, reintegrando testigo y presente.



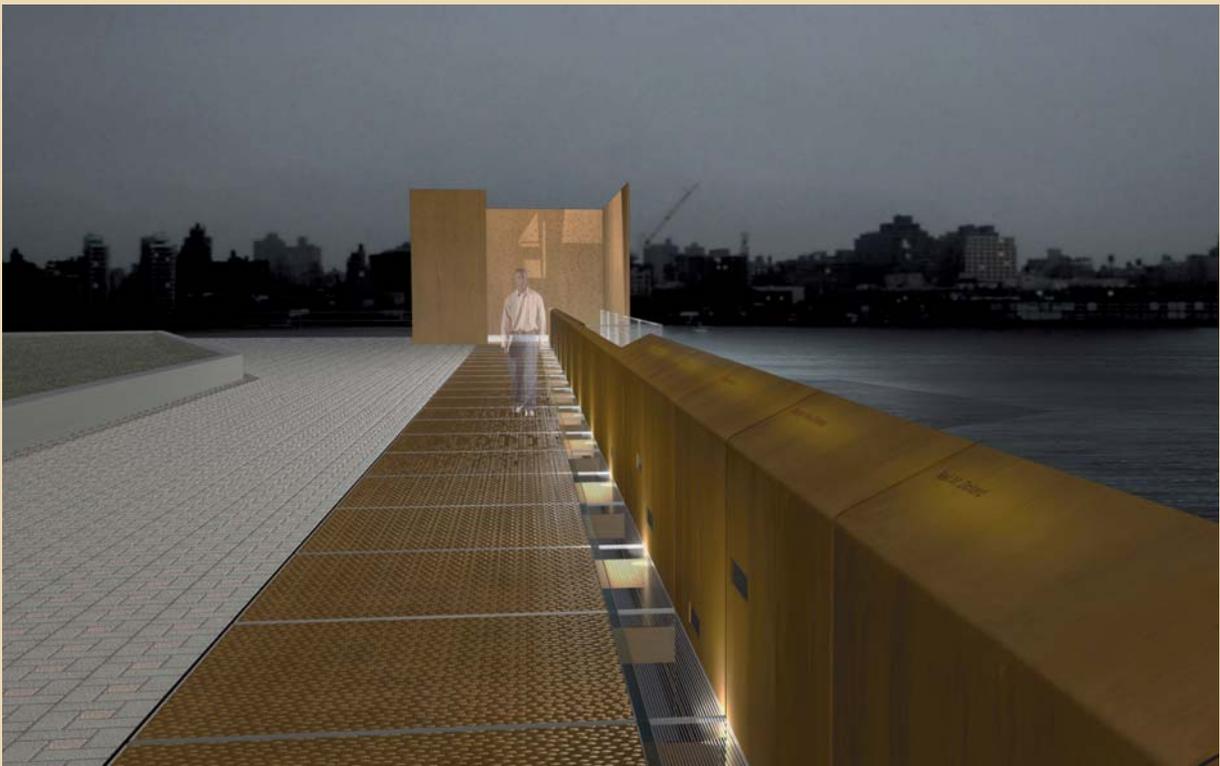
Este proyecto fue desarrollado por Julián Bonder + Associates en sociedad con Michael Berenbaum (director del US Holocaust Museum, Washington, D. C. y CEO de la Shoah Foundation en Los Ángeles) y con Ytzchak Mais (director de exhibición, Museum of Jewish Heritage, Nueva York).

## PROYECTO N.º 2

*Wodiczko & Bonder. Hoboken September 11 Memorial, Hoboken, New Jersey (Estados Unidos)*

Este proyecto implica trabajar sobre el Pier A Park, sobre el Hudson, al otro lado de Manhattan. Esta propuesta fue concebida como un refuerzo simbólico del borde sur del parque, el lado más expuesto al trauma del 11 de septiembre. Es este borde la zona que más fuertemente sintió el evento del 11 de septiembre y en nuestra propuesta revela los trazos de una memoria traumática sobre el agua del río Hudson. Este proyecto opera, entonces, sobre la dinámica relación con el Lower Manhattan.

El proyecto enfatiza el fluir de cuerpos, aquel día y todos los días, el fluir de la memoria y la curación. El elemento central es un camino conmemorativo que entreteje conmemoración, contemplación, conocimiento y silencio, y se extiende a lo largo de 200 metros del borde del parque. El proyecto incluye espacios contemplativos y de encuentro, y una superficie de respuesta que reacciona frente a eventos relacionados con el terror que se dan en el mundo.



Este proyecto estuvo entre los cuatro finalistas (entre cien propuestas originales y diez semifinalistas) en el Hoboken September 11 Memorial Competition.

### PROYECTO N.º 3

*Wodiczko + Bonder. Memorial a la Abolición de la Esclavitud, Nantes (Francia)*

El proyecto es una evocación metafórica y emocional sobre la lucha por la abolición de la esclavitud, sobre todo histórica, pero que continúa en el presente, realizada a través de la transformación física y la adaptación simbólica de 350 metros de la costa del río Loire en el centro de Nantes (capital del tráfico francés de esclavos). Es el primer memorial de esta magnitud y escala en toda Europa.

El proyecto incluye la transformación de espacios existentes bajo la superficie actual de la ciudad. Dichos espacios –residuos de los malecones portuarios construidos a través de los siglos XVIII, XIX, XX– son transformados en un «pasaje» conmemorativo. El proyecto incluye la transformación de la superficie de la ciudad en un terreno conmemorativo así como también espacios de información y exhibición.

Más allá de su carácter simbólico, el proyecto va a ser utilizado como espacio para testimonios y como centro del fórum anual por los derechos del hombre en la ciudad de Nantes. Este y otros eventos programados reafirmarán la especificidad de este sitio como lugar responsable de memoria, respuesta y lucha. Marcar la lucha contemporánea por la liberación de esclavos en el presente puede servir para recordarnos que la abolición de 1848 no fue en vano.



Este proyecto sobre la costa del río Loire en el centro de Nantes fue comisionado por la ciudad, su consejo municipal y su intendente, Jean Marc Ayrault, por concurso internacional. Se encuentra en desarrollo y su apertura está prevista para fines del 2011.

El proyecto recibió el premio 2007 de la Association of Collegiate Schools of Architecture (ACSA) / Asociación de Escuelas de Arquitectura de Estados Unidos; el 2001 Faculty Design Award / Diseño de profesores «por trabajo que avanza la naturaleza reflexiva de la práctica y la enseñanza».

# ESFERA PÚBLICA Y DERECHOS CULTURALES: LA CULTURA COMO ACCIÓN

GISELA CÁNEPA

## 1. EL MUSEO DE LA MEMORIA Y DE CÓMO ENTENDEMOS LA CULTURA

A propósito del ofrecimiento del Gobierno alemán de dos millones de dólares para la construcción de un museo de la memoria, un proyecto recomendado por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) en el marco de las acciones simbólicas dirigidas a lograr la reconciliación así como generar consciencia de lo ocurrido en los años de violencia, se ha abierto un debate público acerca de su pertinencia. Más allá de la importancia de poder concretar la realización de un museo de esta naturaleza, considero que visto desde una perspectiva que entiende los museos como arenas de deliberación pública en vez de edificios inanimados,<sup>1</sup> este ya empezó a construirse.

La sola posibilidad del museo de la memoria ha abierto un debate necesario, si se desea construir una cultura ciudadana saludable y democrática. Por esa razón, considero que tiene la misma importancia seguir abogando porque el proyecto se haga efectivo, así como por mantener abierto el debate. Esto último, ciertamente, puede resultar

mucho más difícil que la edificación del museo, ya que requiere de la implementación de un proyecto a largo plazo que esté atento a la inclusión de las sensibilidades, demandas y formas de acción cultural de distintos actores, así como de la revisión crítica de nuestros sentidos comunes; y este es un reto mayor.

Por otro lado, el debate en cuestión está contribuyendo a explicitar concepciones acerca de la memoria y la reconciliación, así como intereses y lugares de enunciación, implícitos en los argumentos esgrimidos y que requieren ser críticamente revisados. Si bien el debate es ciertamente político e ideológico, propongo que también vale la pena abrirlo a un debate académico en el que se reflexione críticamente acerca de nociones como cultura, museo y lo público, que enmarcan el modo en que se conceptualizan y llevan a cabo las políticas públicas de la cultura.

Entre los argumentos que han sido esgrimidos en contra del museo de la memoria se encuentran, por ejemplo, aquellos según los cuales las políticas de Estado de un país pobre como el Perú deben priorizar la inversión en la producción ya que la cultu-

<sup>1</sup> Al respecto, sería necesario hacer un balance y reflexión crítica en torno a los distintos lugares de memoria edificados a los que no se les da uso alguno y que por lo tanto pierden poder preformativo para hacer efectivos los objetivos por los cuales fueron construidos. Como ejemplos se puede mencionar el Parque de la Memoria de Abancay, promovido por organizaciones no gubernamentales de derechos humanos y el gobierno regional; o la efigie a la paz levantada por la CVR y la Defensoría del Pueblo en Huamanga. En ambos casos se trata de edificaciones deterioradas y que la población no utiliza. (Conversación personal con Ricardo Caro).

ra constituye algo accesorio,<sup>2</sup> o que este no es el momento pertinente para un museo de la memoria porque tal museo no va a contribuir a la reconciliación.<sup>3</sup> Por otro lado, entre los argumentos a favor, destaca aquel según el cual los museos son necesarios porque educan, sensibilizan y curan.<sup>4</sup>

Si bien estos argumentos son expuestos desde posiciones ideológicas distintas, coinciden con respecto a una cierta manera de entender la cultura, según la cual esta se identifica con la alta cultura y los valores universales. Tal aproximación a la cultura no solo es excluyente y discriminatoria, sino que implica una noción estática y cosificadora de ella, según la cual esta es una cosa que «se tiene», de la que «se carece» o que eventualmente «se adquiere». Dentro de esta misma lógica, también la memoria es vista como una cosa encarnada en una colección de objetos ilustrativos que se encuentra depositada en un museo y que puede ser adquirida por aquel que tiene acceso a él. Desde tales perspectivas, la cultura, el museo, la memoria y lo público se conciben como realidades cuyos contenidos se dan por sentados, corriéndolo

se el riesgo de reproducir formas de exclusión y discriminación social, cultural y política.

Dar por sentada la memoria o creer que se puede encontrar una única verdad de lo sucedido, implica manejar la idea de que existe una sola memoria posible. De ese modo se es excluyente de los múltiples actores que estuvieron involucrados en los años de violencia y que la ejercieron o sufrieron desde distintas posiciones. Pasar por alto la existencia de múltiples memorias conlleva además a desconocer la diversidad de formas de recordar, así como las formas culturalmente específicas de lidiar con el dolor y que a su vez están relacionadas con nociones acerca de lo que pertenece al ámbito de lo público y de lo privado, como queda expresado en la recientemente estrenada película de Claudia Llosa, *La teta asustada*.<sup>5</sup>

Un museo de la memoria, su diseño e implementación no se restringen al tema de la memoria, sino que implican asuntos más generales de políticas culturales en torno a la diversidad y las ciudadanías culturales. El museo de la memoria no es el único proyecto que se ocupa de la memo-

2 «Si yo tengo personas que quieren ir al museo, pero no comen, van a morir de inanición. [...] Hay prioridades», apuntó el titular de Defensa. Este también afirmó que de tener a la canciller alemana, Angela Merkel, frente a frente, «le agradecería» por el ofrecimiento pero le haría otra propuesta: «Le diría: qué te parece si empleamos esto en algo más necesario para el país». <[http://www.rpp.com.pe/2009-02-26-flores-araoz-crear-museo-de-la-memoria-no-es-prioridad-para-el-peru-noticia\\_166846.html](http://www.rpp.com.pe/2009-02-26-flores-araoz-crear-museo-de-la-memoria-no-es-prioridad-para-el-peru-noticia_166846.html)>.

3 «La posición del Gobierno Peruano que expresó la Cancillería (al Gobierno de Alemania) es que no creemos que el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) haya servido a la reconciliación, por ello creemos que no es el momento ni la oportunidad para crear un museo que va a mantener abiertas las heridas». <<http://www.elcomercio.com.pe/impresas/notas/no-momento-museo-memoria/20090310/256782>>.

4 «Los museos son tan necesarios para los países como las escuelas y los hospitales. Ellos educan tanto y a veces más que las aulas y sobre todo de una manera más sutil, privada y permanente que como lo hacen los maestros. Ellos también curan, no los cuerpos, pero sí las mentes, de la tiniebla que es la ignorancia, el prejuicio, la superstición y todas las taras que incomunican a los seres humanos entre sí y los enconan y empujan a matarse. Los museos reemplazan la visión pequeña, provinciana, mezquina, unilateral, de campanario, de la vida y las cosas por una visión ancha, generosa, plural. Afinan la sensibilidad, estimulan la imaginación, refinan los sentimientos y despiertan en las personas un espíritu crítico y autocrítico». <<http://www.elcomercio.com.pe/impresas/notas/peru-no-necesita-museos/20090308/256015>>.

5 Al respecto, es interesante cómo se trata en la película el asunto del miedo y el dolor. El quechua, el canto y las prácticas culturales y rituales relacionadas con la muerte funcionan allí como los lenguajes apropiados para darles expresión, así como los medios a través de los cuales se delimitan los entornos sociales dentro de los cuales estos son comentados y compartidos.

ria y de la reconciliación. Existen muchas otras prácticas en torno a esta problemática que se llevan a nivel local, como aquellas vinculadas a las estrategias de mujeres quechuas para lidiar con el miedo y el dolor de la experiencia de las violaciones y cuyo carácter público es relativo a audiencias específicas.<sup>6</sup> Lo que una población local necesita publicitar con el fin de generar respuestas colectivas, no necesariamente requiere ser publicitado en entornos más grandes; existen incluso formas cuya eficacia depende del hecho de mantenerse en el plano individual o familiar y que también requieren ser reconocidas y facilitadas. La reconciliación que se busca con un museo de la memoria, por lo tanto, no se logra de manera mágica, sino que implica dar cabida a distintas memorias, formas de recordar y de publicitar, garantizando así la inclusión y respetando la diversidad cultural. En otras palabras, de lo que se trata es de garantizar la fuerza performativa de cualquier forma de memoria. La reconciliación no tiene que ver con el perdón y la culpa, sino más bien con la posibilidad de que la víctima se convierta en actor del proceso de reconstrucción social. Y esto último implica una política cultural que reconozca la diversidad cultural y que sea inclusiva de prácticas alternativas de recordar y generar consensos y pactos sociales.

En tal sentido, un museo de la memoria debe imaginarse más allá de su materialidad y de sus particulares formas expositivas y comunicativas para acoger y hacer visible de manera contextualizada las memorias de los distintos actores implicados. Resulta necesario que en toda exposición museográfica se problematice acerca de quién recuerda, qué se recuerda, cómo se recuerda, para qué se recuerda y a quién se comunica tal recuerdo.

Además, un museo de la memoria debería mediar y promover de manera descentrada otras formas de hacer memoria. El lenguaje museográfico no es el único mecanismo para poner en escena la memoria. Existen otros como la literatura, el cine, las artes plásticas, la música y la etnografía que han venido tematizando experiencias diversas de los años de violencia y que incluso se encuentran en diálogo entre sí. Estos son los casos de la etnografía de Kimberly Theidon, titulada *Entre prójimos*, que da inspiración a la película de Claudia Llosa, *La teta asustada*,<sup>7</sup> pero también de la película *Vidas paralelas* de Rocío Lladó<sup>8</sup> y la novela *De amor y de guerra* de Víctor Andrés Ponce,<sup>9</sup> las cuales confrontan la versión del *Informe Final* de la CVR.<sup>10</sup> Habría que agregar otras formas de recordar o de lidiar con el dolor como son la música, la imaginación, la tradición oral, el ritual.<sup>11</sup> En otras palabras, el trabajo de la memoria no tiene por qué reducir-

6 Véase THEIDON, Kimberly. «La micropolítica de la reconciliación: práctica de la justicia en comunidades rurales ayacuchanas». *Allpanchis*, n.º 60, 2002.

7 Al respecto, se puede leer la entrevista a Kimberly Theidon alojada en <<http://www.reportajalperu.com/noticias/con-ustedes-kimberly-theidon-la-autora-intelectual-de-la-teta-asustada/>>.

8 Véase <<http://www.cinencuentro.com/2008/09/30/vidas-paralelas-2008/>>.

9 Véase <<http://www.librosperuanos.com/autores/va-ponce.html>>.

10 Véase <<http://www.comisiondelaverdad.galeon.com/>>.

11 Al respecto, se puede mencionar las investigaciones de María Eugenia Ulfe sobre los retablos ayacuchanos, de Johnathan Ritter sobre el género del Pun Pin, y de Ricardo Caro sobre la conmemoración a los muertos durante los años de conflicto en Sacsamarca.

se a los lenguajes documentalistas y etnográficos, también la ficción y la imaginación pueden contribuir con esa labor, así como es necesario también pensar la publicidad de la memoria en términos relativos a públicos diversos y temáticas particulares.

Reducir la idea de museo, de memoria y de lo público, ya sea a un edificio y a un conjunto de objetos materiales, o a una realidad fija y preestablecida, en vez de comprenderlos como medios heurísticos para enunciar, debatir y consensuar acerca de temas de interés, no solo implica una aproximación pobre en términos conceptuales, sino que limita las posibilidades de hacer de los museos, así como de otras formas culturales, un mecanismo efectivo para la inclusión social y la construcción de ciudadanías responsables que fortalezcan modelos democráticos participativos. Dentro de esta perspectiva, la reconciliación, que es uno de los objetivos del museo de la memoria, tampoco debe entenderse como una transformación mágica que se vaya a lograr recorriendo los recintos del museo. Esta, por el contrario, se logrará en la medida en que museo, memoria y lo público estén abiertos a un debate y a su redefinición con la participación del conjunto de actores involucrados y a través de prácticas culturalmente específicas.

Como he indicado líneas arriba, resulta necesario realizar un debate académico en torno a la definición de un conjunto de conceptos que se en-

cuentran implicados en la discusión sobre el museo de la memoria, precisamente porque nos permiten proponer marcos conceptuales más amplios para pensar las políticas culturales en el país. De este modo, el propio museo de la memoria podría diseñarse e implementarse como parte de políticas más generales. En tal sentido, propongo continuar con una discusión acerca de esfera pública y de derechos culturales.

## 2. ESFERA PÚBLICA: EXCLUSIÓN Y DERECHOS CULTURALES

La discusión sobre esfera pública sin duda se configura en torno a la definición que hiciera Habermas<sup>12</sup> de ella como un espacio institucionalizado de asociación libre y acción discursiva, cuyo sentido político se deriva de su función crítica y su capacidad de generar una opinión pública. Como ha sido ya discutido, el desarrollo de la esfera pública estuvo asociado a la configuración de una cultura distintiva, propia de la burguesía emergente del siglo XVIII y XIX. Esta consistía de formas de expresión y de comportamiento público que se caracterizaron por un estilo virtuoso, viril y racional. A través de estas, la burguesía emergente lograba distinguirse tanto de las élites aristocráticas que buscaba desplazar como de los diversos estratos populares y plebeyos a los que aspiraba gobernar.<sup>13</sup> La legitimación de una retórica basa-

12 HABERMAS, Jürgen. *The Structural Transformation of The Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1989.

13 FRASER, Nancy. *Iustitia interrupta: reflexiones desde la posición postsocialista*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1997, p. 102.

da en la argumentación racional como la garantía para una discusión y reflexión crítica, racional e independiente de la identidad social de los sujetos deliberantes, permitió a la burguesía, depositaria de tal estilo retórico, constituirse en la clase moralmente solvente para el ejercicio público, a la vez que otras formas culturales para argumentar, debatir y llegar a consensos fueron deslegitimadas. El dominio de las normas de expresión de un grupo sobre las de otros, implicado en este proceso, se convierte en la condición no solo para participar legítimamente de la esfera pública, sino además para encarnar la voz representativa de lo que es de interés general.

Una consideración de este tipo lleva a identificar dos puntos centrales de la discusión en torno a la esfera pública: *a)* el carácter excluyente de esta y *b)* el hecho de que tal exclusión no solamente se da en términos del acceso a ella, sino que además se lleva a cabo a través de los repertorios y competencias culturales que la distinguen. En consecuencia, para dar cuenta del carácter excluyente de la esfera pública hay que considerar tanto las diferencias estructurales que determinan el acceso al espacio público hegemónico, y a los medios de producción y circulación de discursos, como a las diferencias culturales que se encuentran codificadas en los estilos y repertorios deliberativos propios de públicos distintos. De este modo, por

ejemplo en el Perú, individuos de origen social étnico son admitidos como congresistas, siempre y cuando se delibere en español. El quechua –sin mencionar las formas de argumentación y legitimación propias del mundo campesino quechua– no es un lenguaje aceptado como válido en el ámbito de la política formal, reconociéndose su validez solo en el campo de la cultura (tradición oral, poesía, canto).

Por otro lado, la exclusión de otras formas discursivas públicas en el plano político e ideológico se traduce en el poco interés que la investigación académica ha mostrado en estudiar el potencial crítico y político de repertorios deliberativos y de acción pública alternativos, así como en la subestimación de lo que se juega en el campo de la cultura, de los medios y de las industrias culturales.<sup>14</sup> Este sesgo está fundado en una tradición ideológica y teórica, según la cual la capacidad de reflexión y argumentación solo se desarrolla a través de la palabra, y mejor aún la palabra escrita, dejando fuera otras formas de generación de conocimiento, de diálogo intersubjetivo y de consenso, a las que se les ha atribuido además un carácter prepolítico.

En tal sentido, el interés general de la antropología por la diversidad de formas de cultura expresiva y escénica que comprometen tanto la palabra como la acción corporal, así como su re-

14 Solo recientemente, en el Perú se ha empezado a explorar la eficacia que prácticas que pertenecen al campo de la cultura pueden tener en la deliberación de asuntos de interés público, la generación de memoria, de sentidos de colectividad y de responsabilidad social, así como en la canalización de la acción pública. Al respecto, se puede ver CÁNEPA, Gisela y María Eugenia ULFE (eds.). *Mirando la esfera pública desde la cultura en el Perú*. Lima: CONCYTEC, 2006. ALFARO, Santiago. «Las industrias culturales e identidades étnicas del huayno». En Carmen María Pinilla (ed.). *Arguedas y el Perú de hoy*. Lima: SUR, 2005. RITTER, Johnathan. «Siren Songs: Ritual and Revolution in the Peruvian Andes». *British Journal of Ethnomusicology*, vol. 11, n.º 1, 2002. FELDMAN, Heidi. *Ritmos negros del Perú: reconstruyendo la herencia musical africana*. Lima: Instituto de Etnomusicología de la Pontificia Universidad Católica del Perú e Instituto de Estudios Peruanos, 2009.

flexión más específica sobre el carácter reflexivo, argumentativo y consensual del ritual, el teatro, la danza y las expresiones visuales pueden ser un aporte para una revisión crítica del concepto de esfera pública. Por otro lado, la vieja vocación de la antropología por explorar la relación entre cultura y política ha sido en gran parte investigada precisamente a través del estudio de las formas de cultura expresiva. A propósito de este interés, hay que precisar que este no se reduce al estudio de repertorios culturales que pueden ser calificados de performativos en el sentido de que comprometen una puesta en escena y al cuerpo en acción, sino que implica además el estudio de tales repertorios desde un enfoque preformativo. Tal enfoque implica tomar toda expresión cultural como una puesta en escena, es decir, tomar en cuenta la acción de los individuos o grupos involucrados en ella, así como el contexto del cual estos extraen y encauzan significados posibles. Tal enfoque ha permitido argumentar por el poder constitutivo de las expresiones culturales, siendo este precisamente el que le otorga eficacia política.

Problematizar la esfera pública a partir de los estudios sobre política y cultura expresiva en estos términos es importante no solo porque amplía el espectro de posibles formas de acción pública, sino porque plantea la necesidad de pensar la diversidad de formas de acción pública en el marco de la transformación del propio campo político y, por lo tanto, de las formas de hacer política.

Desde la antropología, el concepto de ciudadanía cultural discute precisamente el derecho de grupos específicos a no ser excluidos de participar en la esfera pública sobre la base de marcas culturales, raciales, de género o físicas que los distinguen del modelo universalista implicado en las definiciones convencionales de ciudadanía. Sería, precisamente, la aceptación de formas de participación culturalmente específicas la base para lograr una inclusión efectiva y una ciudadanía plena.<sup>15</sup>

Al respecto, es importante señalar que el reclamo por los derechos culturales y la constitución de una esfera pública más democrática no implica solo un asunto de representación, es decir de tener voz, sino que debe estar centrado en garantizar a cada grupo la producción y gestión de su diferencia. Es, en tal sentido, que quiero argumentar precisamente que la constitución de una esfera pública más inclusiva y respetuosa de los derechos culturales se mide por las posibilidades de participación; en otras palabras, tiene que ver con un asunto de performatividad. Esto es, la posibilidad de que la iteración –la puesta en acción– de una práctica cultural específica, ya sea esta una forma de cultura expresiva o una práctica cotidiana, realizada en el marco de una constelación institucional e histórica particular tenga eficacia política; es decir, capacidad constitutiva y transformativa de la realidad que enuncia o expresa. En otras palabras, una esfera pública más democrática y participativa sería aquella en la que la

15 Véase ROSALDO, Renato. «Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism». En William V. Flores y Rina Benmayor (eds.). *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*. Boston: Beacon, 1997.

acción pública no solo tuviera un sentido deliberativo, sino además fuerza práctica; es decir, capacidad de intervención directa en la configuración de la vida y el orden social, de modo que opinión y acción se complementen de manera eficaz.

Hay que señalar que este asunto está vinculado a uno de los temas que preocupa a Nancy Fraser cuando distingue entre públicos fuertes y públicos débiles. A través de tal distinción, la autora llama la atención sobre la posibilidad de que la opinión no se traduzca en decisión y que, por lo tanto, la opinión pública quede despojada de su fuerza práctica. Es precisamente este problema el que exige pasar de un modelo representacional a uno participativo, tanto para pensar lo cultural como para actuar a través de él.

Para ampliar mi argumento sobre acción pública y performatividad quiero introducir una discusión en torno a la relevancia de tomar en cuenta formas expresivas culturalmente distintas o incluso formas cotidianas como mecanismos de acción pública. Desde una perspectiva antropológica, estas prácticas son de interés no solo por su particularismo cultural, sino por *a*) el hecho de que muchas de estas formas son de naturaleza performativa, es decir, que involucran una puesta en escena, y por *b*) el hecho de que en la coyuntura actual la cultura y sus formas expresivas han potenciado su fuerza performativa.

### 3. CULTURA PÚBLICA: DEL DISCURSO A LA ACCIÓN

Con respecto a la naturaleza performativa de ciertas formas de acción pública, quisiera tomar como

ejemplo el caso de las fiestas religiosas que comunidades de devotos de origen andino realizan en honor a los santos patronos de sus pueblos de procedencia. Son de especial interés aquellas que se realizan en el centro histórico, ya que las actividades implicadas en su realización suponen el acceso y uso tanto de espacios de culto –templos y altares– como de espacios públicos –las calles y plazas del Centro de Lima– que son emblemáticos de una tradición limeña criolla. En tal sentido, es importante señalar que los devotos de las imágenes andinas celebradas en el centro de la ciudad no viven allí. Sin embargo, no escatiman esfuerzos en colocar sus imágenes en los templos ubicados en la zona. Mi argumento es que en el contexto de la declaración del centro histórico como patrimonio cultural de la humanidad por la UNESCO, la puesta en acción de un repertorio cultural como son las fiestas, adquiere un carácter político. A través de él, grupos diversos y de origen distinto luchan por ocupar, administrar y custodiar legítimamente el espacio público de la ciudad así como su patrimonio cultural.

Para que una imagen pueda ser albergada en una iglesia, la comunidad devota debe haber llevado a cabo complejas negociaciones con las autoridades religiosas de la parroquia. Estas otorgan una urna lateral donde la imagen en cuestión es colocada, comprometiendo la participación de una feligresía importante en las actividades litúrgicas y sociales a lo largo del año. La hermandad devota se hace cargo de los cuidados de la imagen, lo que comprende trabajos de limpieza y mantenimiento, así como de restauración y tallado. La realización de la fiesta exige adicionalmente negociaciones con el municipio y el Instituto Nacional de

Cultura (INC). En el marco de la declaración de Lima como patrimonio cultural y del proyecto Recuperación del Centro Histórico, tales negociaciones se tornan polémicas. En el primer caso, porque se decreta una ordenanza municipal –la 062-1994– según la cual, en el Centro de Lima solo pueden realizarse las celebraciones religiosas y cívicas tradicionales como la fiesta de la Virgen del Carmen de Barrios Altos, la fiesta del Señor de los Milagros, el Corpus Christi y el aniversario de Lima. Por otro lado, la implementación del proyecto de recuperación en su aspecto de restauración arquitectónica cuenta con la supervisión del INC que cuida que los trabajos se realicen de acuerdo con criterios arquitectónicos, históricos y estéticos que respeten el carácter colonial y republicano de las edificaciones y plazas.

En tal sentido, el acceso y uso de los espacios públicos, así como los trabajos de restauración y arreglo de los templos comprometidos en la realización de las fiestas religiosas andinas constituyen formas de acción estratégicas a través de las que distintos grupos de migrantes interactúan con la Iglesia y el Estado, e intervienen en y sobre calles, plazas y templos para reclamar el reconocimiento e inclusión de sus miembros como residentes legítimos de la ciudad, al mismo tiempo que negociar su participación en el proyecto Recuperación del Centro Histórico, implementado precisamente en el marco de la Declaración del Centro como Patrimonio Histórico y Cultural, y las políticas de promoción de la cultura y el turismo a favor del desarrollo.

Por lo tanto, la fiesta no debe reducirse a su función representacional, como un espacio de expresión y argumentación en el que grupos de mi-

grantes de origen andino dan expresión a sus identidades regionales y locales, e incluso contestan las imágenes públicas que vinculan a los migrantes al mundo de la informalidad, el caos y los problemas de la ciudad, o en el mejor de los casos a la figura del provinciano emergente, que los sitúa en el ámbito productivo, pero no les confiere valor cultural y moral. La fiesta es sobre todo acción y, en tal sentido, no se agota en el reclamo por la inclusión, sino que le otorga fuerza práctica a este en la medida en que la realización progresiva en el tiempo de las fiestas y las actividades vinculadas a ella puede llegar a transformar el calendario festivo y los sitios de culto, y la propia naturaleza del culto religioso. Hay que anotar que a pesar de las resistencias del municipio y la Iglesia a permitir las fiestas de origen andino en el centro histórico, estas empiezan a ser de interés para varios párrocos que ven en ellas una posibilidad de trabajo pastoral, y para las agencias de turismo que incluyen las celebraciones más vistosas en su oferta turística.

En otras palabras, se trata de la posibilidad de refundar la tradición religiosa y festiva limeña y transformar el propio centro histórico como lugar. En un sentido político, esto se traduce en la posibilidad de que las comunidades de devotos de origen migrante adquieran agencia cultural, constituyéndose en los legítimos intérpretes y custodios de las tradiciones y monumentos del centro histórico. De tal manera, la acción festiva como una forma de acción pública no solo avanza un argumento dirigido al reconocimiento cultural, sino que puede hacer efectivo tal reclamo al constituir a los devotos de origen migrante en los legítimos intérpretes y custodios de las tradiciones y monumentos del centro histórico.

En resumen, es a través de la iteración de una tradición y repertorios festivos, en el marco de un contexto particular, que una forma de cultura expresiva se convierte en acción pública. Es bajo estas condiciones que el reclamo por el reconocimiento adquiere fuerza performativa y puede traducirse en participación efectiva.

#### 4. LA FUERZA PERFORMATIVA DE LA CULTURA EN LA COYUNTURA ACTUAL

Quiero referirme a continuación al hecho de que la eficacia de ciertas prácticas culturales no solo se debe a su naturaleza preformativa, sino a que en el orden actual los puntos de intersección entre cultura, economía y política se ven multiplicados de modo que, más que nunca, una variedad de prácticas culturales adquieren fuerza performativa.

El momento actual que ha sido definido como la «coyuntura culturalista»<sup>16</sup> se explica por el impacto que los procesos económicos, tecnológicos y comunicacionales contemporáneos tienen sobre el campo de la producción y práctica culturales. Esta «coyuntura culturalista» ha traído consigo la definición y puesta en práctica de la cultura como *diferencia*,<sup>17</sup> así como su instrumentalización como *recurso*.<sup>18</sup> Según Turner,<sup>19</sup> en el marco de los desarrollos económicos de la globalización, la cri-

sis del Estado-nación y de la emergencia de una clase media que se caracteriza, distingue y reproduce a sí misma a través de estilos de vida que requieren de un consumo cada vez más sofisticado, la cultura y más específicamente la «diferencia cultural», emergen como un campo para la autorreproducción y acción política. Las identidades «culturales» como etnicidad, religión, género o indigeneidad se han convertido en el medio privilegiado para asegurar poder social, demandar derechos, y reclamar reconocimiento e inclusión. La consecuencia ha sido la politización de las luchas por la autorrepresentación cultural.

Por otro lado, una economía basada en la producción de servicios y bienes de consumo impone a los grupos que luchan por la autorrepresentación el reto de tener que lidiar con el hecho de que el Estado se está apropiando y mercantilizando sus bienes y repertorios culturales, los medios de comunicación y el mercado, cada uno de los cuales tiene sus propias agendas para promocionarlos, publicitarlos o comercializarlos. La representación cultural y la lucha por la autorrepresentación sucede pues en el marco de una *cultura pública*, en la cual se entretrejen de manera compleja y a veces contradictoria agendas políticas, sociales y culturales con entretenimiento y consumo. Por esta misma razón, movimientos sociales de reivindicación étnica dan lugar a una diversidad de agen-

16 Véase TURNER, Terence. «Indigenous and Culturalist Movements in the Contemporary Global Conjuncture». En Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Galega de Antropoloxia (eds.). *Globalización, fronteras culturales y política y ciudadanía*. (Actas del VIII Congreso de Antropología). Santiago de Compostela: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español y Asociación Galega de Antropoloxia, 1999.

17 Véase ib.

18 Véase YÚDICE, George. *El recurso de la cultura: usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Gedisa, 2002.

19 Véase TURNER, Terence. Ob. cit.

das y formas de intervención que incluyen movimientos como el de los zapatistas en México,<sup>20</sup> quienes han instrumentalizado los medios para el activismo político, o iniciativas como la de los asháninkas en el Perú que diseñan sus reclamos por el derecho a la tierra y la protección de su entorno a través del ecoturismo, actividad a través de la cual instrumentalizan los discursos del desarrollo a favor de intereses políticos locales.<sup>21</sup>

Es precisamente, en esta línea, que autores como Appadurai y Breckenridge<sup>22</sup> proponen romper con la correlación entre lo público y la sociedad civil europea, así como entre literacidad, comunidad pública y política que la definición original de esfera pública implica. Para ellos la producción de lo público y la acción pública sucede más bien en el marco de un conjunto de arenas que surgen en una variedad de condiciones históricas, y en las que se «articulan el espacio entre la vida doméstica y los proyectos del estado nación donde distintos grupos sociales (clase, etnicidad y género) constituyen sus identidades a través de la experiencia de formas mass-mediáticas en relación con las prácticas de la vida cotidiana. El público en este caso deja de tener una relación necesaria o predefinida con la política formal, acción comunicativa racional, capitalismo impreso o las dinámicas de emergencia de la burguesía letrada».<sup>23</sup>

Estos autores definen la *cultura pública* como una «zona de debate cultural» donde los repertorios de la cultura nacional, la cultura de masa y la cultura *folk* son los recursos de tal interacción discursiva, y cuya economía política se encuentra triangulada por la acción entre públicos diversos, las industrias culturales y el Estado.

Desde tal perspectiva, lo público se configura a través de un arreglo de textos y experiencias de los que a la vez emergen contextos particulares, de tal modo que la «vida cotidiana entreteje de manera compleja las prácticas y experiencias domésticas e íntimas de los sujetos con los discursos, prácticas y eventos compartidas que provienen de la *cultura pública*».<sup>24</sup> La reflexión en torno a la producción de lo público trasciende aquí la concepción espacializada de la esfera pública que ha predominado en la literatura,<sup>25</sup> y recupera el sentido de *Öffentlichkeit*, que alude más exactamente a una condición o circunstancia que a un espacio delimitado y definido por estructuras propias y separadas de los dominios privados y domésticos, del cual se puede entrar y salir.

El concepto de *cultura pública* borra las fronteras entre lo privado y lo público; admite otros lenguajes, corporales, visuales, escénicos, como formas de argumentación y reflexión discursiva para la creación de opinión, y propone un sujeto públi-

20 Véase YÚDICE, George. Ob. cit.

21 Véase ESPINOSA, Óscar. «El collage de las identidades. Una comunidad asháninka en internet». Ponencia presentada en el Primer Encuentro de Estudios Visuales realizado en Lima por la Especialidad de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP, del 17-21 de agosto de 2005. CORREA, Norma. «Asháninka online: ¿nuevas tecnologías, nuevas identidades, nuevos liderazgos? Una aproximación antropológica a la relación de la comunidad indígena Marankiari Bajo con las tecnologías de la información y de la comunicación». Tesis de licenciatura. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006.

22 Véase APPADURAI, Arjun y CAROL BRECKENRIDGE. «Introduction: Public Culture in India». En Carol Breckenridge (ed.). *Consuming Modernity. Public Culture in a South Asian World*. Nueva York: Mouton de Gruyter, 1995.

23 APPADURAI, Arjun y CAROL BRECKENRIDGE. Ob. cit., pp. 4-5. La traducción es nuestra.

24 *Ib.*, p. 13.

25 Véase MAH, Harold. «Phantasies of the Public Sphere: Rethinking the Habermas of Historians». *The Journal of Modern History*, vol. 72, n.º 1, 2000.

co siempre situado, tanto en términos de su lugar en la estructura social como con respecto a la producción, distribución y legitimación de formaciones discursivas, pero también en relación con los afectos implicados en su vínculo con distintas comunidades de opinión (la familia, los amigos, el mundo laboral y profesional, el barrio, el grupo religioso, etcétera), y cuyas agendas y formas de acción discursiva dan lugar a complejas y a veces contradictorias formaciones de identidad.

Tal perspectiva se encuentra alineada con una serie de estudios que se han ocupado en estudiar distintas formas de recepción, interpretación, apropiación y resignificación de contenidos transmitidos a través de una variedad de formas discursivas que incluyen desde las académicas, las literarias, las visuales, las espectaculares y experienciales, considerando al consumidor de estas, no como un lector, espectador o participante abstracto, es decir como un consumidor pasivo, sino como un actor. García Canclini,<sup>26</sup> particularmente, han argumentado que el campo del consumo constituye en la coyuntura actual un campo de acción ciudadana fundamental.

Es precisamente en el marco de la coyuntura culturalista que prácticas culturalmente específicas –no solamente las que caen bajo la clasificación de géneros performativos del tipo que hemos descrito más arriba, sino también prácticas cotidianas– pueden en contextos específicos adquirir eficacia política y constituirse en acciones públicas para la demanda de derechos culturales, económicos y políticos. Ejemplos de esto son acciones

como *lava la bandera*, a través de la cual, una acción cotidiana se buscaba explicitar la necesidad de reflexionar y tomar posición con respecto al problema de la corrupción; o como la campaña antiminera en el caso de Tambogrande, donde parte de la campaña se organizó en torno a *slogans* que a través de la reivindicación de derechos culturales plantearon un debate acerca de dos modelos de desarrollo, uno basado en la economía agroexportadora –específicamente de limón– y el otro basado en la explotación minera.

En la línea de lo expuesto hasta aquí y en el contexto de la celebración de la multiculturalidad, sería necesario, por ejemplo, estudiar el *boom* de la música tropical, de la gastronomía, de la moda étnica, de las series de televisión que se ocupan de personajes de la cultura popular urbana, y la incorporación de figuras del folclore en las propuestas publicitarias y de *marketing*, con el fin de explorar los procesos y los términos de reconocimiento de la diversidad cultural que están en juego, las múltiples interpretaciones, apropiaciones y recontextualizaciones de las que son objeto repertorios culturales específicos, así como la economía política que ordena la producción y distribución de la cultura. Es central comprender con respecto a casos específicos y adecuadamente contextualizados, cómo se entrelazan política, mercado y cultura, de modo que se puedan diseñar políticas culturales adecuadas que instrumentalicen las posibilidades que ofrece el mercado, al mismo tiempo que evite la incorporación de la diversidad cultural en términos puramente mercantiles.

26 Véase GARCÍA CANCLINI, Néstor. *Consumidores y ciudadanos: conflictos multiculturales de la globalización*. México D.F.: Grijalbo, 1995.

## 5. REFLEXIONES FINALES

Para finalizar quiero enumerar algunos puntos conclusivos con respecto al tema más general de los derechos culturales y la esfera pública, así como al tema más específico de la memoria.

- Con respecto a los derechos culturales es importante señalar que el reclamo por el derecho a la diferencia no implica solo un asunto de representación, sino que debe estar centrado en garantizar a cada grupo la producción y gestión de su diferencia; en otras palabras, se trata de garantizar la participación.
- Propongo una mirada menos idealizada de la esfera pública, lo cual obliga a considerar que su espectacularización y mercantilización no necesariamente implica su debilitamiento, sino eventualmente su ampliación a una diversidad de formas culturales de deliberación y de generación de opinión, así como su acomodo a condiciones económicas y tecnológicas específicas que determinan la producción y distribución de las interacciones discursivas en la actualidad.
- Considero que la agenda democrática no se debe limitar a introducir temas y agentes nuevos, sino que debe estar dirigida al diseño de políticas culturales que promuevan la inclusión como una práctica y experiencia de la vida cotidiana. La idea es intervenir en la configuración de una *cultura pública* –y esto implica intervenir sobre las condiciones y recursos de producción y distribución de los repertorios que la integran– de modo que cada individuo y colectividad se encuentre en la capacidad de poner en acción su identidad ciudadana, local, de género, étnica, religiosa o generacional, de manera continua y consistente, y en diálogo con los marcos discursivos y prácticos que rigen el orden instituido, de modo que pueda participar en la generación de nuevos contextos y significados, así como en su reencauzamiento hacia la consolidación democrática. Una verdadera democratización de la política implica crear las condiciones para que el ejercicio político se realice de manera cotidiana, de modo que el poder no esté únicamente en manos de los políticos ni en el campo exclusivo de la política.
- Por último, y en la línea de lo que he argumentado líneas arriba, la memoria es un proceso en curso y, por lo tanto, debe entenderse como una verdad culturalmente específica y contextualmente constituida. En tal sentido, el museo de la memoria debe ser pensado más allá de una edificación levantada en Lima y de un concepto museográfico acorde con las más actuales tendencias. Este debe concebirse más bien como una oportunidad para poner en acción las memorias sobre los años de violencia de manera descentralizada e inclusiva. Tal posibilidad requiere, por ejemplo, realizar un registro de las diversas formas culturalmente determinadas de lidiar con el dolor y el miedo que están en curso, así como de una reflexión crítica de los alcances y límites de estas en contextos sociales específicos, de modo que se pueda diseñar una estrategia inclusiva y que garantice la viabilidad y replicabilidad de aquellas experiencias que están dando resultados efectivos.

Observatorio internacional



Víctimas y vengadores

## LA PAZ EN COLOMBIA: MÁS ALLÁ DE VENCEDORES Y VENCIDOS

HERNANDO LLANO\*

El que vence engendra odio, el que es vencido sufre; con serenidad y alegría se vive si se superan victoria y derrota.

RAIMON PANIKKAR. *Paz y desarme y cultural*,  
Dhamapada XV, 5 (201).

### 1. PRESENTACIÓN

Estas reflexiones sobre la paz en Colombia van en contravía de la realidad y la dinámica política que prevalece en la actualidad frente a la caracterización del conflicto, su tratamiento y eventual resolución. Por lo tanto, tienen un propósito más heurístico que propositivo y postulan de entrada que en la presente coyuntura no se divisa un horizonte de paz política para Colombia, pues ella está descartada en los cálculos estratégicos del gobierno presidido por Álvaro Uribe Vélez y los comandantes guerrilleros de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) y el Ejército de Liberación Nacional (ELN).

En efecto, ambas partes están enfrentadas en un pulso a muerte por la derrota militar de su contrario o la imposición de una *pax romana* que dicte e imponga al adversario las condiciones de su rendición o eventual reinserción a la vida política institucional, sin tener en cuenta los costos que ello implique para el conjunto de la sociedad colombiana y sus futuras generaciones. Costos que de por sí ya constituyen un pesado fardo de víctimas, imposible de negar y mucho menos olvidar, en tanto ellas mismas son la memoria y el doloroso legado de un pasado que se pretende superar mediante la aplicación de la controvertida ley 975, oficialmente denominada de Justicia y Paz, o la invocación recurrente a una reconciliación idílica sin verdad ni reparación para las víctimas.

Justamente, en desarrollo de la citada ley se constituyó el Grupo de Memoria Histórica de la Comisión de Reparación y Reconciliación Nacional que, desde 1982 hasta el 2007, ha documentado 14.660 colombianos asesinados mediante la ejecución de 2.505 masacres. No obstante el rigor con

\* Agradezco a la politóloga Alejandra Vargas Madrid por su valiosa colaboración en la investigación y sistematización de la información para este artículo.

que el Grupo de Memoria Histórica ha adelantado su trabajo, está en discusión la precisión de esta estadística del terror,<sup>1</sup> cuya magnitud es materia propia del conflicto, pues la degradación de todos los victimarios dificulta en muchos casos la identidad y contabilidad de las víctimas.

Uno de los aspectos más dramático y evasivo en su aprehensión y delimitación es el relacionado con las desapariciones forzadas y la responsabilidad de sus ejecutores, pues este crimen sobrepasa el límite del terror de las masacres y la sevicia de las ejecuciones públicas, en tanto las víctimas son desvanecidas en el limbo de la muerte y sus familiares condenados a una angustia eterna al serles negada la certeza del duelo que proporciona la ceremonia final de su inhumación. De allí la enorme importancia de la reciente entrega de 112 restos de personas desaparecidas, como resultado de las investigaciones de la Unidad Nacional para la Justicia y la Paz de la Fiscalía General de la Nación, completando así 86 jornadas de exhumación para un total de 503 restos óseos devueltos a los familiares de las víctimas.

De estos últimos 112 restos, 104 pertenecían a hombres y 8 a mujeres, y fueron hallados entre

febrero de 2007 y diciembre de 2008 en los departamentos de Antioquia, Córdoba y Magdalena. De los cerca de 2.000 restos correspondientes a personas denunciadas como desaparecidas, la Unidad de la Fiscalía ha identificado 1.930, la inmensa mayoría pertenecientes a campesinos pobres. Por ello, el fiscal general, Mario Iguarán Arana, ha dicho en la ceremonia de entrega de los restos de las víctimas a sus familiares: «el conflicto armado en Colombia provocó un genocidio que “toca aceptarlo y decirlo” y que las víctimas fueron campesinos pobres y marginados».<sup>2</sup>

Pero más allá de la precisión de dichas cifras macabras, que pretenden afirmar la superioridad militar incontestable de una de las partes, se encuentra una realidad de tal raigambre histórica, complejidad socioeconómica y densidad política que no es posible ignorar, como es justamente la definición y caracterización del conflicto. Por ello es imprescindible comenzar reconociendo la mayor paradoja de este, que estriba precisamente en la negación política de su existencia por parte del presidente Uribe<sup>3</sup> y la imposibilidad de su cabal caracterización en el ámbito académico,<sup>4</sup> como una de las claves para comprender su actual degradación.

1 «Según los cálculos del Sistema Georreferenciado del Centro de Investigación y Educación Popular (CINEP), entre los años 1990 y 2000, los asesinatos de personas civiles relacionados con el conflicto armado llegaron a 26.985 mientras que los muertos en acciones bélicas propiamente tales fueron sólo 12.887». Véase GONZÁLEZ, Fernán, S. J en: «Conflicto violento en Colombia: una perspectiva de largo plazo».

2 <eltiempo.com/caribe>, sábado 28 de marzo de 2009.

3 El presidente Uribe sostiene reiteradamente en sus discursos que en «Colombia no hay un conflicto armado sino una amenaza terrorista contra una democracia profunda».

4 El Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) de la Universidad Nacional de Colombia, publicó en el 2006 un libro dedicado al conflicto colombiano, con la participación de los más reconocidos investigadores sociales de este, bajo el significativo título de *Nuestra guerra sin nombre*. Bogotá: Norma, 2006.

## 2. CARÁCTER DEL CONFLICTO Y SUS PRINCIPALES ACTORES

Esta encrucijada de destinos ha forjado una patria densa e indescifrable donde lo inverosímil es la única medida de la realidad.<sup>5</sup>

GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ

Dicha encrucijada –a la que alude García Márquez en su célebre prólogo del informe *Colombia al filo de la oportunidad*– permite comprender el carácter del conflicto colombiano, que es tanto de raigambre histórica como de acelerada degradación coyuntural. Histórica, puesto que el conflicto se ha venido amalgamando como una especie de síntesis inextricable de la violencia con la política, propia de un mundo rural premoderno, con la tecnología de punta de una economía capitalista y el hedonismo individualista de la posmodernidad, mediante las más inverosímiles ramificaciones del narcotráfico en todos los ámbitos de la economía nacional y global.

Y un conflicto con una acelerada degradación coyuntural, en tanto la institucionalidad estatal hoy se debate en la encrucijada formada por la simbiosis de la política con el crimen, como cada día lo revela la Sala Penal de la Corte Suprema de Justicia al investigar un número creciente de congresistas,<sup>6</sup> en su mayoría pertenecientes a la coalición gubernamental uribista, por sus relaciones

con las desmovilizadas Autodefensas Unidas de Colombia (AUC). Las AUC conformaron una temible confederación de grupos paramilitares de extrema derecha en virtud de la coincidencia estratégica de los intereses de grandes hacendados, empresas multinacionales (Chiquita Brands) y narcotraficantes en su lucha contra las extorsiones, secuestros y asesinatos de grupos guerrilleros como las FARC y el ELN, transados a su vez en una violenta disputa con la fuerza pública en su intento por reducir, mediante el Plan Colombia, la expoliación y el control del territorio por la economía ilegal del narcotráfico, convertido así en una fuente ilimitada para la financiación de la guerra.

Pero detrás de esta amalgama de procesos, circunstancias y multiplicidad de actores, está la trama de los conflictos políticos, sociales y económicos sin resolver que comprometen la construcción del Estado en todo el territorio de la nación, claramente puesto de presente por el ex presidente Andrés Pastrana Arango en su discurso de posesión presidencial el 7 de agosto de 1998 en los siguientes términos:

La primera cuestión es de identidad. ¿Qué es Colombia y que queremos que sea? Históricamente la Nación buscaba su identidad en una homogeneidad excluyente, que despreciaba la diversidad o la anulaba. Una patria exigía una religión, una lengua, inclu-

5 GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel. «Por un país al alcance de los niños». Prólogo a *Colombia al filo de la oportunidad*. Bogotá: Presidencia de la República, Consejería para el Desarrollo Social, 1995.

6 En total, se han iniciado investigaciones contra 77 congresistas en ejercicio y 22 ex congresistas. <[http://www.nuevoarcoiris.org.co/sac/files/oca/analisis/radiografia\\_parapolitica\\_legislativa\\_febrero\\_2009.pdf](http://www.nuevoarcoiris.org.co/sac/files/oca/analisis/radiografia_parapolitica_legislativa_febrero_2009.pdf)>.

so una etnia dominante. Desde posiciones dictatoriales o desde pactos republicanos se iban imponiendo estas condiciones de identidad durante tiempo indefinido para configurar otros sistemas de poder. La evolución posterior, en particular la actual, demuestra que los excluidos de cualquier tipo reclaman con gran violencia el reconocimiento de su existencia y de su derecho a participar. La gracia es que la identidad de la Nueva Colombia, que encare los desafíos del siglo XXI y se ofrezca a las nuevas generaciones, tiene que ser incluyente de la diversidad colombiana, y no excluyente, como ha sido hasta ahora para una parte importante de los colombianos. Mantener la unidad de la Nación tiene que estar en el origen y finalidad de esta determinación histórica en favor de la paz.

Basado en esta esclarecedora proclama por la identidad y la unidad de Colombia, Pastrana emprendió un nuevo proceso de paz con las FARC que fracasó estruendosamente al subordinar ambas partes esa incipiente dinámica de negociación política a los avatares de una acumulación estratégica de fuerza militar con la intención de llevar a la contraparte a la mesa de negociación en los términos impuestos por el más fuerte.

Pastrana lo hizo con éxito a través del llamado Plan Colombia que permitió un fortalecimiento militar y tecnológico de la fuerza pública, vigorosamente respaldado por los Estados Unidos, sin subestimar el apoyo del crecimiento exponencial de las AUC y su atroz secuela de masacres contra la

población campesina en zonas de presencia y control de las FARC (entre 1999 y 2002, período del fallido proceso de paz, las AUC cometieron nacionalmente alrededor de 4.958 asesinatos y 971 desapariciones forzadas, según el Banco de Datos del CINEP).

Por su parte, las FARC continuaron sus acciones de hostigamiento contra la fuerza pública por fuera de la zona de distensión y cometieron graves infracciones al derecho internacional humanitario, mediante asesinatos y secuestros de civiles, que después de los atentados del 11 de septiembre de 2001 las condujo a ser catalogadas como grupo terrorista. El único resultado tangible de esta tragicomedia de la paz fue la «Agenda común por el cambio hacia una nueva Colombia», que contiene en 12 puntos el temario que debería empezarse a negociar para alcanzar la paz política en Colombia, pero que jamás fue abordado por la nueva identidad como grupo terrorista de las FARC.

Es en este contexto que el presidente Pastrana pone fin a la zona de distensión y prepara así las condiciones para el triunfo presidencial de Álvaro Uribe Vélez, catapultado por las acciones de las FARC contra la población civil al pedestal de un hombre providencial, pues ofrecía al electorado seguridad y lucha contra la corrupción y la politiquería. En efecto, Uribe gana en primera vuelta la presidencia de la República y obtiene un amplio respaldo en su lucha contra las FARC, ya tratadas como agrupación terrorista.

A partir del 2002, el esfuerzo gubernamental será puesto en la política de «seguridad democrática», cuyo principal objetivo es doblegar militarmente a las FARC, sin reconocerle ninguna capacidad de interlocución política, como bien lo expresa

el punto 41 del «Manifiesto Democrático»<sup>7</sup> en los siguientes términos: «La agenda temática de la democracia no se debe negociar bajo la presión de los fusiles, pero a quienes los portan se debe ofrecer condiciones para que los abandonen y hagan valer sus ideas en los escenarios de la democracia». Es decir, se descarta de entrada un proceso de negociación sin previo «abandono del terrorismo y cese de hostilidades» y se ofrece para «el desarme y la desmovilización todo el plazo que se requiera». Esta oferta es rechazada de plano por las FARC, pero es acogida por las AUC, con quienes se diseña la ley 975 del 2005, que conduce a su desmovilización y sometimiento judicial a esta.

Así las cosas, desde el 2002 hasta la fecha, Colombia está viviendo una auténtica coyuntura histórica de revelación, que está develando la verdadera matriz del sistema político: la simbiosis entre la política y el crimen. Esta simbiosis se encuentra incluso en el origen del actual orden constitucional y se ha convertido en el hilo conductor de sus principales transformaciones y crisis. Así, como hace dieciocho años, la Asamblea Nacional Constituyente fue catalizada por la violencia magnicida y terrorista de Pablo Escobar, hoy se asiste a la consolidación de un proyecto político hegemónico que, bajo el espejismo de la «seguridad democrática» y como respuesta al miedo ciudadano, ha sido capaz de capitalizar los resultados de la lucha contrainsurgente de las AUC y la defensa cerrada del *statu quo*, todo ello en nombre de la guerra contra el terrorismo.

No solo se trata de una alianza entre el plomo y la plata, sino también de un sincretismo ideológico y cultural entre un pasado anacrónico, provincial, neofeudal y violento (cuya mejor expresión son las AUC) con la tecnocracia del PowerPoint, internet y la formación académica internacional, bien reflejada en la personalidad ultramontana y también ultramoderna del presidente Uribe, rodeado de jóvenes tecnócratas y asesores que añoran el regreso de esa autoridad patriarcal providente, protectora e infalible que encarnaban los abuelos y viejos «paisas».<sup>8</sup>

Para ejemplificar esta alianza neoconservadora, basta citar un par de testimonios de quien es considerado el máximo estratega de las autodefensas, José Vicente Castaño, en entrevista concedida a la revista *Semana* en el 2005:

La seguridad democrática funcionó y se nos ha terminado la razón de existir. Las autodefensas nacieron porque el Estado no podía defendernos pero en este momento el Estado está en capacidad de defender a los ciudadanos.<sup>9</sup>

Y en cuanto a la forma como se ha venido consolidando esa nueva alianza en territorios ubérrimos, declaró:

En Urabá tenemos cultivo de palma. Yo mismo conseguí los empresarios para invertir en esos proyectos que son duraderos y pro-

7 El «Manifiesto Democrático» contiene en 100 puntos el programa de gobierno del presidente Álvaro Uribe Vélez.

8 Regionalismo del gentilicio de los antioqueños y su capital Medellín.

9 Revista *Semana*, n.º 1205, junio, 2005, p. 32.

ductivos. La idea es llevar a los ricos a invertir en ese tipo de proyectos en diferentes zonas del país. Al llevar a los ricos a esas zonas llegan las instituciones del Estado. Desafortunadamente las instituciones del Estado sólo le caminan a esas cosas cuando están los ricos. Hay que llevar ricos a todas las regiones del país y esa es una de las misiones que tienen todos los comandantes.<sup>10</sup>

Es este común denominador de la violencia en el ejercicio de la dominación y la gobernabilidad lo que precisamente confiere a todos los actores una identidad mutante. Identidad mutante, puesto que integran en su estrategia y acciones la violencia criminal con el poder estatal (en el caso de las AUC), los recursos ilegales con los legales (especialmente el narcotráfico) y el crimen con la política (en el caso de la guerrilla). De allí la ambigüedad de la política gubernamental frente a las AUC, tratándolos; primero, como actores delincuenciales comunes y; luego, graduándolos como delincuentes políticos, justamente para cooptarlos gracias al éxito de la política de «seguridad democrática».

Por todo lo anterior, nada hay más urgente en la Colombia de hoy que propugnar por el rescate de la política desde una perspectiva ciudadana, ajena por completo a la obcecación de los vengadores, solo obsesionados con la derrota y la humillación de su enemigo, así utilicen como coartadas la «seguridad democrática» (gubernamental), la

«revolución social» (insurgencia) o la «refundación de la patria» (paramilitarismo).

Es decir, una política democrática que supere el falso dilema de la existencia inevitable de vencedores y vencidos, y lo reemplace por el de ciudadanos responsables que rotundamente repudian cualquier actor que despliega la violencia contra civiles como título de legitimidad o estrategia de gobernabilidad, independientemente de los argumentos que esgrima para su ejercicio.

### 3. EL PODER DE LA AUTONOMÍA CIVIL FRENTE A LA REVANCHA DE LOS VENGADES

Una perspectiva profundamente civilista, situada más allá de todo cálculo estratégico, bien sea que este se despliegue en la arena electoral para vencer a un adversario en las urnas o en el campo de batalla para derrotar a un enemigo en la guerra. Esta apuesta parte de una concepción de la ciudadanía en clave republicana, pues considera que solo merecerá el título de ciudadano y ciudadana<sup>11</sup> quien sea capaz de construir con otros, diferentes a él, no tanto por su alteridad existencial sino sobre todo por su pluralidad de identidades, un orden político y social que respeta y promueve la dignidad humana mediante relaciones sociales estimuladas por la deliberación, el debate y la cooperación, en un horizonte normativo agonal que excluye la violencia como fuente o instrumento capaz de forjar legitimidad política.

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 34.

<sup>11</sup> Esta concepción ha sido planteada por Bernardo Toro en su texto *Principios de la democracia*.

Dicha ciudadanía es aquella capaz de forjar una práctica del poder político cuya matriz generadora se encuentra en la civilidad de la palabra, el debate público y la concertación autónoma de la acción social, como lúcidamente lo definiera Hannah Arendt en su libro *La condición humana*, en los siguientes términos:

El poder sólo es realidad donde palabra y acto no se han separado, donde las palabras no están vacías y los hechos no son brutales, donde las palabras no se emplean para velar intenciones sino para descubrir realidades, y los hechos no se usan para violar y destruir sino para establecer relaciones y crear nuevas realidades.<sup>12</sup>

Porque es justamente cuando se da este divorcio entre la palabra y la acción que surge el espacio para la aparición de las víctimas, condenadas al silencio del miedo y los gritos de espanto y dolor como preámbulos de su muerte o desaparición forzada por la acción devastadora y arrasadora de los actos violentos de sus verdugos, que han sustituido las palabras por proyectiles y los argumentos por golpes.

Tal es el escenario que predomina en Colombia desde hace más de medio siglo, con el agravante de que las palabras y el discurso han servido como coartada para el ejercicio de la violencia por parte de todos los actores, hasta llegar hoy al paradójico extremo de pretender negar mediante

la palabra y las leyes la existencia de la misma violencia, como sucede con la postura oficial del presidente Uribe al no reconocer el conflicto armado interno en Colombia, para así soslayar ladinamente la plena aplicación de los principios y normas del derecho internacional humanitario, cuyo fin primordial es evitar o aminorar al máximo el sufrimiento de las víctimas.

Por su obstinación en desconocerlo, es que cada día el conflicto se degrada más y aumenta el número de víctimas civiles, al punto que hoy Colombia tiene un promedio de dos personas despedazadas por las minas «quiebrapatras»; la mayor población desplazada en el continente americano, con más de 3 millones de personas y el año pasado alcanzó el ignominioso récord del mayor número de sindicalistas asesinados, con 39 víctimas.

De allí la importancia de ese principio fundacional sobre el cual descansa todo el edificio humanitario, como es la distinción meridiana entre población civil y combatiente, que la denominada política de «seguridad democrática» se niega a reconocer en la práctica mediante el impulso de estrategias como la red de civiles cooperantes con la fuerza pública y el pago de cuantiosas recompensas por informaciones que conduzcan a la captura, desarticulación, descuartizamiento o muerte de terroristas. Los resultados saltan a la vista, aunque se trate de banalizarlos con eufemismos como los llamados falsos positivos en lugar de llamarlos por su nombre: asesinatos o ejecuciones sumarias.

12 ARENDT, Hannah. *La condición humana*. Barcelona: Paidós, 1993, p. 223.

#### 4. VICTIMIZACIÓN RECÍPROCA U HORIZONTAL

No obstante lo grave de tan alto número de víctimas, derivadas en gran parte por la aplicación exitosa de la «seguridad democrática», hay que reconocer que el número es tan escandaloso y escabroso en Colombia porque las víctimas del pasado suelen convertirse en los victimarios del presente, a tal extremo que sus identidades y roles se intercambian, pues cada actor violento se reconoce ante todo como víctima y casi nunca como victimario. Razón tenía Simone Weil, en su libro *La verdad y la Gracia*, cuando señaló:

La ilusión constante de la revolución consiste en creer que las víctimas de la fuerza, por ser inocentes de las violencias que se producen, si se pone en las manos su fuerza la manejarán con justicia. Pero –salvo las almas que están muy próximas a la santidad– las víctimas están manchadas por la fuerza de los verdugos.

El mal que está en la empuñadora de la espada se transmite por la punta. Y las víctimas, así colocadas en la cumbre y embriagadas por el cambio, hacen tanto mal o aún más y luego vuelven a caer rápidamente.

Tal podría ser la parábola trágica de la guerrilla colombiana, especialmente de las FARC, cuando hoy se ensaña cruelmente contra miembros de la comunidad indígena AWÁ, o cuando pretende hacer del secuestro prolongado de civiles y miembros de la fuerza pública, cautivos en condiciones más degradantes que las de la cárcel de Guantánamo, una supuesta táctica de lucha revolucionaria.

De esta forma, se ha venido configurando en Colombia lo que el investigador Iván Orozco Abad en su libro *Sobre los límites de la conciencia humanitaria: dilemas de la paz y la justicia en América Latina*, denomina acertadamente «la victimización horizontal bidireccional» para referirse a aquellos procesos donde dos o más partes de un conflicto armado se victimizan recíprocamente bajo condiciones carentes de claridad en lo relacionado con la justicia, no solo desde el punto de vista del *ius in bello*, sino también del *ius ad bellum*.

Derecho a la guerra que ambas o todas las partes tratan de legitimar y justificar ante la sociedad, en unos casos por la intolerable presencia de un Estado protector de aberrantes privilegios sociales («en Colombia el 10% más rico de la población concentra el 46,5% de los ingresos del país, al mismo tiempo dicho ingreso es tres veces superior al obtenido por el segundo 10% de las personas catalogadas como ricas, con lo que se concluye que un estruendoso 62,3% del ingreso está en manos del 20% de la población colombiana») Y en otros casos, por la ausencia o ineficacia del Estado para garantizar la vida y la libertad de ese 20% de la población, que es víctima frecuente de extorsiones y secuestros, al punto de situar a Colombia en el deshonoroso primer puesto del mundo con civiles secuestrados.

Semejante panorama de injusticias e iniquidades es lo que ha venido retroalimentado esa simbiosis perversa entre el crimen y la política, que como bien lo dejara planteado Albert Camus en su controvertido ensayo *El hombre rebelde*, hoy sirve perfectamente para comprender la encrucijada histórica que vive Colombia:

[...] A partir del momento en que por falta de carácter corre uno a darse una doctrina, desde el instante en que se razona el crimen, éste prolifera como la misma razón, toma todas las figuras del silogismo. Era solitario como el grito; helo ahí universal como la ciencia. Ayer juzgado, hoy legisla.

En efecto, hoy en Colombia no solo legisla, sino que incluso gobierna esa simbiosis entre el crimen y la política, como lo ponen cada día de presente una serie de escándalos e investigaciones macabras, como la de los llamados «falsos positivos» y ahora las ilegales interceptaciones telefónicas del Departamento Administrativo de Seguridad (DAS), adscrito directamente a la Presidencia de la República, en gran parte realizadas a magistrados de la Corte Suprema de Justicia que investigan numerosos políticos de la coalición de gobierno relacionados con el paramilitarismo y las Autodefensas Unidas de Colombia y a periodistas que han venido desentrañando tan macabra maraña, como es el caso de Hollman Morris y sus investigaciones sobre los asesinatos de líderes de la Comunidad de Paz de San José de Apartado.

Para comprender la forma como se ha tejido la urdimbre de esa trama de gobernabilidad e impunidad, es pertinente recordar la declaración del ex comandante de las AUC, Salvatore Mancuso, en el noticiero de televisión de la Radio Cadena Nacional (RCN), donde relató la reunión sostenida con el senador Mario Uribe en el 2002 para promover una estrategia de paz con el Gobierno central. Una semana después el presidente Uribe or-

denó la extradición de Mancuso a Estados Unidos para que fuera juzgado por narcotraficante, y no continuara desenredando esa madeja de la alianza estratégica del crimen con la política en que se ha convertido la gobernabilidad de Colombia.

Según la anterior declaración, Mancuso contactó al senador Mario Uribe, primo segundo del presidente Álvaro Uribe, para iniciar los trámites de la que posteriormente se conocería como la ley de Justicia y Paz. Una ley que no es de justicia y tampoco de paz, producto de una compleja y difícil negociación entre los cabecillas de las AUC y el Ejecutivo, que ha terminado por dejar insatisfechas a todas las partes, pero especialmente a las víctimas, en la medida en que no cumple con los tres criterios universalmente reconocidos de verdad, justicia y reparación.

Hoy la verdad está casi totalmente extraditada, pues 14 de los máximos cabecillas de las AUC fueron enviados a los Estados Unidos, donde son procesados por narcotráfico y no por sus crímenes de lesa humanidad. Así se escamotea el conocimiento de quienes, desde sus posiciones de privilegio económico y social o de responsabilidad gubernamental, auspiciaron económicamente o fomentaron por omisión de sus deberes oficiales el crecimiento del paramilitarismo y su desenfrenada acción criminal.

Mucho menos hay justicia, pues además de la benignidad de las penas, que oscilan entre cinco y ocho años de cárcel, para crímenes de lesa humanidad, el mismo presidente Uribe se enfrentó a las altas Cortes cuando estas dejaron sin fundamento y aplicación legal la tipificación del delito político de sedición a quienes hubiesen cometido tales

crímenes, desafiando así el consejo del presidente sobre el alcance de la ley 975 de 2005 de buscar: «tanta justicia como fuere posible, y tanta impunidad como fuera necesaria». Por último, sin verdad y sin justicia nunca habrá reparación, por cuantiosa que sea la indemnización económica a favor de los sobrevivientes de la víctima.

Por todo lo anterior, es que no cabe hablar de una justicia transicional en Colombia, sino más bien de una justicia transaccional. Una justicia que transa penas benignas a favor de criminales de lesa humanidad, con el propósito central de simular justicia, pretendiendo así evadir una futura intervención de la Corte Penal Internacional, que todo parece indicar se dará inevitablemente al cabo de los años, pues ninguna realidad judicial y mucho menos política puede soportar tan elevados niveles de impunidad e ilegitimidad.

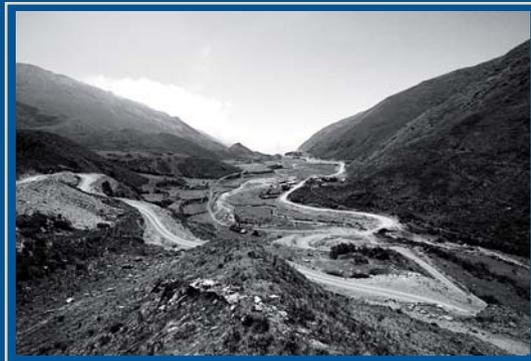
De allí que sea un disparate total comparar el proceso actual de la mal llamada ley de Justicia y Paz con lo sucedido en Sudáfrica, donde la reconciliación eliminó el *apartheid*, fuente de discrimina-

ción y victimización de la mayoría de la población negra, reconociéndole así sus plenos derechos y el poder de gobernar. En Colombia está sucediendo todo lo contrario, pues bajo la ley 975 –que no puede denominarse de «justicia y paz»– estamos asistiendo a un tratamiento benevolente dado a criminales privilegiados para afianzar aún más un régimen económico y social al servicio de privilegios criminales que requieren para su defensa y sostenimiento incluso de la legitimación política del crimen. En palabras concluyentes de Iván Orozco Abad, se trataría de la «legalización de una brutal contrarrevolución narcoconservadora. Ironía de la historia»,<sup>13</sup> pues esta fue propiciada y afianzada por los excesos y el desconocimiento flagrante del derecho internacional humanitario por parte de quienes pretendieron hacer la revolución en Colombia.



13 Entrevista a Iván Orozco Abad realizada por la periodista Juanita León, publicada por <semana.com>.

# Portafolio gráfico



# SI NO VUELVO, BÚSQUENME EN PUTIS

DOMINGO GIRIBALDI

Un encuentro casual con José Pablo Baraybar, fundador y director del EPAF (Equipo Peruano de Antropología Forense) determinó mi colaboración como fotógrafo en el viaje a Putis. Los miembros del EPAF, impulsados por un profundo sentido de justicia, solidaridad y verdad, les devuelven a los deudos de los lugares más olvidados del país la posibilidad de recuperar a sus muertos y realizar, por fin, una ceremonia del adiós.

Viajar a Ayacucho en esta oportunidad simbolizaba el retorno a los orígenes del conflicto y, en lo personal, la posibilidad de realizar una ofrenda.

El 2 de septiembre de 2008, a las 5:00 horas, en San José de Santillana, despertamos viendo la cruz del sur que nos acompañó durante la noche. Tomamos un desayuno muy ligero y emprendemos la ruta en la *combi* asignada. El camino de tierra y piedras, afirmado y de una sola vía, nos conduce hasta el destino final del viaje, el poblado deshabitado de Putis.

En la *combi* nos encontramos José Pablo Baraybar, director del EPAF; Franco Mora, asistente forense; Telésforo Huashuayo, asistente y encuestador; el chofer huamanguíno y su novia selvática de 16 años; y quien suscribe este texto.

La ruta de cinco horas nos muestra un paisaje serrano deslumbrante. Poblados rurales con establos vacíos, rodeados por bosques de piedras e

infinitas curvas de llanuras y praderas desiertas de ganados. Decenas de escolares bajan corriendo, desaliñados y apurados por llegar a la escuela ubicada a más de dos horas a pie.

En el trayecto, solo pienso que debo afinar mis sentidos y aprovechar la única hora que me dan para realizar los retratos de este pueblo víctima de la guerra.

Al final de la ruta, desde el mirador de Putis y con un paisaje semejante al mapa del Perú, me narran la historia completa de la matanza. Conmocionados, vamos entrando en el corazón del pueblo, todo el tiempo tengo la sensación de estar acompañado pero no solo por los compañeros del equipo.

Nunca antes tuve tanta conciencia de lo que significa la labor de un fotógrafo documental. Hacer un registro imparcial resulta difícil en momentos como este. Mi intención es registrar el vacío, el dolor, el duelo y el silencio pero también el reencontro, la reconciliación, la esperanza y el espíritu inquebrantable. A medida que avanzo por este pueblo casi fantasmal, mil y una historias desfilan por cada escena que registro: los amaneceres, las familias, las jornadas de trabajo, el final del día. Una neblina espesa comienza a esconder Putis, todavía me falta el encuentro con los deudos. El viaje recién ha comenzado.

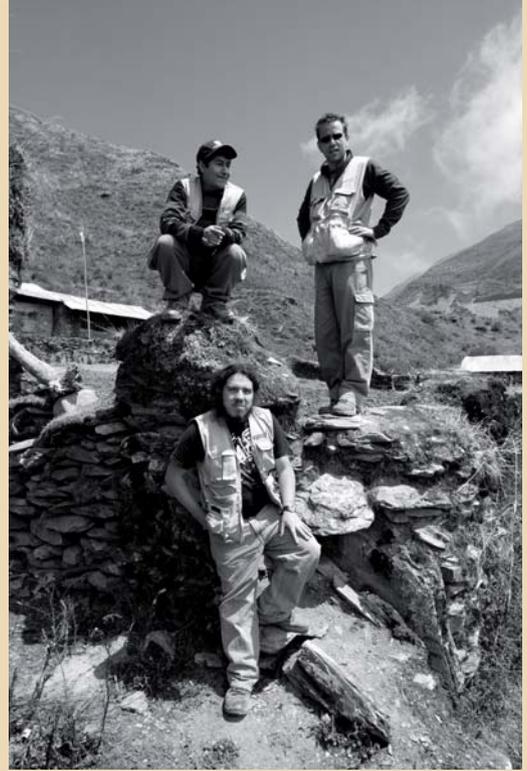
Compañeros de viaje. De izquierda a derecha: Telésforo Huayshuayo Ramos, colaborador de EPAF y músico de afición; José Pablo Baraybar, director de EPAF; y Franco Mora, colaborador de EPAF y estudiante de Antropología en la Universidad Católica.

Telésforo escribió un huayno esa misma tarde.

*Si no vuelvo, búsqüenme en Putis*

Me estoy yendo al pueblo de Putis, para ver a mis hermanos y hermanas. Regresaré, ¿como será? volveré, ¿cómo será? Todavía no lo sé. Todavía no lo presiento. / Si ya no regreso, si ya no vuelvo, búscame en el pueblo de Putis. Búscame debajo de la flor de cantuta, tras el campanario, tras de la iglesia. / Si ya no me encuentras, si ya no me encuentras, abre el corazón de la tierra, búscame debajo de la tierra. / Hermano mío no me vayas a olvidar, hermano y hermana nunca me olviden. En el fondo de tu corazón siempre me vas a guardar, estés donde estés guárdame en tu memoria.

Amanecer serrano, en medio del bosque de piedras, camino a Putis.  
El frío protege esas piedras gigantes y el sol se vuelve invisible.





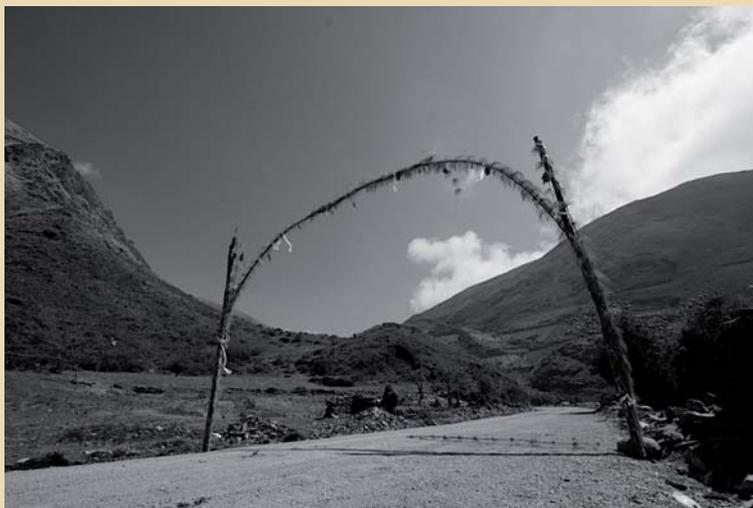
Desde el cerro de bajada a Putis, las pistas y los cerros delinean una especie de mapa del Perú. *Putis es el Perú*. Este pueblo es el gran ejemplo de lo que pasó en el Perú en los años ochenta.



Toro de Putis. Es casi el único ser vivo en este pueblo. Causa extrañeza verlo con la vaca solos en la Puna.

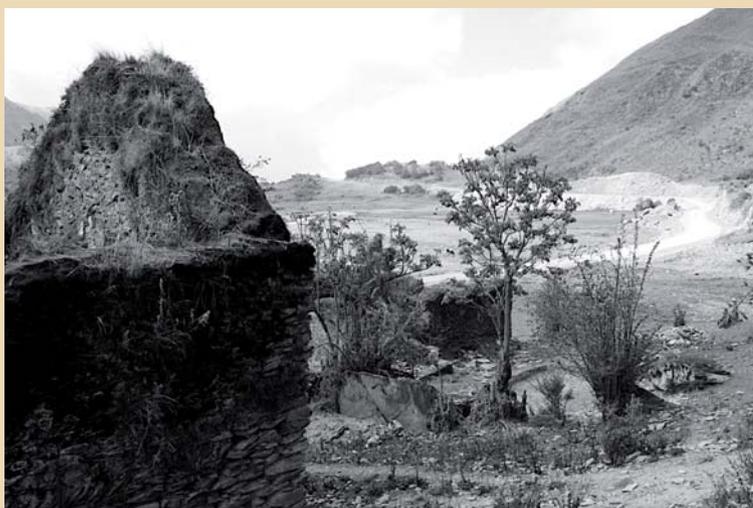


*Punqu Putis.* «Puerta de Putis», traducido al español. Ese arco que servía de puerta y daba la bienvenida a una gran fiesta o celebración en el pueblo continuaba intacto, y nos recibió con el mismo brillo de siempre. Fue increíble entrar y muy penoso salir.



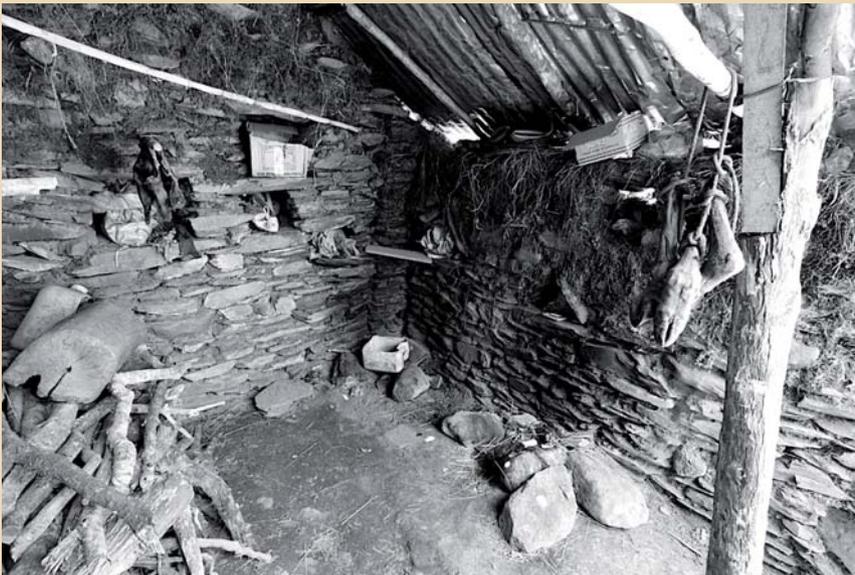
La iglesia y la flor de la cantuta. Dos elementos que, como dice el huayno de Telésforo Huayshuayo, servían para albergar a los muertos.

Piscigranja de la muerte. Se llamó así a este lugar porque los soldados que tenían su base en Putis congregaron a la comunidad para que excavarán una supuesta piscigranja que los beneficiaría. Todo ello solo fue una excusa que dieron los soldados para no tener que excavar ellos mismos.





El juego de la vida. El juego de sapo, sobreviviente solitario y testigo al mismo tiempo de que en Putis alguna vez hubo vida.



Fogón en casa. Refleja la cotidianeidad en Putis.





Partido sin final. La cancha de fútbol del pueblo vacía, pareciera que espera que se juegue un partido más en ella; o la revancha contra el equipo visitante.

La salida de Putis  
está marcada justo al  
centro del arco de  
fútbol. El recorrido  
llegaba a su fin.



Herederos de la historia. Y la vida continúa... Hijos de quienes fueron asesinados. Actualmente crecen en Mashuacancha, a unos cuantos kilómetros de Putis. Son almas desesperadas, inquietas por dar a conocer su historia para que esta no se vuelva a repetir nunca más.

Reportaje en profundidad



## DIÁLOGOS SOBRE MEMORIALES: EL RECUERDO QUE SE HEREDA

JACQUELINE FOWKS

En el país hay –desde fines de los años ochenta– espacios públicos destinados a recordar la violencia producida durante el período 1980-2000 y a quienes la sufrieron. Sin embargo, algunas de esas edificaciones han sido desmanteladas, otras existen sin vida; mientras que un número menor es producto del diálogo de una comunidad. Varios entrevistados para este reportaje coinciden en que se requiere un esfuerzo estatal, especialmente en el sector educación, para que los más jóvenes visiten dichos memoriales y conozcan esa parte de la historia contemporánea de nuestro país.

Para la elaboración de este texto dialogamos con Alicia Retto, periodista e hija de uno de los hombres de prensa asesinados en Uchuraccay; Otto Guibovich, comandante general del Ejército; Ricardo Wiese, artista plástico que realizó un trabajo acerca del caso La Cantuta; y Rosa Villarán, fundadora del movimiento Para que no se Repita. Además, aportaron significativamente al diálogo los sociólogos Ricardo Caro y Daniel Ramírez Corzo, así como Víctor Vich, doctor en literatura hispanoamericana.

La discusión acerca de la construcción de un museo de la memoria está permitiendo conocer la opinión más clara de sectores que anteriormente repetían clichés sobre el *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Hay aún demasiadas visiones y versiones en disputa, e historias que no se han contado. El tiempo ayudará.

### 1. SENTIDO DE LOS MEMORIALES

Ricardo Wiese realizó una intervención plástica en los cerros donde exhumaron los restos de nueve estudiantes y un profesor de La Cantuta. Sobre los memoriales indica que «son una expresión irrefrenable y la huella que ha dejado en la vida de muchos peruanos y comunidades, quienes requieren de estos espacios para procesar traumas. Tener un memorial es terapéutico y profundamente humano, como buscar tumbas o tocar la puerta de un cuartel».

El artista destaca que aquí «a diferencia de otros países, como Argentina o Chile, no hay una monumentalística importante, con sujetos y debate». Conocido por sus representaciones del desierto y sus murales, está convencido de que «se va a dar el museo de la memoria: no es una empresa irrealizable, la necesidad va a llevar a juntarnos porque hay un divorcio entre lo vivido por las personas y lo ideologizado: lo básico es enterrar a sus muertos y pedirse perdón. Lo gran ausente en este tiempo de vileza ha sido el perdón».

Para Rosa Villarán, estos espacios son la expresión cultural de un duelo y de dignificación. El movimiento nacional que coordina inició en el 2007 un registro de lugares de memoria e identificó quince en Lima y casi treinta en otros trece departamentos. Dicha iniciativa se realizó sin recursos y quedó inconclusa debido a otros pendientes en

la agenda de quienes sufrieron la violencia del conflicto armado interno.

Villarán destaca algunas expresiones como en Pajarillo (San Martín), el Óvalo de la Paz en El Agustino, el árbol desenraizado en Villa María del Triunfo, placas en la Universidad Hermilio Valdizán (Huánuco) y en la de Huancavelica, una estela en Huarmaca (Piura), entre otras. «Nos importan mucho los memoriales pero el momento es muy difícil, estos lugares favorecerán procesos que deben tener un momento culminante en el período 2009-2010 con respecto a las reparaciones para las víctimas», agrega.

En la Comandancia General del Ejército (conocida como el Pentagonito), un monumento funerario lleva inscritos los nombres de quienes murieron durante el combate contra la subversión. Tienen espacio para agregar los nombres de los caídos en los alrededores de Vizcatán recientemente. En el 2007, el Estado iba a gastar casi diez mil soles en el mantenimiento de las piletas y la red de agua de dicho cenotafio. Este lugar de memoria no es público, pero pueden verlo los empleados civiles del instituto armado que trabajan allí, comenta el general Otto Guibovich. Otro espacio de memoria –que eventualmente abre el Ejército para visitas– es el denominado Museo Chavín de Huántar en Chorrillos.

Guibovich recuerda que en el 2007, cuando estuvo a cargo de la Región Centro, trabajó con el alcalde de Pueblo Libre, Rafael Santos, «la posibilidad de hacer un parque de la pacificación, está bastante avanzado el diseño, incluso nos ofreció un parque cercano a la Plaza de la Bandera, es un buen intento orientado a eso», sostiene.

El ministro de Defensa, Ántero Flores Aráoz, inauguró en noviembre pasado el parque Héroes de la Pacificación, «obra de la Municipalidad de San Borja y del Ejército», según informó su despacho, era la continuación de una obra iniciada por Luisa Cuculiza en 1999 cuando fue alcaldesa y que denominó Obelisco de los Héroes de la Pacificación. La placa de dicho obelisco fue arrancada y no es posible verificar, como indica la versión oficial, que aludía a la guerra del Cenepa y no al conflicto armado interno. Guibovich precisó que solo participan de actividades allí cuando la municipalidad los invita.

«Deberíamos avanzar un poquito más, no hemos sido buenos comunicadores, no hemos explicado el fenómeno desde nuestra perspectiva, las generaciones nuevas podrían percibir que las Fuerzas Armadas han sido nocivas, creo que ha habido exageración en algunos niveles: no ayudan en este proceso de integración nacional. No suena bien que pongan a las instituciones castrenses como violadoras sistemáticas de los derechos humanos», expresó el alto jefe militar consultado sobre el museo de la memoria y sobre una posible exposición fotográfica con la versión de los institutos armados, como anunció Flores Aráoz.

## 2. UNA GENERACIÓN NO PUEDE RECORDAR PERO DEBE CONOCER LO OCURRIDO

El investigador Víctor Vich archiva y estudia imágenes vinculadas con el conflicto armado interno: sean de espacios públicos o manifestaciones artísticas.

«Los actores de la violencia tienen que ser suficientemente autocríticos para decir “hicimos esto pero no lo podemos volver a hacer”. Ese es el sentido de un memorial y de un museo de la memoria. Hablar sobre la violencia implica producir un discurso sobre el país, muestra las fracturas del país. La discusión sobre la violencia es sobre qué tipo de país tuvimos y qué tipo de país queremos tener. No hay nadie que no supiera que Sendero Luminoso era una organización criminal y terrorista, después de la CVR accedemos a otra verdad: en determinados momentos el Estado se comportó igual que los senderistas», argumenta.

Vich asegura que a partir de lo vivido en la época de la violencia tenemos algo que aprender: «reconocer la ideologización extrema de un fanatismo político, unas fuerzas armadas marcadas por una formación al margen de los derechos humanos y por un racismo histórico, una sociedad civil limeña centralista que se desinteresó del problema y una clase política que le entregó toda la responsabilidad a los militares: esos errores tienen que estar bien simbolizados».

Según el investigador, los memoriales no terminan cuando se construyen: «necesitan la articulación de un discurso que los acompañe, no solo deben hacernos recordar lo que pasó sino que deben interpretar y explicar lo que pasó. Los pocos memoriales que hay son un ejemplo más de la ausencia de una política cultural en el país. No hay quién guíe, difunda interpretaciones, sentidos. El memorial del Banco de la Nación (Centro de Lima) no va acompañado de nada. Tienen que ser instancias de formación de ciudadanía, tienen que ser lugares para constituir nuevos ciudadanos y creo que fundamentalmente están dirigidos

a los jóvenes, con una verdadera política cultural orientada desde el Ministerio, los sectores educativos. Para estudiantes de cuarto de media donde les expliquen qué pasó».

Alicia Retto tiene su vida enlazada a tres memoriales que recuerdan a los mártires de Uchuraccay. La fugacidad de la historia ante la falta de un relato o memoria que se difunda a otras generaciones se nota en sus palabras.

El monumento en el cementerio El Ángel fue producto de una conversación triple en la cual estaba el arquitecto, los familiares y la Municipalidad de Lima –en ese entonces a cargo de Jorge del Castillo–. Los familiares tenían claro que esto quedaría para la posteridad al lado de los restos, fue cuatro años después, tenía que ser algo imponente y con mucho significado. Todo fue por consenso, la Municipalidad cooperó mucho, los medios de comunicación también. Hasta hoy, cuando vamos al cementerio a poner flores, pasan las personas y se quedan mirando. Dicen «¿Te acuerdas?», comentan el caso porque ha marcado tanto que no se olvidan, algunos que tienen flores en la mano, se acercan y las ponen.

Muchas veces hemos llegado y hay flores puestas por otros, hay un sentimiento y una solidaridad a pesar de que han pasado veinticinco años. ¿Pero cuál es el perfil de quienes tienen ese recuerdo? Pasan los 30 ó 40 años. Lamentablemente, mi generación no lo recuerda porque no lo ha vivido, no se lo han enseñado, recién estaban naciendo y no conocen la magnitud de lo que esto signifi-

fica. Lamentablemente, mi generación no solo no conoce el caso Uchuraccay, sino que tampoco conoce otros casos. Conforme vayan pasando las generaciones se van a seguir olvidando.

Víctor Vich ofrece algunas claves del significado de los memoriales de Uchuraccay: «Hay que leerlos en el tiempo largo, como alegoría de todo y no solo de un caso. Ese caso pone en escena todo el problema: la ausencia de Estado en ese lugar, la presencia de militares que azuzaron, el aislamiento de la comunidad, la búsqueda de la verdad de los periodistas de lo ocurrido en Huaychao, Lima que no sabían nada y que tenían que ir hasta allá: pone en escena la Colonia, todo el país. Tiene que estar articulado con una política cultural, a partir de guías y líderes locales que le den un discurso al memorial», explica.

Alicia Retto comenta además que el memorial El Ojo que Lloro –ubicado en Jesús María– le permite encontrarse con una dimensión mayor, no familiar: «Es una muestra colectiva de todas las víctimas por la época del terrorismo, se leían claramente los nombres de los periodistas en medio de las miles de piedras, y para nosotros era una expresión no solo visitada por nosotros, sino por diferentes personas que tienen un familiar y/o que quizá sintieron la violencia de esas décadas, no solo tiene significado para nosotros, sino para la sociedad y la colectividad: de esta manera hay un nexo».

Vich reafirma que estos espacios se volverán más fértiles si son parte del engranaje educativo: «Estos memoriales para algunos sectores de la

sociedad no hablan. Efectivamente, quizá no es un momento para construir el museo de la memoria porque falta que la clase política reconozca que se desentendió del asunto, que los militares violaron los derechos humanos y no lo quieren volver a hacer». Quizá falta un recambio generacional para que pase la sensibilidad y tengan la tranquilidad de reconocerlo.

### 3. ¿SON LOS MEMORIALES FRUTO DEL CONSENSO O DEL MOMENTO?

Ricardo Caro ha estudiado la violencia en algunas provincias y comunidades a donde no pudo llegar la CVR. Se sorprende de que haya aún restos abandonados de escuelas que fueron bases militares, como en Chincho (Huancavelica). «En ciertas ocasiones, cuando el Ejército ocupó los centros educativos, las clases se suspendieron o tiempo después se retomaron en otro local. Sendero Luminoso también llegaba a los colegios en abril o diciembre a reclutar adolescentes. Ahora, esos espacios públicos están en ruinas y nadie hace ni dice nada», reclama.

El investigador también llama la atención sobre, por ejemplo, que en La Mar (Ayacucho), la memoria de los actores de aquella época puede ser la de su acción como ciudadanos para defenderse, no solo la voz de una víctima. «Quienes conviven con estas comunidades amuralladas hasta ahora no pueden darle un valor o un significado simbólico a esas huellas de una historia que los afectó tanto, eso es grave porque no hay un sentido de por qué se derramó tanta sangre, en nombre de qué,

más allá de sus propias vidas. Entonces esos espacios no tienen un sentido en la historia inmediata de las personas, por un sentido práctico los dejan, pues hay cosas más importantes en el día a día que pensar en el mediano plazo. La sociedad civil debiera pensar cómo poner en valor estos lugares, no es extraño hacerlo con el patrimonio antiguo, incaico, o restaurar una iglesia. Hay un sentido político en esta voluntad de revitalizar memorias, pero nadie lo quiere encarnar en la sociedad política del país», opina el sociólogo.

Semanas más tarde, como parte del debate público del museo de la memoria, el alcalde de San Miguel, Salvador Heresi, y la líder socialcristiana, Lourdes Flores, se pronunciaron a favor de un museo de la memoria. «Son intentos por conservar presente la evidencia de lo que puede sucederle a un pueblo cuando lo envuelve la violencia. Por eso, la tragedia que vivió nuestro país en las décadas de los ochenta y noventa necesita también un museo donde se cuente lo que ocurrió para que no nos vuelva a pasar», expresó Heresi en *El Comercio*.

Caro señala que hay un descuido –por parte de las organizaciones de derechos humanos y la academia– con lo ocurrido fuera de la capital. «Se debe hacer un registro de estos lugares y de lo que pasó en ellos, a muchos puntos no llegó la CVR. Hay infinidad de municipalidades incendiadas. Es contradictorio el descuido de estos espacios (en ruinas) y el empeño por construir y recordar en memoriales. Se gastaría mucho dinero en el proyecto de la alameda de El Ojo que Llorá, pero las lluvias siguen destruyendo las ruinas en las aldeas de las agrupaciones de autodefensa como en Tranca (La

Mar, Ayacucho). Y con ello se llevan la memoria de la gente, como en Iscahuaca».

«Están, además, las escuelas y espacios públicos municipales que se convirtieron en bases de tortura y asesinato. Las ruinas de la antigua base de Huancapi –creada sobre el ex colegio– se podían ver en un barranco en el 2005, se notaban las ropas de las personas asesinadas, las marcas del horno donde las quemaron. Igual en Churcampa (Huancavelica), el Ejército tomó la escuela, años después quedó vacía, allí mataron. Lo mismo en Iscahuaca: están las aulas, las pizarras. ¿Qué hacen los colegios actuales para usar esa experiencia colectiva de la unidad escolar e instalarla en la memoria con un sentido cívico de formación?», cuestiona el investigador de la violencia en Ayacucho, Apurímac y Huancavelica.

Hay memoriales construidos –indica– que no han sido producto de un diálogo o un proceso local, como por ejemplo El Ojo que Llorá de Torata (Apurímac), en cierto modo una copia del limeño. «Lo hicieron aprovechando una feria agropecuaria, habrá que ver si tiene una función cívica más allá de la meramente ornamental», anota. También recuerda una estela erigida, siendo Del Castillo alcalde de Lima, en homenaje a las autoridades civiles asesinadas por el terrorismo. El memorial se convirtió años más tarde en un muro de bienvenida al distrito de Jesús María (en la esquina de Salaverry con Rebagliati).

Según Ricardo Caro, el único memorial que a la fecha ha logrado consenso de todas las partes ha sido el de Tarata (Miraflores, Lima): «Hay un consenso sobre el pasado que motivó una voluntad emocional, es reivindicado por la Municipali-

dad, las organizaciones de derechos humanos, la Iglesia, los agentes del orden y los vecinos, hay un discurso oficial (del poder) que se vincula con el de los miraflores. Por el contrario, uno se pregunta por qué monumentos que se hicieron en Huamanga no participan de la vida cívica, tienen las estatuas rotas o les han robado las placas, son solo monumentos al cemento: como instrumentos de memoria han muerto».

Un caso opuesto –de orgullo– que menciona es el de Acobambilla (Huancavelica). En la plaza del distrito, Sendero Luminoso asesinó en 1989 a veinte autoridades comunales y líderes y arrojó los cadáveres al lado de un monolito considerado la piedra de los ancestros. Cuando en el 2006 se remodeló la plaza, la comunidad decidió no retirar el monolito debido a la doble memoria (la ancestral y la de la violencia reciente) e inscribir los nombres de los mártires en la nueva placa. «La comunidad reorganizó el espacio adaptándolo, fue un proceso autónomo», añade.

El investigador Daniel Ramírez Corzo ha hecho la geolocalización de memoriales de Lima utilizando mapas del buscador Google y refiere que la mayoría se han construido con apoyo o al menos anuencia de las municipalidades. «No han sido promotores (lo que no está mal), pero sí se han subido al proyecto una vez que la sociedad civil lo ha impulsado. Lo mismo en el caso del memorial de la Universidad La Cantuta», sostiene.

El sociólogo pide marcar la diferencia entre el Estado y el gobierno con respecto al discurso sobre la memoria. «*Yuyanapaq* está en el Museo de la Nación y la Defensoría mantiene el Centro de Información sobre derechos humanos. No debemos caer en el simplismo de ver al Estado como un cuerpo único. Muchos municipios distritales, gobiernos regionales y universidades nacionales han apoyado y se han comprometido con la construcción de memoriales. Por otro lado, no podemos perder de vista los matices entre ellos, finalmente un monumento o placa es solo la huella física de un proceso social alrededor de él. En ellos se construyen y negocian las memorias», acota.

Al cierre de este reportaje, el Ejecutivo dio a conocer la conformación de una comisión encabezada por el escritor Mario Vargas Llosa para concretar el museo de la memoria con la cooperación del Gobierno Federal de Alemania. Luego de unos minutos en el memorial de Jesús María, aún vulnerable y descuidado, es claro que la memoria tiene esos mismos rasgos y continuará la disputa por lo que se quiere recordar.



Justicia y sociedad



## LAS «VERDADES JURÍDICAS» DEL JUICIO A ALBERTO FUJIMORI

JO-MARIE BURT

El documental *El juez y el general* narra la historia del juez chileno Juan Guzmán y cómo llegó a procesar al ex dictador chileno, general Augusto Pinochet, por graves violaciones de los derechos humanos durante la dictadura militar que este instaló y lideró entre 1973 y 1990.<sup>1</sup>

Al inicio del film, el juez Guzmán cuenta que cuando se dio el golpe de Estado en 1973 liderado por Pinochet en contra del gobierno constitucional del presidente Salvador Allende, él y sus amigos celebraron el hecho con champán; para él, Allende y sus propuestas representaban una amenaza para la sociedad chilena, y sentía que un gobierno militar podría reponer el orden social que, estimaba, Chile necesitaba.

Cuando, casi veinticinco años después, siendo juez le tocó asumir el primer caso de violación de los derechos humanos en el que Pinochet fue acusado de ser el responsable intelectual, Guzmán narra que varias personalidades de la derecha chilena se mostraron satisfechas, convencidas de que, con un juez conservador como él a cargo, no habría mayor peligro de que la causa contra Pinochet tuviera mayor trascendencia.

En el transcurso de su investigación, sin embargo, algo cambió. «No cambié en mi interior, en mi modo de ver y pensar sobre el mundo», explicó el juez Guzmán. «Lo que cambió fue mi percepción sobre los crímenes perpetrados durante la dictadura militar, y sobre quien era el responsable: el general Pinochet».<sup>2</sup>

Eso, según el juez Guzmán, es lo importante de un juicio: a través de un proceso imparcial y justo, y vía una rigurosa revisión de hechos e indicios, un juicio puede establecer lo que el juez Guzmán llama «la verdad jurídica» sobre qué pasó, por qué pasó, y quién es el responsable. La verdad jurídica tiene la capacidad de transformar cómo se perciben tanto los hechos como las acciones de la(s) persona(s) bajo juzgamiento.

Ese cambio llevó al juez Guzmán a procesar a Pinochet tres veces. Llegó incluso a interrogarlo pero murió antes de ser juzgado, en diciembre de 2006. Sin embargo, los procesos judiciales en su contra demostraron al país y al mundo entero las dimensiones de las atrocidades cometidas durante su régimen. Fue un golpe medular al muro de impunidad que protegía a los responsables de gra-

1 El documental *El juez y el general* se estrenó en el 2008, y fue producido por Elizabeth Farnsworth y Patricio Lanfranco.

2 GUZMÁN TAPIA, Juan. «La responsabilidad de los Jefes de Estado: de Pinochet a Fujimori». Palabras pronunciadas en el evento organizado por la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos en Lima, el 18 de agosto de 2008.

ves violaciones de los derechos humanos en Chile. Hoy en día, hay más de 600 juicios por casos de violaciones de los derechos humanos en Chile en curso, y más de 250 oficiales policiales y militares han sido condenados.<sup>3</sup>

Este pequeño relato sobre el juez Guzmán puede ayudar a reflexionar sobre el fallo condenatorio y unánime que emitió, el 7 de abril, la Sala Penal Especial de la Corte Suprema peruana en contra de otro ex jefe de Estado acusado de cometer graves violaciones de los derechos humanos: Alberto Fujimori.

Fujimori ha sido hallado culpable como autor mediato en los cuatro casos de violaciones de los derechos humanos por los cuales fue extraditado y ha sido juzgado: la masacre de Barrios Altos (noviembre de 1991), donde murieron 15 personas, incluso 1 niño de 8 años; la masacre de La Cantuta (junio de 1992), donde fueron secuestrados y luego asesinados, probablemente luego de ser torturados, 9 estudiantes y 1 profesor; y los secuestros en los sótanos del Servicio de Inteligencia del Ejército (SIE) del periodista Gustavo Gorriti y el empresario Samuel Dyer tras el golpe

de Estado perpetrado por Fujimori el 5 de abril de 1992 con el apoyo de las fuerzas armadas (abril y julio de 1992, respectivamente).<sup>4</sup> El tribunal lo sentenció a la pena máxima de veinticinco años de prisión y ordenó una serie de medidas de reparación a las víctimas y sus familiares.<sup>5</sup> A su vez, la sentencia establece que las matanzas de Barrios Altos y La Cantuta constituyen crímenes de lesa humanidad. Según el derecho internacional, los crímenes de lesa humanidad no prescriben y, por tanto, no se puede aplicar ni la amnistía ni el indulto.

¿Qué significa esa sentencia para el Perú? Ya han comenzado las reflexiones y, seguramente, será largamente debatida en los meses que vienen, tanto por sus implicancias jurídicas como políticas. A pocos días de haberse concluido el juicio a Fujimori, me parece evidente que el fallo establece ciertas «verdades jurídicas» que ahora constituyen parte del récord legal e histórico. ¿Cuáles son esas «verdades jurídicas»?

El fallo del tribunal establece que Fujimori, poco después de asumir el poder, creó, junto con su principal asesor, Vladimiro Montesinos, una estructura de poder cuya misión fue combatir la

3 Cath Collins, catedrática en ciencia política en la Universidad Diego Portales, analizó la evolución de la judicialización de casos de derechos humanos en Chile durante un simposio organizado por George Mason University, the Washington Office on Latin America (WOLA), y el Instituto de Defensa Legal (IDL) en Washington, D. C. el 2 de octubre de 2008. Su ponencia se encuentra resumida en el informe del relator del simposio, *Tribunales a los derechos humanos en América Latina: el juicio a Fujimori en perspectiva comparada*, el cual se encuentra alojado en <<http://cgs.gmu.edu/publications/hjd/OSI2009RappReportSpan.pdf>>.

4 Fujimori solo puede ser enjuiciado por los crímenes por los cuales fue concedida la extradición. Sin embargo, el Estado peruano puede solicitar a la Corte Suprema chilena la aprobación de su procesamiento bajo otros cargos. El Estado peruano estaría preparando una solicitud de ampliación de los casos en contra de Alberto Fujimori en por lo menos tres de ellos: la masacre del penal Castro Castro (1992); Chavín de Huantar (1997); y la venta de armas a las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC) («Nuevo paquete de extradición de Fujimori». *La República*, 11 de abril de 2009).

5 Este es el segundo fallo condenatorio que ha recibido Fujimori. Su primera condena, de seis años de prisión efectiva, fue emitida el 11 de diciembre de 2007, por usurpación de funciones en el caso del allanamiento ilegal de la casa de la señora Trinidad Morán, esposa de Vladimiro Montesinos Torres, asesor de Fujimori, que le permitió extraer vídeos probablemente incriminatorios y cuyo destino aún se desconoce. A partir del 11 de mayo comenzará el juicio por el caso del pago ilícito de 15 millones de dólares a Montesinos por «servicios prestados» luego de que este también se fugó del país en septiembre de 2000, seguido por un proceso por tres otros casos de corrupción (espionaje telefónico; congresistas «trasfugas»; y compra de tractores chinos).

subversión eliminando a personas sospechosas de ser miembros de Sendero Luminoso o el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). El fallo establece que Fujimori delegó poder a Montesinos, su principal asesor en temas de terrorismo, narcotráfico, y seguridad nacional, y quien se convirtió en el jefe de facto del Servicio de Inteligencia Nacional (SIN) para poner en funcionamiento este aparato de poder, lo cual luego devino en la creación del Destacamento Colina, autor material de los crímenes de Barrios Altos y La Cantuta. El fallo establece que el general Nicolás Hermoza Ríos también formó parte de esa estructura de poder y participó, junto con Fujimori y Montesinos, en la toma de decisión de eliminar presuntos terroristas; pero que el gestor y conductor de ello fue Alberto Fujimori. También establece que Fujimori siempre protegió a Montesinos y Hermoza Ríos, así como a los autores materiales de estos horrendos crímenes.

El tribunal reconoce en su fallo una serie de otros crímenes perpetrados por el Destacamento Colina, lo cual pone en un contexto mayor las masacres de Barrios Altos y La Cantuta. Reconoce por lo menos 35 asesinatos extrajudiciales más cometidos por el Destacamento Colina: la masacre de campesinos del Santa (10 personas); el asesinato de la Familia Ventocilla (6 personas); asesinatos en la comunidad de Pativilca (6 personas); y los asesinatos de Pedro Yauri y de 2 personas aún no identificadas en la Carretera Central y en Pampolona Alta.<sup>6</sup>

Eso lleva a los magistrados a reconocer en su fallo que los crímenes de Barrios Altos y La Cantuta responden a una política de Estado que se manifiesta en la violación sistemática y generalizada de los derechos humanos. Para llegar a tal conclusión, los jueces resaltan el fundamental aporte del *Informe Final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), que establece fidedignamente el contexto mayor en el cual se dan estos crímenes.

A su vez, es importante destacar que el día de la lectura de la sentencia, cuando los ojos del país —y del mundo entero— estaban viendo el juicio, el tribunal hizo una exposición sumamente didáctica que explicaba, de manera clara y directa, el razonamiento que hay detrás del fallo. No cayeron en legalismos ni en abstracciones, sino que explicaron cómo llegaron a la conclusión condenatoria. A su vez, explicaron con mucho detalle por qué los argumentos de la defensa no fueron convincentes sino abiertamente incoherentes.

La Sala Penal Nacional establece, vía su fallo condenatorio, la verdad jurídica sobre la responsabilidad penal de Fujimori en la comisión de los crímenes de Barrios Altos y La Cantuta y en el secuestro de Gustavo Gorriti y Samuel Dyer. Cuando el juez chileno Juan Guzmán dice que el proceso que llevó contra Pinochet cambió su percepción sobre el pasado —dice que «abrió los ojos de mi alma»<sup>7</sup>— está afirmando que la verdad jurídica tiene una capacidad transformadora, tal vez inesperada. Permite entender la magnitud de los

6 Véase *La República*, 8 de abril de 2009, p. 4.

7 Palabras del juez Juan Guzmán Tapia pronunciadas en el documental *El juez y el general*.

crímenes cometidos; reconoce el daño causado a las víctimas y sus familias, pero también el temor que generaron estas prácticas entre la sociedad entera; y va destejando los argumentos del autoritarismo sobre la necesidad de la violencia, el asesinato y la tortura para hacer frente a amenazas a la sociedad como Sendero Luminoso. En el caso del juicio a Fujimori, nos encontramos ante una oportunidad de reevaluar –como lo hizo el juez Guzmán cuando investigaba los crímenes de Pinochet– nuestra percepción sobre el pasado y sobre el actuar de Fujimori y de todos aquellos que apoyaron dicho régimen.

El fallo será analizado con mayor detenimiento en los meses que vienen. Pero establece hechos incontrovertibles –verdades jurídicas– que nadie puede negar. No es posible ya negar que el Estado peruano fue responsable de graves violaciones de los derechos humanos en el Perú. No es posible negar que Fujimori es el responsable de las masacres de Barrios Altos y La Cantuta. No es posible negar que utilizó todos los poderes del Estado para encubrir los crímenes y proteger a Mon-

tesinos, Hermoza Ríos, y los autores materiales de los asesinatos. Y no es posible negar que durante años las víctimas y sus familiares fueron estigmatizados erróneamente con el título de «terroristas», justamente, para deslegitimar sus denuncias e infundir el miedo en la sociedad en su conjunto.

El juez de la Corte Suprema de los Estados Unidos, Louis Brandeis, habría dicho que «la luz del sol es el mejor desinfectante». El proceso judicial que acaba de concluirse en el caso del ex presidente Alberto Fujimori ha hecho brillar la luz del sol sobre los crímenes más horribles y oscuros cometidos durante su régimen. La condena máxima de veinticinco años para quien es el máximo responsable de tales crímenes constituye un hito en la lucha contra la impunidad no solo en el Perú sino en el mundo entero.



# Intersecciones



¿Existe un derecho humano a la subsistencia?

## REEXAMINANDO LA TEORÍA DE LOS DERECHOS HUMANOS DE HABERMAS EN UNA ÉPOCA DE GLOBALIZACIÓN\*

DAVID INGRAM\*\*

Cada año, dieciocho millones de los seis billones de habitantes que tiene la Tierra mueren por falta de medios de subsistencia. Los que vivimos en naciones desarrolladas típicamente culpamos de esta catástrofe a las sequías, a la sobrepoblación, al mal manejo de los recursos, a gobiernos corruptos y a otros factores locales, liberándonos de toda responsabilidad en este crimen. A la vez, no dudamos en invocar el lenguaje de los derechos humanos al condenar este estado de cosas. Lo hacemos en nombre del progreso moral –como cuando decimos, siguiendo la Declaración Universal de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas, que el mundo se ha quedado corto en alcanzar una aspiración esencial para la humanidad civilizada– o lo hacemos en nombre de una ofensa moral, como cuando condenamos a determinados oficiales del Estado de haber cometido actos de genocidio, limpiezas étnicas y otros similares. Uno podría considerar si alguno de estos dos sentidos de los dere-

chos humanos –como *aspiraciones* para medir el progreso moral o como *reclamos* hacia las entidades gubernamentales por haber faltado a sus deberes para con sus ciudadanos– genera un discurso moral suficiente como para conformarse con la globalización. En particular, uno se pregunta si responden adecuadamente al hecho de que estamos tratando con la imposición de estructuras sociales impersonales e instituciones que le impiden al pobre acceder libremente a los medios de su subsistencia.

Al responder a este reto, me vuelco hacia la explicación de la teoría discursiva de los derechos humanos desarrollada por Jürgen Habermas. Aun cuando Habermas no habla de un derecho humano a la subsistencia como tal, su crítica a los regímenes neoliberales de los derechos humanos que restringen estos derechos a «las libertades negativas de los ciudadanos que adquieren un status ‘inmediato’ con respecto a la economía global»,<sup>1</sup>

\* Dado que la traducción del artículo se realizó en los Estados Unidos, no ha sido posible contar con las ediciones en español. De ahí que cuando se hace referencia a una página exacta, se ha mantenido luego la edición en inglés. Asimismo, y para efectos de orden, se ha mantenido la sigla del libro tal como figura en el texto original.

\*\* Quisiera agradecer a la profesora Gisèle Velarde por haber traducido este ensayo al español.

1 HABERMAS, Jürgen. *El Occidente escindido*. Madrid: Trotta, 2006. De aquí en adelante DW. (*The Divided West*. Cambridge: Polity Press, 2006, p. 186).

combinado con su crítica mordaz hacia la pobreza global y a la desigualdad, nos obliga a considerar el reconocimiento de este derecho en algún lugar de su teoría. Y así es, él menciona como básicos «los derechos a la provision de condiciones de vida que son asegurados social, tecnológica y ecológicamente».<sup>2</sup> Pero, como él mismo explica en otro lado, estos derechos han de ser entendidos como (derechos) derivados de los derechos liberales y políticos clásicos.

En otras palabras, un derecho que exija la provision de condiciones de vida que estén socialmente garantizadas, debe entenderse como el derecho que las personas que viven en un orden liberal y democrático pueden exigir de la sociedad como una condición necesaria para ejercer igualdad de derechos civiles y políticos. Como tal, el derecho a la subsistencia tal como se presenta aquí no debe entenderse como un derecho humano universal que se aplica a todos sin más, al margen de la sociedad en que uno viva; más bien, debe entenderse como un derecho político menos universal y subsidiario previsto para garantizar la igualdad solidaria, sin la cual sería impensable la ciudadanía en cualquier sociedad liberal, democrática.

Argumentaré que hay diversas dificultades en concebir un derecho a la subsistencia derivado de los derechos liberales democráticos en este sentido. En primer lugar, dicho derecho solo impone un deber *positivo* a la sociedad en relación con el suministro de asistencia, derecho que usualmente se considera como más débil comparado con un

deber *negativo* cuyo sentido es abstenernos de causar daño alguno. Pero la injusticia de un sistema que priva a personas de un libre acceso a la subsistencia acusa a ese mismo sistema y a aquellos que contribuyen con él por faltar en sus deberes negativos hacia esas personas. En segundo lugar, la fuerza de los derechos positivos varía en proporción a la solidaridad (que tenemos) con quienes nos sentimos unidos vía el deber. Aunque los vínculos de amistad global pueden extenderse hasta el punto donde sintamos un deber positivo de asistir a las «sociedades cargadas» (como sostiene John Rawls), Habermas mismo hace notar que nuestra solidaridad hacia extraños es básicamente iniciada con las violaciones de su libertad negativa. Sentimos indignación –y por ello pedimos intervención internacional– cuando un gobierno deliberadamente deja morir de hambre a una parte significativa de sus ciudadanos. (Pero) solo sentimos malestar y resignación cuando la gente pasa hambre por falta de asistencia, si ello se debe a que los costos resultan no afrontables para darla.

Habiendo dicho esto, argumentaré que la correlación que establece Habermas entre un derecho básico a la subsistencia y un deber positivo de asistir vía la redistribución de riqueza, no agota los recursos dentro de la explicación de su teoría discursiva, lo cual podría usarse para desarrollar un deber más fuerte, el deber negativo de desistir de hacer daño. Estos recursos incluyen; primero, una versión institucional de los derechos

2 HABERMAS, Jürgen. *Facticidad y validez: sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. 5.ª ed. Madrid: Trotta, 1998. De aquí en adelante BFN. (*Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996, p. 123).

humanos que conciba los derechos humanos como reclamos hacia las estructuras que son impuestas a las personas contra su voluntad; en segundo lugar, una versión de los derechos liberales clásicos, incluyendo el derecho a la propiedad, que tienen «valor intrínseco» al margen de «su valor instrumental en la formación de la voluntad democrática» y; en tercer lugar, una deconstrucción de la diferencia entre deberes negativos y positivos que conciba algunos deberes positivos de justicia distributiva como emergentes de los deberes negativos. Habiéndonos apropiado de estos recursos para desarrollar un derecho a la subsistencia más sólido, todavía queda abierta la cuestión de si, y contrariamente a Habermas, debemos también concebir los derechos humanos desde una visión *no jurídica*, como aspiraciones morales y reclamos dirigidos hacia estructuras inhumanas al margen de cuál sea su estatus legal. De acuerdo con la concepción dialéctica del pensamiento y de la realidad social elaborada por los teóricos críticos, no propongo un concepto pleno y coherente de los derechos humanos, tampoco sugiero una serie de usos no relacionados entre sí ni superpuestos para dicha expresión. Sin embargo, sí propongo que nuestra comprensión de los derechos humanos abarca un número de ideas diferentes que deben incluirse en dicho concepto, tanto institucional como interaccionalmente, tanto judicial como moralmente, tanto de manera minimalista como de manera maximalista.

## 1. TEORÍAS DE LOS DERECHOS HUMANOS INTERACCIONALES CONTRA LOS INSTITUCIONALES

Uno de los rasgos distintivos de la teoría discursiva de Habermas sobre los derechos humanos es que concibe los derechos humanos en términos institucionales y no fundamentalmente interaccionales. Siguiendo la definición de Thomas Pogge, decimos que los derechos humanos concebidos interaccionalmente son reclamos hechos de una persona hacia otra persona –contra otra persona–.<sup>3</sup> Como tales, imponen deberes correlativos a las personas, sea el deber positivo de asistencia o el deber negativo de abstenerse de dañar a otros.

En un extremo del espectro de los derechos interaccionales, una teoría *libertaria* de los derechos humanos afirma que un oficial público P *no* está faltando a su deber *negativo* hacia la persona Q bajo su autoridad, mientras que la conducta oficial de P no cause daño alguno a Q violando intencionalmente el derecho moral o legal que tiene Q de acceder a algún bien básico. De P actuar de otra manera, P estaría faltando a su deber al violar el derecho de Q. Supongamos que el líder de una milicia local de Janjaweed en Darfur evita que un residente tenga libre acceso a su correspondiente ración de agua robándole su agua. El líder de la milicia y el Gobierno de Sudán que sanciona dicho comportamiento faltan en su deber negativo hacia dicho residente: se puede decir que están

3 POGGE, Thomas. *La pobreza en el mundo y los derechos humanos*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2005. (*World Poverty and Human Rights*. Cambridge: Polity Press, 2002, p. 64 y ss.).

violando su derecho a la subsistencia. Por el contrario, si una estructura económica impersonal le permite al Banco Mundial prestarle dinero a Bolivia a condición de que Bolivia venda su derecho público al agua a multinacionales privadas, de modo que amenace con privar a los residentes de Cochabamba y de El Alto al libre acceso al agua, no hay daño personal hecho a estos residentes y no podemos decir que su derecho a la subsistencia ha sido violado.<sup>4</sup>

Siguiendo la concepción libertaria de los derechos humanos, la estructura económica no sería responsable de dañar a estos residentes, ya que esta concepción contempla la responsabilidad en términos de un *modelo de responsabilidad personal*. Este modelo define los daños como *desviaciones* de un patrón *normal de peligros convencionalmente sancionados* que son causalmente remitibles a las diferentes acciones de malhechores *individuales*. Sin embargo, en el caso de la privatización del agua, el daño no es causado por las acciones desviadas de distintas clases de personas; es más bien causado por los muy normales peligros generados por estas convenciones.

En el otro extremo del espectro de los derechos interaccionales, una teoría *utilitaria* de los derechos

humanos afirma que el oficial público P no está faltando a su deber *positivo* hacia Q, mientras que la ayuda que P le da a Q para tener acceso a su agua no sacrifique recursos de igual valor que el que conlleva que Q acceda a su agua. Supongamos que el oficial P ayuda a Q al punto en que P comienza a sacrificar recursos de igual valor, por lo tanto, exponiéndose a sí mismo y a sus subordinados a una vida ampliamente disminuida. P debe hacer esto si no quiere violar el derecho a la subsistencia de Q. Contrariamente, supongamos que P simplemente no tiene recursos para ayudar a Q a acceder a su agua porque ha usado sus recursos en ayudar a R a acceder a *su propia* agua. Ahora imaginemos una vez más que un préstamo del Banco Mundial que requiere la privatización del derecho al agua es la fuente de que Q no tenga agua. Aunque el acceso al agua por parte de Q ha sido negado por el préstamo anteriormente mencionado, su derecho humano a la subsistencia no ha sido violado por nada que el oficial P o algún otro oficial del Estado haya hecho, ya que ellos estaban simplemente cumpliendo con su oficio de acuerdo con leyes domésticas y convenciones internacionales.

4 Sucumbiendo a la presión del Banco Mundial para refinanciar una deuda antigua a fin de poder recibir nuevos préstamos, Bolivia le vendió a Bechtel los derechos de suministro y distribución del agua pertenecientes a Cochabamba y estableció leyes que requerían la compra previa de licencias para colectar agua de lluvia. Bechtel comenzó entonces a incrementar el precio del agua hasta en un 200% (lo que equivale a 1/5 del ingreso familiar promedio). Esta acción desató cinco meses de disturbios que llevaron a la cancelación del contrato un poco más de seis meses luego de su renovación en 1999. Una nueva ley (ley 2878) fue dada en el 2004 donde se reconocían los derechos al agua tradicionales, garantizando la tenencia de derechos al agua para la irrigación y para las comunidades agrícolas indígenas. Sin embargo, en ese mismo año una segunda «guerra por el agua» irrumpió en El Alto, que había vendido sus derechos al agua a la multinacional francesa Suez en 1997. Estando las tasas sujetas al dólar, el precio del agua subió en un 35%. Aguas del Illimani, el consorcio privado perteneciente a Suez, estableció la suma de \$ 445 como tarifa familiar para la instalación del servicio de agua y terminó dejando a 200.000 personas sin dicho servicio. El servicio de agua es crucial, desde luego, ya que la falta de agua limpia es la causa principal de enfermedad infantil y mortalidad en Bolivia. En el 2002, la Comisión de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de las Naciones Unidas declaró que «El derecho humano al agua es indispensable para llevar una vida humana digna. El agua y la facilidad al agua deben ser asequibles para todos».

Las teorías libertarias y utilitarias de los derechos humanos nos presentan dos visiones opuestas de nuestras responsabilidades morales y legales respecto del mantenimiento de los derechos humanos. La teoría libertaria nos presenta una visión *minimalista*, que le asigna a los oficiales del Estado una única responsabilidad en el mantenimiento de los derechos humanos, responsabilidad que llevan a cabo en la medida en que no obstruyen su ejercicio. Por otro lado, la teoría utilitaria presenta una visión *maximalista* que asigna responsabilidad en el mantenimiento de los derechos humanos a todo aquel que tenga el poder y los medios para hacerlo. Como señala Peter Singer en su famoso ensayo sobre el alivio de la hambruna, este tipo de responsabilidad puede requerir que aquellos que son modestamente adinerados transfieran parte de su riqueza a los menos adinerados de acuerdo con cálculos de utilidad marginal.<sup>5</sup>

A pesar de sus diferencias, las versiones libertaria y utilitaria de la teoría interaccional de los derechos humanos tienen ciertos rasgos en común. En primer lugar, ambas evidencian el error de sostener derechos humanos como directamente provenientes de la *acción* o de la *omisión de la acción* personal. En segundo lugar, evidencian este error como una *violación* de derechos; es decir, como una privación real de algún bien básico para alguna persona. La debilidad fundamental del enfoque interaccional se debe a estos dos rasgos. La privación de los recursos básicos, lejos de ser

personal, está cimentada en estructuras globales institucionales, y, más específicamente, en los efectos colaterales *no intencionales* de estas estructuras. Más aún, estos efectos dañan a la gente en distintos grados. Lo importante no es en realidad que una persona haya sido privada de su acceso a un bien básico, sino que su acceso a dicho bien se ha vuelto *inseguro*. En el caso de la privatización del agua, tendríamos que decir que el acceso de Q a su agua –a su derecho humano al agua– no corresponde ya más a una *exigencia socialmente garantizada*. Puede que la privatización no haya privado directamente a Q del agua. Quizá Q era una de las personas afortunadas que podía pagar el alza de las tarifas –al menos en el tiempo en que ocurrió–. Sin embargo, el ejercicio de Q a la subsistencia no está ya más asegurado; puede que no haya sido violado, pero tampoco ha sido respetado ni protegido.

¿Quién es responsable de esta falta de respeto? Definitivamente, los líderes de Bolivia y los oficiales de Betchel y de Suez. Pero también es responsable todo aquel que contribuye manteniendo las estructuras de fondo, las instituciones globales económicas, que permitieron la privatización de un recurso humano básico por parte de los mencionados actores. Desgraciadamente, la noción interaccional de los derechos humanos no puede concebir la responsabilidad por daños en el sentido de lo que Iris Young llama *conectividad social*. En contraste con el modelo de responsabilidad personal, la responsabilidad que brota de la con-

5 Véase SINGER, Peter. «Famine, Affluence, and Morality». *Philosophy and Public Affairs*, 1, 1972, pp. 229-243.

nexión social también engloba a las personas que viven en países desarrollados, quienes se benefician de, dependen de y contribuyen en mantener (aunque no intencionalmente) las instituciones económicas globales que dañan al pobre.<sup>6</sup>

Por el contrario, una visión *institucional* de los derechos humanos puede concebir que el derecho de Q a la subsistencia ha sido no intencionado e indirectamente reducido de este modo. El derecho de Q a la subsistencia ha sido disminuido por las instituciones del capitalismo global: por los acuerdos de intercambio y por las instituciones que hacen préstamos internacionales, las cuales reflejan el injusto nivel de negociación de las multinacionales, bancos y naciones adineradas; los injustos monopolios existentes sobre los recursos, y las coacciones estructurales —y las convenciones que lo permiten— que obligan a los oficiales del Estado a vender los recursos de sus naciones.<sup>7</sup>

Desde luego que un derecho humano a la subsistencia de carácter institucional puede también tomar la forma de una exigencia o reclamo contra las instituciones globales encargadas de proveer una asistencia *positiva*. Sin embargo, dicho reclamo sería comparativamente débil, especialmente

si aquellos a quienes se debe asistir son vistos con el mismo nivel de conexión social que se tendría con extraterrestres que viven en otro planeta. El pobre puede con justicia exigir subsistencia por parte de su gobierno, pero si su gobierno es pobre o no funciona, ¿a qué instituciones globales podría dirigirse para pedir asistencia? Sin duda, surge la siguiente pregunta: ¿por qué deberían siquiera existir instituciones que ayudan a quienes viven en el extranjero cuando nuestra primera obligación es asistir a nuestros compatriotas?

Un derecho humano institucional a la subsistencia que tenga un carácter más sólido debe entonces comenzar por el hecho de la conectividad global y por la idea correspondiente de que los países afluentes se están beneficiando por instituciones que dañan al pobre. El derecho a la subsistencia es antes que nada una exigencia hacia las instituciones globales de no dañar al pobre (o de no interferir) en su libre búsqueda de subsistencia; ya que nuestros deberes negativos hacia los extranjeros tienen al menos el mismo peso que los deberes negativos que tenemos hacia nuestros compatriotas. Si se puede demostrar que instituciones globales como las anteriormente mencio-

6 Young esclarece la diferencia entre los modelos de responsabilidad y de conectividad social en relación con el fenómeno de las injusticias estructurales, que aparecen cuando el efecto no intencional y conjunto de acciones que sí fueron intencionales produce estructuras impersonales, tales como los sistemas de mercado globales y sus instituciones filiales, que imposibilitan la igualdad de oportunidades para ejercer y desarrollar capacidades humanas entre grupos de personas diferencialmente posicionadas. Dentro de la institucionalidad de las maquilas que han emergido como parte del capitalismo global, se puede distinguir entre la violación de los derechos de los trabajadores directamente causada por el desdén individual en relación con el salario mínimo, la seguridad del centro laboral y las leyes de negociación colectiva —a menudo amparadas por oficiales estatales— y la violación del derecho a la subsistencia causada por la operatividad legal y ordinaria de una economía de mercado en donde las maquilas están obligadas a operar con un margen de ganancia precariamente reducido a fin de poder cumplir con las exigencias de los minoristas multinacionales y de sus clientes adinerados. Véase YOUNG, Iris. «Responsibility, Connection, and Global Labor Justice». En *Global Challenges: War, Self-Determination, and Responsibility For Justice*. Cambridge: Polity Press, 2007, pp. 159-186.

7 Las razones por las cuales se venden los recursos de una nación no suelen ser inocentes ni pensadas para el bien del país. Países ricos en recursos como Nigeria parecen destinados a estar bajo el mando de gobernantes corruptos que encuentran en los países desarrollados disponibles compradores de recursos a un precio reducido, quienes, a su vez, están dispuestos a financiar préstamos a esos mismos gobernantes para que puedan comprar las armas que los mantienen en el poder.

nadas son la causa principal de la desigualdad radical y de la pobreza, entonces los que vivimos en democracias ricas y poderosas que mantienen y se benefician de dichas instituciones, estamos faltando a nuestro deber negativo de abstenerse de dañar al otro. Nuestro deber de evitar dañar al otro va más allá del deber libertario mínimo, en tanto requiere de nosotros entrar en acción política para cambiar el orden económico global; podría eventualmente también requerir acciones compensatorias de justicia redistributiva tanto públicas como privadas. Estos actos de reparación podrían ser considerables, pero muy posiblemente menores que los costos que las personas adineradas asumirían bajo un enfoque utilitario.

Habermas no duda de que las instituciones globales son injustas en este sentido. Más aún, y como veremos ahora, su teoría discursiva que da cuenta de los derechos humanos es más bien institucional y no interaccional. La única cuestión pendiente es ver si él considera que el derecho humano a la subsistencia conlleva el deber institucional correspondiente de asistir proveyendo ayuda o de desistir en causar daño. Solo si concibe que (el derecho humano a la subsistencia) conlleva el deber negativo correspondiente de abstener-

se de causar daño, puede él sostener que las instituciones globales injustas reducen los derechos humanos hasta el punto de que una intervención global sea requerida.<sup>8</sup>

## 2. LA TEORÍA DISCURSIVA DE LOS DERECHOS HUMANOS DE HABERMAS

Varios rasgos sorprendentes destacan en la explicación habermasiana de los derechos humanos. En primer lugar, a diferencia de la mayoría de los filósofos, Habermas rechaza la idea de que los derechos humanos son una subespecie de los derechos morales. En su opinión, son derechos legales, aunque poseen validez universal. En segundo lugar, y relacionado con lo primero, Habermas niega que los derechos humanos necesiten un asidero moral en la naturaleza humana o en la razón. En vez de ello, insiste en que están esencialmente ligados a los prerequisites formales y funcionales de los sistemas legales modernos. Esto no significa que su razón de ser sea exclusivamente funcional, en tanto estos se desarrollaron en respuesta a experiencias de opresión universales.<sup>9</sup> En esa medida ellos poseen, sin duda, una base moral

8 Habermas, al igual que Rawls, estaría tentado en mantener una posición minimalista en relación con los derechos humanos, al menos en dos sentidos. En primer lugar, está inclinado a concebir los derechos humanos como reclamos legalmente procesables o como garantías potenciales para la sanción o intervención externa. Como dicha sanción e intervención deben evitarse en todo sentido, menos en las violaciones más extremas de los derechos, la lista de derechos que se establezca debe ser relativamente pequeña en número e importancia. Por consiguiente, Habermas incluye el genocidio (la violación masiva del derecho a la vida llevada a cabo por un gobierno hacia algunos de sus ciudadanos), pero no la inanición causada por el sistema económico global. Juntamente con este *minimalismo aplicado* encontramos un *minimalismo justificatorio* o la exclusión de derechos que no pueden ser, en principio, justificados ni aun apelando al consenso universal. Una vez más, la insistencia principista de Habermas en que los derechos humanos sean formalmente derivados de la gramática de las instituciones legales modernas le lleva a priorizar los derechos clásicos, civiles y políticos por encima de un derecho a la subsistencia, a tal punto que queda algo incierto el que pueda darle cabida a un derecho a la subsistencia dentro de los derechos humanos básicos. Para una mayor discusión respecto del minimalismo de los derechos humanos, véase MACLEOD, Alistair. «Rawls's Narrow Doctrine of Human Rights». En R. Martin y D. Reidy (eds.). *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?* Maldon, MA: Blackwell, 2006, pp. 134-149.

9 HABERMAS, Jürgen. *BFN*, p. 191.

única. En tercer lugar, como todo derecho legal, los derechos humanos deben ser el resultado de procesos políticos democráticos, lo que les da la forma cuasi legal asociada con leyes relativamente bien definidas que permiten guiar el comportamiento de modo predecible. La teoría discursiva de Habermas sobre la legalidad y la democracia explica cómo el contenido específico de estos derechos debe ser políticamente negociado en un diálogo transparente y totalmente inclusivo, de manera tal que todos los afectados por dichos derechos puedan consentir a ellos de manera libre y racional (y) en tanto son de interés de todos.

Aunque ahora solo estamos desarrollando las instituciones legales internacionales que podrían algún día evolucionar hacia un régimen global y democrático de los derechos humanos, Habermas considera que los lineamientos de dicha evolución son perceptibles en las tradiciones constitucionales inglesa y norteamericana. Revisando estas tradiciones Habermas nota que algunos de nuestros derechos humanos se remontan, en cuanto a su genealogía y justificación, a esas libertades civiles que garantizan las libertades mismas de expresión y de asociación, sin las cuales las leyes básicas y constituciones que fundamentan las instituciones democráticas no podrían a su vez haber adquirido legitimidad. En otras palabras, dichos derechos humanos están funcionalmente justificados por la necesidad moral, dentro de la socie-

dad moderna, de unir la legalidad con la legitimidad democrática tanto como lo están por la necesidad funcional de garantizar la democracia a través del derecho legal. En resumen, ellos establecen las condiciones comunicativas necesarias para la «formación de una voluntad» progresiva.

Sin embargo, este argumento funcional solo puede explicar aquellos derechos humanos que están directamente relacionados con la preservación de la vida política democrática, construida ampliamente. Según Habermas, los derechos humanos de propiedad privada, de seguridad personal, de libertad de movimiento y, sin duda alguna, todos los derechos humanos clásicos que originalmente ocuparon la atención de los teóricos del contrato social liberal durante el período de la monarquía, están más directamente vinculados a la «gramática del código legal».<sup>10</sup> Aquí vemos, una vez más, a Habermas apartándose claramente de la moralidad de la ley natural que guió a estos teóricos. Estos derechos humanos clásicos, nos dice Habermas, no «tienen [su] origen en la moralidad, sino que cargan con la huella de las libertades individuales, por lo tanto de un concepto específicamente jurídico».<sup>11</sup> Más precisamente, dichos derechos funcionan ante todo como permisos para actuar sin miedo a restricción gubernamental alguna. Los deberes que imponen recaen, en primer lugar, en los responsables de ejercer la ley y no en los ciudadanos particulares.

10 HABERMAS, Jürgen. *La constelación posnacional: ensayos políticos*. Barcelona: Paidós, 2000. De aquí en adelante PC. (*The Postnational Constellation. Political Essays*. Cambridge, Mass: MIT Press, 2001, pp. 117-118).

11 HABERMAS, Jürgen. *La inclusión del otro: estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1999. De aquí en adelante IO. (*The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press, 1998, p. 191).

### 3. LA SUBSISTENCIA COMO DERECHO HUMANO

¿Cómo podría la teoría institucional de los derechos humanos de Habermas concebir la subsistencia como un derecho humano? Para dar respuesta a esta pregunta comenzaremos revisando su concepción derivada de los derechos humanos y veremos cuán importante es el suministro del bienestar material en la totalidad de su teoría legal. Habermas comienza deduciendo cuatro categorías de derechos básicos que son esenciales para cualquier código legal moderno que sea legítimo. En primer lugar, en los sistemas legales modernos los derechos deben tomar la forma de libertades individuales. La segunda categoría de derechos ciudadanos se sigue conceptualmente, una vez más, del hecho de que los derechos de libertad son exigencias reconocidas por una comunidad legal. La tercera categoría de los derechos debidamente procesados acoge el hecho de que los derechos legales son exigencias que pueden decidirse y hacerse cumplir a través de procesos legales reconocibles. Una cuarta categoría de derechos políticos es requerida para poder establecer la legitimidad democrática en nuestra interpretación particular de estos derechos abstractos en la forma de derechos constitucionales y legales. Un derecho básico a la subsistencia sería incluido en la quinta y última categoría de los derechos básicos de Habermas que alude a la «provisión de las condiciones de vida que están aseguradas social, tecnológica y ecológicamente, en la medida en que las circuns-

tancias vigentes lo hacen necesario (y) si es que los ciudadanos han de tener igualdad de oportunidades en la utilización de los derechos civiles ya mencionados [en las cuatro categorías precedentes de derechos]». <sup>12</sup> Mientras que Habermas insiste en que las cuatro primeras categorías de derechos están «absolutamente justificadas» en relación con el concepto moderno de ley, observa que la última categoría de derechos de bienestar –en la cual podríamos nosotros incluir la subsistencia– está solo justificada de manera «relativa» y contingente. La naturaleza no fundamental del derecho humano a la subsistencia es reiterada en un ensayo posterior en el que Habermas presta atención a la queja hecha por los firmantes de la Declaración de Bangkok de 1993, quienes critican que Occidente privilegie los derechos civiles y políticos sobre los derechos sociales: «desde un punto de vista normativo, el darle ‘prioridad’ a los derechos sociales y culturales básicos no tiene sentido por la sencilla razón de que esos derechos solo sirven para asegurar el ‘justo valor’ (Rawls) de los derechos liberales y políticos básicos; es decir, los presupuestos fácticos para la igualdad de oportunidades en el ejercicio de los derechos individuales». <sup>13</sup>

Hay cuatro aspectos que resaltar en esta caracterización del derecho a la subsistencia. Lo primero es que el derecho a la subsistencia está justificado instrumentalmente, debido a la necesidad de mantener la solidaridad social igualitaria que es (a su vez) un requisito para el mantenimiento

<sup>12</sup> HABERMAS, Jürgen. *BFN*, p. 123.

<sup>13</sup> HABERMAS, Jürgen. *PC*, p. 125.

de la democracia liberal. Por lo tanto, no está pensado para asegurar un umbral básico de humanidad floreciente aplicable a cualquiera al margen de su estatus político. Está, más bien, previsto como un principio de justicia distributiva básicamente en el mismo sentido en que el principio de la diferencia de Rawls lo está. En ambos casos, la idea contractualista de «raciones iguales para colaboraciones aproximadamente iguales» es la idea directriz y *no la idea de una necesidad humana básica*. Lo segundo es que, en tanto el derecho legal, el derecho a la subsistencia es un reclamo hecho a las instituciones jurídicas. No es un reclamo contra las estructuras económicas opresivas ni contra los sistemas patriarcales y de casta racial tradicionales que han sido impuestos al pobre por convención. Dichas estructuras y sistemas no solo pueden prosperar en medio de instituciones legales modernas que las prohíben –de modo que dirigir una queja de derechos humanos al sistema legal resulta inútil–, sino que cuando la causa de la opresión es la tradición, el mejor remedio no resultaría ser uno de carácter legal sino uno de carácter pedagógico, a través del fomento de la conciencia. En tercer lugar, el derecho a la subsistencia es contingente. En una sociedad adinerada donde la riqueza está ya distribuida de manera uniforme, una garantía legal de esta naturaleza sería innecesaria. En cuarto y último lugar, el derecho a la subsistencia es entendido como el cumplimiento de un deber positivo. Más precisamente, es el deber de ayudar a aquellos a quienes reconocemos como nuestros compatriotas en solidaridad. Como tal,

su aplicación no puede estar subsumida bajo el control centralizado de una agencia global de derechos humanos, cuyos miembros participantes no están unidos en solidaridad democrática alguna. En palabras de Habermas, sentimos una solidaridad «negativa» con los extranjeros cuando sufren violaciones extremas de sus derechos humanos negativos durante genocidios, limpiezas étnicas y opresión política de amplia escala. Por el contrario, nuestra solidaridad positiva hacia ellos no es el tipo de solidaridad que nos obligaría a transferir nuestra riqueza hacia ellos.<sup>14</sup> Por consiguiente, Habermas aprueba la intervención internacional agresiva en casos de genocidio pero no en casos de pobreza, cuyas causas son menos seguras y cuyos remedios son más controversiales.

#### 4. EL DEBER NEGATIVO DE ABSTENERSE DE DAÑAR AL OTRO Y EL DERECHO A LA SUBSISTENCIA

En suma, Habermas no tiene lugar en su teoría para un derecho *humano* a la subsistencia que sea aplicable a las personas al margen de cuál sea su estatus político y legal. En el mejor de los casos, puede él insistir en este derecho de manera derivada, como cuando critica la idea de los regímenes *neoliberales* de los derechos humanos que restringen los derechos humanos a «las libertades negativas de los ciudadanos que adquieren un status 'immediato' con respecto a la economía glo-

14 Véase HABERMAS, Jürgen. *DW*, pp. 79-80, 177-178, 139-143.

bal».<sup>15</sup> Esta crítica, es verdad, asume que los derechos políticos positivos a la autodeterminación democrática deben considerarse derechos humanos básicos, de lo cual luego se sigue que un derecho positivo a la subsistencia debe también ser acogido «como un asunto de justicia». Pero nuevamente esto no toma en consideración el derecho humano a la subsistencia de las personas que no viven en una democracia liberal –y por lo que sabemos, es posible que nunca vivirán en ella–. En el mejor de los casos, su derecho a la subsistencia solo puede ser tomado en consideración por nuestro derecho positivo más frágil de asistir a aquellos en necesidad.

Derivar un derecho a la subsistencia de los derechos liberales y democráticos es una empresa riesgosa mientras que el estatus de derechos humanos de *estos* derechos siga siendo un asunto discutible. Por lo tanto, no es de sorprender que muchos teóricos de los derechos humanos hayan evitado concebirlo así.<sup>16</sup> Igualmente riesgoso es derivar un derecho a la subsistencia de nuestro frágil deber positivo de asistir a aquellos en necesidad, dado que tanto los beneficiarios como la suma de beneficios otorgada estaría librada a nuestra discreción y preocupación solidaria. Se necesita otra estrategia para hacer frente a las consecuencias de la subsistencia negada por parte de las instituciones globales. Esta estrategia, a mi parecer, está implícita en el «derecho a la vida»

incluido por Habermas dentro de los derechos humanos básicos.<sup>17</sup> Este derecho, en tanto nos prohíbe dañar a otros en su libre búsqueda de vida, no hace distinción alguna entre extranjeros y compatriotas.

Dos consecuencias resultan de concebir un derecho humano a la subsistencia como un derecho lockeano a la vida. En primer lugar, las personas tienen un reclamo hacia los otros para acceder libremente a medios de subsistencia cuya existencia abunda de manera suficiente. En segundo lugar, los déficits de subsistencia deben ser mayormente atribuidos a las limitaciones impuestas por personas e instituciones. Una vez que suponemos que las personas tienen una igualdad de participación en el acceso a los abundantes recursos de la tierra, las estructuras de propiedad aceptables deben quedar limitadas a aquellos que «dejan suficiente y también para los otros», de manera proporcional a la satisfacción de las necesidades básicas de todos. Cualquier estructura económica que se desvíe de este originario derecho igualitario a la propiedad debe considerarse por todos los afectados como un avance igualitario de sus intereses individuales, de acuerdo con las exigencias de la ética discursiva.

Locke justificó una economía capitalista de carácter monetario con posesiones de propiedad ampliamente desiguales, sobre la base de que aun aquellos que no tenían nada sino su cuerpo prefe-

15 HABERMAS, Jürgen. *DW*, p. 186.

16 Véase, por ejemplo, RAWLS, John. *El derecho de gentes*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001; NUSSBAUM, Martha. *Las mujeres y el desarrollo humano: el enfoque de las capacidades*. Barcelona: Herder, 2002; SHUE, Henry. *Basic Rights, Subsistence, Affluence, and U.S. Foreign Policy*. 2.ª ed. Princeton: Princeton University Press, 1996; y POGGE, Thomas. Ob. cit.

17 Véase HABERMAS, Jürgen. *PC*, p. 125.

rirían el nivel de vida relativamente más alto que gozarían como meros asalariados en comparación con la precaria subsistencia que tendrían dentro de condiciones más igualitarias. A la luz de la pobreza devastadora y la desigualdad desencadenadas por el capitalismo global contemporáneo, la justificación de Locke resulta refutable. Como señala Habermas, los acuerdos de intercambio neoliberales; las zonas de trabajo no reguladas; las políticas de inversión en el desarrollo; y los programas de reajuste estructurales que hacen las instituciones capitalistas globales de hoy en día son impuestos a los pobres sin su consentimiento. Más aún, la extrema desventaja que tienen los pobres en la negociación de mejoras refleja una larga historia de desventajas acumuladas que brota de un pasado histórico de colonización brutal, de imperialismo, de explotación, de expropiación y de esclavitud. Esta injusticia –quizá la violación sistemática más sostenida de un deber negativo jamás registrada en la historia de la humanidad– es además amparada, como Pogge y otros han señalado, por convenciones internacionales que permiten a los líderes autoritarios de países en desarrollo el privilegio de vender los recursos de sus naciones a cambio de armas y de ganancias personales, así como usar estos mismos recursos a manera de aval para prestarse dinero de bancos internacionales. No es necesario decir que todo esto funciona en provecho de todos aquellos que subsidian sus extravagantes estilos de vida com-

prando productos a precios reducidos apoyados por las agencias proteccionistas de bancos y de compañías multinacionales.

## 5. CONCLUSIÓN

En conclusión, al interpretar un derecho humano a la subsistencia como un derecho a la vida liberal clásico en el sentido lockeano, perdemos las sólidas asunciones igualitarias asociadas con un deber positivo de proveer las condiciones materiales que son un requisito para garantizar el «justo valor» de la libertad política. A la vez, obtenemos la fuerza incondicional de un deber negativo que puede autorizar las intervenciones internacionales de derechos humanos en los casos donde las personas están negadas a la subsistencia segura, sea a través de la conducta personal de oficiales del Estado o de los efectos impersonales de las instituciones.<sup>18</sup> El desarrollo de una comprensión adecuada del derecho humano a la subsistencia puede requerir que rechacemos la comprensión *exclusivamente* jurídica propuesta por Habermas de los derechos humanos. Sin duda, una comprensión jurídica capta un aspecto importante de los derechos humanos que ha salido a la luz en intervenciones internacionales recientes contra Estados que han cometido violaciones de los derechos humanos (las intervenciones en Darfur y Kosovo ilustran solo algunos ejemplos que dan cuenta de

18 Esto no excluye el que la pobreza pueda a veces ser en parte causada por el comportamiento de las propias víctimas de la pobreza. Sin embargo, aun cuando esas causas locales son registradas en explicaciones concernientes a las tasas diferenciales de pobreza entre regiones y poblaciones, las instituciones de fondo que condicionan y exacerban la pobreza son globales.

esta comprensión). Estas intervenciones legales nos recuerdan que la defensa de los derechos humanos es una obligación política y no meramente moral (o personal). Por otro lado, algunas intervenciones reflejan un aspecto no jurídico –y en ocasiones no institucional–. Los esfuerzos políticos para transformar patrones tradicionales de discriminación de género a través de la educación en vez de vía el mandato legal constituyen una forma no jurídica de intervención institucional. Sin embargo, otras intervenciones manifiestan una noción interactiva de los derechos humanos, como cuando el líder de una nación (probablemente en coalición con líderes de otras naciones de igual idiosincrasia) asume contener al líder de otro país que ha licenciosamente dejado de lado las leyes humanas y convenciones de su propio país. Incluso una comprensión interactiva de los derechos humanos, con sustento moral, no debe dejarse de lado, ya que hay ocasiones, como cuando hay catástrofes naturales, donde personas individuales tienen un deber positivo de asistir a otros que están en necesidad a través de la donación de sus propios recursos.

Otra razón para reconocer una comprensión moral –y en este sentido, no jurídica– de los derechos humanos es que los derechos humanos funcionan como ideales, como aspiraciones «máximas», o como estándares evolutivos de civilización,

progreso y crítica, independientemente del estatus que tienen como reclamos «mínimos».<sup>19</sup> Este sentido último de los derechos humanos, que se refiere esencialmente a una concepción moral comprensiva de la naturaleza humana y a sus normas adjuntas de florecimiento humano y de autorrealización, resuena profundamente en la tradición aristotélico-marxista.<sup>20</sup> Aun si esta tradición no puede ser ya aceptada para proveer una justificación (o fundación) categórica de los derechos humanos en el sentido metafísico de la palabra (es decir, como deducidos o intuitos por la «razón pura»), ella puede especificar de qué tratan los derechos humanos y por qué son importantes. Dicho de manera simple, los derechos humanos se ocupan tanto de garantizar la satisfacción de las necesidades humanas más básicas como de realizar las capacidades humanas más importantes.

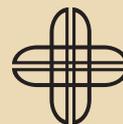
Probablemente, Habermas objetaría que cualquier concepción de los derechos humanos basada en una concepción moral de la naturaleza humana viola los principios pluralistas del liberalismo político por escabullirse en una concepción comprensiva, metafísica del bien humano. En su opinión, tal concepción teleológica de la naturaleza humana no sería convincente de modo universal para todos los seres humanos. De ahí que apelar a este estándar de florecimiento humano como base para la acción legal, para la crítica y la reforma,

19 Nussbaum comprende la distinción entre derechos como reclamos para un trato mínimamente decente y derechos como aspiraciones en la distinción que hace entre capacidades básicas y capacidades combinadas. Las primeras son entendidas como habilidades innatas, mientras que las segundas serían capacidades totalmente maduras, las cuales cuentan con los soportes ambientalistas adicionales y la «base social» para seguir desarrollándose. Véase Nussbaum, Martha. Ob. cit., p. 96 y ss.

20 Véase Pogge, Thomas. Ob. cit.; Nussbaum, Martha. Ob. cit. y Luban, David. «Intervention and Civilization: Some Unhappy Lessons of the Kosovo War». En Pablo de Greiff y Ciaran Cronin (eds.). *Global Justice and Transnational Politics*. Cambridge, MA: MIT Press, 2002.

significaría la imposición de un ideal particular, no susceptible de ser compartido al resto del mundo. Este me parece un argumento extraño para un filósofo que está tan convencido de que las culturas están coloquialmente abiertas unas a otras y que son capaces de convergir en el requerimiento de valores morales universales. No hay razón para esperar que los seres humanos llegarán a un consenso universal sobre intereses generales a menos que ellos asuman, a modo de idea reguladora, que ellos comparten una naturaleza común. En ese caso, la confianza en aumento de las Naciones Unidas sobre una lista de capacidades revisable y

transculturalmente negociada para evaluar el progreso en la realización de los derechos humanos, en vez del producto nacional bruto (PNB) o la utilidad promedio, demuestra un respeto saludable por el realismo moral, el cual también fue compartido por la primera generación de teóricos críticos, aunque no sin criticismo, y que Habermas estaría de igual manera dispuesto a reconocer.



Memoria cvr



## Balance de las acciones realizadas por el Estado a partir de las recomendaciones de la CVR entre junio de 2008 y marzo de 2009\*

### AVANCES Y RETROCESOS

IRIS JAVE Y JOSÉ ALEJANDRO GODOY

A continuación se presenta el quinto balance de las acciones realizadas por el Estado peruano entre junio de 2008 y marzo de 2009, relacionadas con las recomendaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR). Las acciones han sido ordenadas en seis ejes temáticos: instituciones de emergencia para la reconciliación, Plan Integral de Reparaciones, difusión del *Informe Final*, judicialización, reformas institucionales y expresiones artísticas y culturales.

#### 1. INSTITUCIONES DE EMERGENCIA PARA LA RECONCILIACIÓN

Las acciones vinculadas con la creación de una institucionalidad orientada hacia las tareas de reconciliación propuestas por la CVR se concentraron en la implementación de las distintas instancias y acciones del Consejo de Reparaciones, entidad encargada del Registro Único de Víctimas.

Así, se han creado sedes descentralizadas del Consejo en Satipo, Huamanga, Huanta, San Mar-

tín y Lima Sur, que permiten que se recoja de modo más completo la información de cada una de las víctimas del conflicto.

Desde noviembre de 2008, se ha iniciado la entrega de los certificados que acreditan a las víctimas del conflicto, documentos que serán necesarios para acceder a los programas de reparaciones que elabore la Comisión Multisectorial de Alto Nivel (CMAN) y que serán implementados en los próximos meses.

Hasta marzo de 2009, el Consejo de Reparaciones cuenta con 31.761 personas inscritas en el Libro de víctimas individuales y 3.648 personas inscritas en el Libro de beneficiarios colectivos.

Aunque el trabajo del Consejo está pasando casi inadvertido en los medios nacionales, al interior del país hay mayor expectativa acerca de su trabajo, en parte porque allí se encuentra concentrada la mayor cantidad de víctimas pero, por otro lado, también porque la agenda pública regional está más involucrada con una demanda por reparaciones individuales. Y el registro único de víctimas es el paso previo.

\* Un cuadro completo con las acciones realizadas en ese período se puede ver en <<http://www.pucp.edu.pe/idehpucp/index.php>>.

## 2. PLAN INTEGRAL DE REPARACIONES

Los avances en esta materia se han concentrado en el Programa de Reparaciones Colectivas, hasta el momento la única parte del Programa Integral de Reparaciones (PIR), que ha sido implementada por la CMAN.

Durante el 2008, la Presidencia del Consejo de Ministros realizó dos transferencias de presupuesto para reparaciones colectivas: la primera, en octubre, por S/. 8.387.934,81 para 85 proyectos; mientras que la segunda, en noviembre, fue por S/. 4.396.788,28 para 44 proyectos.

También se han realizado acciones de reparaciones colectivas en Chuschi, primera comunidad afectada por el conflicto armado interno y en el valle del río Apurímac y Ene, zona que hasta el día de hoy sufre los embates de los remanentes de Sendero Luminoso.

## 3. DIFUSIÓN DEL INFORME FINAL

Durante el período que analizamos, además de la continuidad de la exposición fotográfica *Yuyana-na-paq. Para recordar*, ubicada en el sexto piso del Museo de la Nación –solo interrumpida por la realización de dos cumbres internacionales en mayo y noviembre de 2008–, se han producido dos debates públicos acerca del *Informe Final* de la CVR y su difusión.

El primero de ellos se produjo en agosto de 2008: se puso en cuestión la forma en que los textos escolares dirigidos a estudiantes de los últimos años de secundaria presentaban el conflicto armado interno. La discusión incluso motivó una

investigación policial que buscaba determinar si existía apología al terrorismo en estos textos, luego el propio ministro de Educación respaldó la finalidad educativa de los textos escolares.

El segundo debate giró, durante febrero y marzo de 2009, alrededor de la propuesta del Gobierno alemán de donar dos millones de dólares para la construcción de un museo de la memoria, que tendría como base la exposición fotográfica *Yuyana-na-paq. Para recordar*. La discusión nuevamente reavivó las posiciones sobre los distintos tipos de memoria contrapuestos sobre el conflicto armado interno. Finalmente, se conoció que el Gobierno peruano aceptó la edificación del museo y nombró una comisión especial de alto nivel para la formulación del proyecto, presidida por el escritor Mario Vargas Llosa e integrada por Salomón Lerner Febres, Fernando de Szyszlo, Frederick Cooper, Juan Ossio y monseñor Luis Bambarén.

En ambos casos, se pone en evidencia la fuerte polarización en torno a las memorias que sobre el conflicto armado interno subsisten en el país; el debate se produce cuando, a partir de una acción del Estado (museo de la memoria o un texto escolar), se pone en juego la disputa por el discurso político-público, pues ello implica legitimar el discurso y hacerlo prevalecer en ese hecho. Los actores políticos y sociales involucrados reconocen –de algún modo– el valor de la institucionalidad estatal, y ello la fortalece.

## 4. JUSTICIA Y JUDICIALIZACIÓN

En el marco de una sesión de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos sobre los casos presentados por la CVR para su procesamiento pe-

nal, realizada en marzo de 2009, el presidente del Poder Judicial anunció la creación de dos juzgados especializados en derechos humanos, en los distritos judiciales de Huánuco y Junín, así como la formación de dos colegiados dentro de la Sala Penal Nacional dedicados exclusivamente a esta materia y destinados a acelerar estos procesos.

Meses atrás, en noviembre de 2008, los congresistas Edgar Núñez y Mercedes Cabanillas presentaron proyectos de ley destinados a dar amnistía e indulto, respectivamente, a miembros de las fuerzas armadas y policiales procesados por violaciones de los derechos humanos. Ambas propuestas están pendientes de debate en la Comisión de Justicia del Congreso de la República.

Asimismo, en octubre de 2008, se reguló, mediante decreto supremo 022-2008-DE/SG, la defensa legal del personal militar y policial involucrado en investigaciones en el Poder Judicial por presunta comisión de delitos contra los derechos humanos, en el ejercicio regular de sus funciones. Se incluye personal de tropa y se señala que, en caso de declaración de culpabilidad, deberá reintegrarse al Estado la suma empleada en la defensa.

También se han registrado sentencias en los siguientes casos: *a) Caso Cúpula del MRTA*: se dio a conocer la sentencia en segunda instancia, que eleva las penas de Víctor Polay Campos a treinta y cinco años de prisión; Miguel Rincón a treinta y cinco años; Lucero Cumpa a treinta años y Alberto Gálvez Olaechea a veinticuatro años. *b) Caso Ernesto Castillo Páez*: la Corte Suprema confirmó el fallo que condena a Juan Carlos Mejía León a die-

ciséis años de prisión y señala que la desaparición forzada es un delito de carácter permanente mientras no se establezca el destino o paradero de la víctima. *c) Caso Hugo Bustíos*: se confirmó el fallo condenatorio contra Víctor La Vera Hernández y Amador Vidal Sanbento, por asesinato de periodista ocurrido en 1988. *d) Caso Indalecio Pomatanta*: en primera instancia, la Sala Penal Nacional condenó a Andrés Egoachaga, oficial de la Marina, a veinte años de prisión por homicidio calificado de joven de 17 años ocurrido en Ucayali, mientras que otros tres acusados fueron absueltos.

De los procesos desarrollados, el que ha concitado mayor atención es el *Caso Alberto Fujimori*, cuya sentencia fue dada a conocer el 7 de abril de 2009 por la Sala Penal Especial de la Corte Suprema, obteniendo la pena de veinticinco años de prisión por su responsabilidad en los delitos de homicidio calificado con alevosía, por las matanzas de Barrios Altos y de La Cantuta, y de secuestro agravado bajo circunstancia agravante de trato cruel, por las detenciones del periodista Gustavo Gorriti y el empresario Samuel Dyer; lo que en palabras del presidente de la Sala, el vocal supremo César San Martín, constituyen crímenes contra la humanidad.<sup>1</sup> Asimismo, el Tribunal, reconoció el valor del *Informe Final* de la CVR como un documento de referencia trascendental en la valoración de pruebas.

El proceso que ha sido calificado de histórico por observadores internacionales de todo el mundo, pues es la primera vez que un jefe de Estado es juzgado y sentenciado en su propio país por un

1 Véase la sentencia completa en <[http://www.pj.gob.pe/CorteSuprema/spe/index.asp?opcion=detalle\\_noticia&codigo=10409](http://www.pj.gob.pe/CorteSuprema/spe/index.asp?opcion=detalle_noticia&codigo=10409)>.

tribunal enteramente nacional, ha demandado una nutrida concurrencia de testigos y documentos. Durante junio y julio de 2008, se presentaron los últimos testigos, destacando los testimonios de Nicolás Hermoza Ríos, quien reconoció que el ex presidente fue informado del caso *La Cantuta* al día siguiente de ocurridos los hechos; Máximo San Román, quien entregó notas de inteligencia que había proporcionado a Fujimori sobre el caso *Barrios Altos* y Rafael Merino Bartet, quien reconoció que Vladimiro Montesinos era el jefe real del Servicio de Inteligencia Nacional (SIN) y que guardó documentos de inteligencia que iban a ser incinerados. También se presentaron los testimonios de Vladimiro Montesinos y Jesús Sosa Saavedra, quienes procuraron exculpar al ex presidente. En los meses de agosto y septiembre se presentaron los peritos nacionales e internacionales, que procuraron realizar aclaraciones sobre temas jurídicos, antropológico-forenses, documentos desclasificados por el Gobierno de los Estados Unidos y el *Informe Final* de la CVR. Entre octubre y diciembre se realizó la presentación de la prueba documental; mientras que enero, febrero y marzo fueron meses destinados a la presentación de los alegatos finales de cada una de las partes. El conjunto de pruebas ha dado lugar no solo a la histórica sentencia, sino también a un nuevo debate público que ha reavivado la importancia del *Informe Final* de la CVR y ha puesto nuevamente en evidencia la polarización del país en torno al conflicto armado interno.<sup>2</sup>

Otros casos en los que se han registrado avances han sido los siguientes: a) *Caso El Frontón*: el Tribunal Constitucional declaró improcedente el recurso de agravio constitucional interpuesto por el Instituto de Defensa Legal contra la resolución judicial que aceptó el hábeas corpus del marino Teodorico Bernabé Montoya, quien solicitó la prescripción de este caso. Con ello, el Tribunal Constitucional no se pronunció sobre el tema de fondo, que queda a determinación del Poder Judicial. Posteriormente, abre proceso a 22 marinos por este caso y se les declara impedimento de salida del país, pero a causa del fallo del Tribunal Constitucional, el abogado de los procesados ha solicitado la prescripción del caso. b) *Caso Los Cabitos*: la Sala Penal Nacional emitió una resolución que declara este caso como imprescriptible, mientras que el Ministerio Público solicitó la pena de treinta años de prisión para 7 ex miembros del Ejército a quienes acusó de autores de las desapariciones forzadas de 54 personas en esta instalación militar. c) *Caso La Cantuta*: en el proceso llevado ante el Quinto Juzgado Penal Especial Anticorrupción, se emite resolución que abre proceso penal contra el general EP (r) Juan Rivero Lazo, el coronel EP (r) Federico Navarro, los mayores EP (r) Santiago Martín y Carlos Pichilingüe y los sub oficiales EP Jesús Sosa Saavedra, Julio Chuqui y Nelson Carvajal, anulándose, además, la sentencia del Fuero Militar sobre este caso. Mientras que en el proceso seguido contra Julio Salazar Monroe por este mismo caso, que se encuentra en etapa de apelación, el

2 En esta edición de *Memoria* incluimos un artículo de análisis de Jo-Marie Burt sobre la sentencia aplicada a Alberto Fujimori.

Ministerio Público solicitó confirmar la culpabilidad del ex jefe del SIN, pero rebajando su pena a veinticinco años de prisión. *d) Caso Comando Rodrigo Franco:* Agustín Mantilla prestó su declaración en el proceso que se le sigue por ejecuciones extrajudiciales. *e) Caso Samuel Dyer:* el Ministerio Público denunció a Vladimiro Montesinos, Alberto Pinto Cárdenas y Santiago Zegarra por el secuestro de un empresario, ocurrido en 1992, pero el Tercer Juzgado Penal Especial desestimó la denuncia, por considerar que el caso no se encuentra inmerso en el delito de secuestro agravado. *f) Caso Matanza de Chumbivilcas:* el Primer Juzgado Penal Supra provincial de Lima inició investigaciones por el asesinato de más de 20 personas en la localidad de Cusco, adjudicada a miembros del Ejército peruano. *g) Caso Cúpula de Sendero Luminoso:* Abimael Guzmán demandó al Perú ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) por considerar que se violaron sus derechos durante el juicio que lo condenó a cadena perpetua.

## 5. REFORMAS INSTITUCIONALES

Dentro de sus recomendaciones, la CVR planteó una serie de reformas institucionales destinadas a crear las bases de un nuevo pacto social que impida que los hechos de violencia producidos se repitan. Estas recomendaciones se formularon para mejorar la presencia del Estado y la autoridad democrática, así como para complementar las reformas que deben hacerse en los campos de defensa y orden interno, sistema de justicia y sistema educativo.

En este campo, al igual que en el reporte anterior, nos ocuparemos solo de los sectores de defen-

sa y orden interno y justicia, dado que son los únicos en los que se han registrado avances. Con ello se confirma la conclusión de nuestros reportes anteriores: los pocos avances consignados desde el 2003 en estas materias no se deben a una política de reforma institucional, sino a iniciativas desarticuladas y sin continuidad que no se enmarcan en una orientación general de política.

### 5.1. REFORMA DEL SISTEMA DE DEFENSA

En junio de 2008, se emitió la ley 29428, Ley del Servicio Militar, norma que prohíbe el reclutamiento forzado y especifica una serie de incentivos para el servicio militar, que se mantiene como de carácter voluntario. En cuanto al Registro Militar, se indica que la inscripción como ciudadano estará a cargo del Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (RENIEC) a los 17 años pero que, a los noventa días de realizada esta inscripción, el ciudadano deberá acudir a inscribirse en el instituto armado de su elección. La libreta militar se emitirá solo para quienes opten por el servicio militar voluntario.

El reciente atentado contra una patrulla militar en el valle de los ríos Apurímac y Ene (VRAE) pone en evidencia la necesidad de verificar la ejecución de esta ley, pues la propia Defensoría del Pueblo ha denunciado la incorporación de menores de edad en el servicio militar voluntario.

Posteriormente, en julio de 2008, se emitieron dos reglamentos. Se reglamentó la Ley de Ascensos de las Fuerzas Armadas, estableciendo criterios para los ascensos. También se reglamentó la controvertida Ley del Uso de la Fuerza por parte de las fuerzas armadas, dado que se incluyen los

casos en los que no se haya declarado el estado de emergencia, cuestión que contraviene la Constitución. En ese mismo mes, se reactivó el Arma de Inteligencia en el Ejército peruano.

En agosto se activó una comisión interinstitucional para revisar y proponer las políticas de educación en los institutos armados, en la que intervienen funcionarios del Ministerio de Defensa y de las fuerzas armadas.

Finalmente, en septiembre, se modificó el Reglamento de la Ley de Situación Militar de los Oficiales de las Fuerzas Armadas para ampliar el tiempo de servicio de los más altos oficiales de los institutos armados de treinta y cinco a treinta y ocho años.

## 5.2. REFORMA DEL SISTEMA DE JUSTICIA

La justicia militar ha sido el tema en el que se han centrado los avances y retrocesos en este campo. En julio de 2008, entró en vigencia la ley 29182, Ley de Organización y Funciones del Fuero Militar-Policial. La ley es cuestionada por contener normas que anteriormente han sido declaradas inconstitucionales por el Tribunal Constitucional. Este mismo organismo, en septiembre de 2008, a raíz de un proceso de hábeas corpus, se pronunció sobre esta ley, indicando que los magistrados de la justicia militar deben ser personas que no se encuentren en situación de actividad en las fuerzas armadas y que no pueden procesarse delitos comunes en este fuero. Posteriormente, en diciembre de 2008, el Poder Ejecutivo nombró a los magistrados de la justicia militar policial. En marzo de 2009, el Colegio de Abogados de Lima presentó

la demanda de inconstitucionalidad contra la Ley de Organización y Funciones del Fuero Militar-Policial, mientras que en la CIDH se realizó una audiencia sobre esta materia.

Otro punto que cabe resaltar es la promulgación, en noviembre de 2008, de la ley 29777, Ley de Carrera Judicial. Esta norma tiene por objeto la regulación del ingreso, permanencia, ascenso y culminación del cargo de juez, así como la responsabilidad disciplinaria de los magistrados, junto con los derechos y obligaciones necesarios para el ejercicio de la función jurisdiccional.

## 6. EXPRESIONES ARTÍSTICAS Y CULTURALES

Durante este período, la producción cultural a través de iniciativas estatales solo se ha traducido a través de la exposición *Yuyanapaq. Para recordar*, que permanece expuesta en el Museo de la Nación desde el 2006 –por un período de cinco años– a iniciativa de la Defensoría del Pueblo.

En cuanto a las iniciativas privadas, el acontecimiento más importante es la exhibición de la película *La teta asustada*, de Claudia Llosa, que se acerca a través del personaje de Fausta, a las secuelas que el conflicto armado interno dejó en la salud mental de las mujeres. En el 2009, esta cinta ha ganado el Oso de Oro y el Premio de la Crítica en el Festival de Cine de Berlín, así como el premio a mejor película y mejor actriz en el Festival de Cine de Guadalajara.

También en el ámbito del cine, se destaca *Lucanamarca*, documental de los directores Carlos Cárdenas y Héctor Gálvez, que narra la muerte de 69

campesinos en 1983 a manos de Sendero Luminoso, así como el proceso de exhumación y el abandono en que tiene el Estado a esta comunidad.

Se han realizado cuatro exposiciones de arte: *Historia gráfica de Lima y sus desastres*: muestra de Santiago Quintanilla en la que presenta un conjunto de imágenes de primeras planas de diarios locales intervenidas con estética de cómic, sobre sucesos violentos que incluyen al conflicto armado interno. Las imágenes exponen los diferentes hechos violentos vividos en la ciudad en los mismos años que el artista tiene de vida (1983-2007), incluyendo los sucesos vinculados al conflicto armado interno. *Desaparecida*: instalación realizada por la poeta Cecilia Podestá, a partir de la historia de una poeta desaparecida en 1981 en un país imaginario gobernado por una dictadura. *Memoria del olvido: calle Tarata-16 de junio de 1992*: exposición de Ana María McCarthy con fotografías y vídeo tomados a los pocos días de ocurrido el atentado en esta calle de Miraflores, que costó la vida de 30 personas. *Canuta: Cieneguilla: 27 de junio de 1995*: muestra de fotografía y vídeo que recoge la intervención artística hecha por Ricardo Wiese en el lugar donde se enterró clandestinamente a 9 estudiantes y 1 profesor de la Universidad Nacional de Educación Enrique Guzmán y Valle.

También destaca la exposición de fotografía *Si no vuelvo, búsqüenme en Putis*, de Domingo Giribaldi, que aborda el drama vivido por los pobladores de

esta comunidad y que se revive hoy a raíz del proceso de exhumación de los restos de sus víctimas.<sup>3</sup>

En el campo de las obras de teatro, se presentó *Los número seis*, puesta en escena de Gino Luque Bedregal, que ganó el concurso de dramaturgia organizado por el Centro Cultural Peruano Británico y que aborda el tema de la violencia.

Finalmente, en el campo de la investigación académica, aparecieron dos obras. *Contra el sueño de los justos: la literatura peruana ante la violencia política*: Juan Carlos Ubilluz, Alexandra Hibbett y Víctor Vich analizan, desde los estudios culturales, el significado de las obras literarias que han venido tratando el tema del conflicto armado interno. Y *Violencia y autoritarismo en el Perú: bajo la sombra de Sendero y la dictadura de Fujimori*: Jo-Marie Burt analiza el conflicto armado interno, su vinculación con el deterioro de la democracia y con el autoritarismo de Sendero Luminoso y Alberto Fujimori. Ambos textos invitan a profundizar nuevos aspectos de la necesaria discusión en torno a la memoria y el conflicto armado interno en el Perú.

Como se aprecia, es en el mundo de la producción cultural donde más fluye la necesidad de expresar y poner en debate las visiones acerca del conflicto armado interno. En parte, porque el arte puede expresar de forma más amplia e inclusiva las distintas visiones, pero también por su capacidad de comunicar y albergar las más distintas sensibilidades.

---

3 Véase el Portafolio Gráfico publicado en este número de *Memoria*.



# Reseñas y críticas



MIGUEL GIUSTI. *El soñado bien, el mal presente: rumores de la ética*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008, 246 pp.

Después de releer el poema de Francisco de Quevedo que le ha servido a Miguel Giusti como fuente de inspiración para el título del libro que nos presenta, no puedo evitar expresarles la sensación de desconcierto que el título del poema produce. «La definición del amor» es un título contradictorio pues si hay algo más indefinible que el ser, es el sentimiento insondable del amor que Quevedo evoca en su poema. Pero así como el ser, el amor también se dice de muchas maneras; de allí su ambigüedad y ambivalencia. El amor reúne lo antagónico, «es hielo abrasador, es fuego helado... es un descuido que nos da cuidado... un cobarde con nombre de valiente... es un soñado bien, un mal presente». El amor –lo sabemos– es un sentimiento tan bello y tan trágico al mismo tiempo que se escurre cuando intentamos definirlo, no es posible determinarlo. En filosofía solemos decir –siguiendo al viejo Aristóteles– que para definir algo debemos empezar por determinar el género próximo al que pertenece lo que estamos definiendo, para, desde allí, determinar su diferencia específica. Pero el amor no tiene ni género próximo ni diferencia específica definible. Si hay algo que no se puede determinar, es decir, subsumir bajo un concepto para hacerse inteligible, entonces lo coherente es afirmar que estamos ante algo indefinible. Si el amor es indeterminable y si

además –como al parecer creía Hegel– involucra fusión y diferenciación, reconocimiento y autonomía, es por definición un indefinible. Pero que sea indefinible no quiere decir que no dejemos de intentar nombrarlo para encontrarle sentido y por ello solo lo evocamos cuando lo nombramos de diferentes formas.

Miguel Giusti saca de su contexto un verso del poema de Quevedo para darle título a su último libro *El soñado bien, el mal presente* en el que nos pone de manifiesto desde diversas entradas la tensión irresoluble que hay entre lo que el ser humano hace de sí y lo que anhela ser, entre aquello a lo que aspira y aquello con lo que tiene que contentarse, entre el bien perdido –o tal vez jamás encontrado– y el mal banal con el que inexorablemente convivimos cotidianamente.

El subtítulo del libro *rumores de la ética* posee connotaciones sugerentes. Los rumores son, como bien señala Miguel Giusti siguiendo las indicaciones del Diccionario de la Real Academia Española, «voces que corren en el público». Pero hay voces que no tienen consistencia y otras que sí la tienen. Cuando Giusti habla de los «rumores de la ética» vuelve a sacar de su contexto, esta vez la definición de la Real Academia Española, para hacerle decir lo que no contempló como significación posible. «Rumores de la ética» es una expresión que

se refiere a aquellas opiniones plausibles que circulan en la academia sobre asuntos éticos que nos incumben, pero de las que no se puede llegar a tener certeza. Se trata de conjeturas elaboradas filosóficamente, es decir, de opiniones sustentadas en razones que las hacen plausibles y por lo mismo convincentes. En filosofía práctica asistimos en el presente a un debate muy dinámico entre una pluralidad de posiciones racionalmente muy bien estructuradas y sustentadas sobre los grandes éticos problemas de la convivencia. «¿Es el “reconocimiento” que demandan los grupos culturales contrario a la “justicia distributiva”?, ¿es la libertad individual conciliable con los requerimientos de una vida humana solidaria?, ¿puede la tolerancia considerarse verdaderamente un ideal moral, o necesita de alguna convicción más positiva para hacerse comprensible y persuasiva?» (p. 12). Estas son algunas de las grandes interrogantes que nos plantea el mal presente sobre el cual soñamos el bien ausente para elaborarlo de diversas formas. «Porque –como dice el autor– ha sido precisamente la experiencia de la violencia, del dolor, del mal, la que ha motivado en la historia humana, por lo general, la necesidad de recordar, de reconstruir la memoria, de buscar el bien que hemos perdido» (p. 109).

Pudiendo el libro estar compuesto de dos partes, contiene inevitablemente tres. La primera trata de lo que deseamos ser, es decir, de la mejor manera de vivir, a partir de una crítica de las diversas formas de representarnos la vida buena que se hallan ligadas a la ética del individualismo y de la desintegración social (p. 52) que está a la base del liberalismo actual. El liberalismo –sos-

tiene Giusti en esta parte– es «éticamente incesoso porque se ha acostumbrado a vivir violando los principios que le sirven de fundamento y que le dan legitimidad. [...] los viola por exceso y los viola también por defecto de sus reformas liberales» (p. 56).

Necesitamos construir una cultura del reconocimiento que sustituya a la cultura del narcisismo. En clave política, de lo que se trataría sería de recrear, tanto en la teoría como en la práctica, y de acuerdo con cada contexto, el modelo republicano de democracia tomando como referentes tanto el principio liberal del respecto irrestricto de los derechos individuales como el principio comunitarista de la importancia «del cultivo de los múltiples vínculos comunitarios entre los seres humanos» (p. 61) como fundantes de la identidad.

La segunda parte trata de lo que está a la base de la reflexión sobre el bien, es decir, de aquello que engendra la desmesura, del origen del daño, de aquello que nos rebela, en otras palabras, del mal que se hace patente en la convivencia humana. Así, por ejemplo, la situación de pobreza de las grandes mayorías en un mundo como el actual que posee todos los recursos necesarios para extinguirla y que «es una verdadera violación de los derechos humanos» no tiene su origen en la desidia de los pobres, sino en la desmesura «de la acumulación originaria y de una igualmente originaria relación de desigualdad y de poder» (p. 143). Sin embargo, la lógica de la globalización del capitalismo es la lógica de la acumulación del capital. Por ello, «no solo es injusta la situación o la acumulación originaria, sino que también lo es el

orden institucional contemporáneo a nivel internacional» que dicha acumulación ha generado y que cada día se hace más evidente que es incapaz de resolver las inevitables tensiones y los grandes litigios que origina.

La tercera parte no vayamos a pensar que, por las reconocidas simpatías hegelianas de Miguel Giusti, constituye la síntesis esperada. Se trata más bien de esbozos, retazos, fragmentos sueltos de una potencial futura síntesis. Él la ha titulado «Rumores de reconocimiento», es decir, de «voces que corren en el público» sobre la necesidad y la exigencia ética que tenemos los seres humanos de reconocer y ser reconocidos como valiosos. El paradigma del reconocimiento es un lugar de encuentro en el que confluyen tanto la ética de la felicidad como la ética de la autonomía. En primer lugar, porque el reconocimiento es necesario para desarrollar y poner en funcionamiento aquellas capacidades que tenemos, razones para valorar y; en segundo lugar porque «mientras más exitosa sea la experiencia del reconocimiento, es decir, mientras más sólidos sean los lazos que unen al individuo con su comunidad, más posibilidades

tiene él mismo de diferenciarse y de adquirir conciencia de su particularidad» (p. 188). Quizá el reconocimiento, más allá del joven Hegel, sea indeterminable como el amor, que es una de sus formas. Quizá por ello estemos en la actualidad en un momento en el que las elaboraciones teóricas sobre el reconocimiento no dejan de ser aún un «ruido confuso de voces» –segunda acepción, según el Diccionario de la Real Academia Española de la palabra «rumor»–.

O quizá el reconocimiento y la tolerancia sean formas insuficientes de ensoñar el bien ausente. «La cultura del reconocimiento –sostiene Giusti– necesita, pues, como base una ética de la solidaridad» (p. 63) y de la participación ciudadana.

Pero para ello debemos aprender a evitar tanto la desmesura como las polarizaciones y de una vez por todas dejar por sentado que la convivencia es el lugar donde inevitablemente se cruzan el mal presente y el soñado bien del que nos habla Miguel Giusti y del que nos habló hace siglos Francisco de Quevedo.

FIDEL TUBINO



## COLABORADORES

### JULIÁN BONDER

Magíster en Estudios de Diseño por la Escuela de Diseño de la Universidad de Harvard (Estados Unidos). Arquitecto por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Es profesor asociado de Arquitectura en Roger Williams University en Rhode Island, (Estados Unidos). Es uno de los principales contribuyentes a los debates nacionales e internacionales sobre memoria, espacio y arte público, representación y trauma histórico, y diseño de monumentos y memoriales. Actualmente es director de Julián Bonder and Associates y socio principal de Wodiczko & Bonder en Cambridge, Massachusetts (Estados Unidos).

### JO-MARIE BURT

Doctora en Ciencia Política por la Columbia University. Profesora de Ciencia Política en George Mason University, en Fairfax, Virginia (Estados Unidos). Es autora de *Silencing Civil Society: Political Violence and the Authoritarian State in Peru*. Fue investigadora para la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Actualmente es observadora internacional para la Oficina en Washington para Asuntos Latinoamericanos (WOLA) del juicio del ex presidente del Perú Alberto Fujimori.

### GISELA CÁNEPA

Licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Doctora en

Antropología por la Universidad de Chicago, Illinois (Estados Unidos). Actualmente es coordinadora de la Maestría en Antropología Visual y profesora asociada en el área de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP. Es miembro del Comité Ejecutivo del Instituto Hemisférico de Performance y Política de la Universidad de Nueva York (Estados Unidos).

### JACQUELINE FOWKS

Licenciada en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Lima y egresada de la Maestría en Ciencias de la Comunicación de la Universidad Nacional Autónoma de México. Autora del libro *Suma y resta de la realidad. Medios de comunicación y elecciones generales 2000 en el Perú*, editado por la Fundación Friedrich Ebert. Actualmente es profesora asociada de la Pontificia Universidad Católica del Perú en la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación, y en la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Lima.

### DOMINGO GIRIBALDI

Fotógrafo profesional con más de dieciocho años de experiencia en el campo de la fotografía documental y periodística. Su cámara ha registrado los acontecimientos más importantes ocurridos en el país en las últimas dos décadas. Desde el retrato político hasta la marcha callejera, la vida cotidiana de los diversos sectores de la ciudad ha

sido capturada por su lente. Sus fotografías han sido expuestas en diversas muestras colectivas y han sido publicadas en casi todos los medios impresos del país.

### JOSÉ ALEJANDRO GODOY

Bachiller en Derecho por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Tiene un diplomado en Periodismo Político y Análisis Cultural por la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Actualmente es investigador del proyecto «Justicia y derechos humanos en el Perú: asesoría, capacitación y seguimiento para una eficaz judicialización de las violaciones de derechos fundamentales» del IDEHPUCP.

### DAVID INGRAM

Profesor del Departamento de Filosofía de la Universidad Loyola de Chicago (Estados Unidos). Sus áreas de especialización son filosofía social, filosofía política, filosofía del derecho, teoría crítica, filosofía contemporánea alemana y francesa. Además de numerosos artículos, cuenta con las siguientes publicaciones: *Habermas y la dialéctica de la razón*; *Teoría crítica y filosofía*; *Antología de la teoría crítica: lecturas esenciales*; *Razón, historia y política*; *Derechos de grupo: reconciliando la equidad y la diferencia*; entre otros.

### IRIS JAVE

Comunicadora social por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y egresada de la Maestría en Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Se ha desempeñado como periodista en varios diarios y revistas de circu-

lación nacional e internacional. Fue directora de comunicaciones de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú. Se ha especializado en comunicación política y ha trabajado en varios organismos del Estado, organizaciones no gubernamentales y organismos de cooperación internacional. Actualmente dirige el área de Comunicaciones e Impacto Público del IDEHPUCP.

### HERNANDO LLANO

Abogado por la Universidad Santiago de Cali, Valle (Colombia). Máster en Estudios Políticos por la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia). Máster en Comunidades Europeas por la Universidad Pontificia Comillas (España). Doctor en Procesos de Cambio y Transición Política por la Universidad Complutense de Madrid (España). Ha publicado numerosos artículos y realizado ponencias sobre ciencia política, procesos de transición democrática, procesos de reconciliación política, entre otros. Actualmente es profesor de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colombia).

### FIDEL TUBINO

Doctor en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). Actual decano de la Facultad de Estudios Generales Letras y profesor principal del Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Es también coordinador de la Red Internacional de Estudios Interculturales (RIDEI). Ha sido coordinador del Doctorado en Filosofía de la PUCP. Miembro fundador de Foro Educativo y experto en educación intercultural.









Asdi

AGENCIA SUECA DE COOPERACIÓN  
INTERNACIONAL PARA EL DESARROLLO

ISSN 1995-1582



9 771995 158007 05