

Gonzalo Gamio Gehri



# Tiempo de memoria

Reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional

 instituto  
bartolomé  
de las casas

*cep*

 **idehpucp**  
INSTITUTO DE ENFOCADURA Y DERECHOS HUMANOS  
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

## Tiempo de memoria

Reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional

# CEP - 331 - 2009

Tiempo de memoria

Reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional

© Gonzalo Gamio Gehri

ISBN: 978-9972-223-44-0

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú: 2009-13717

Registro de proyecto editorial: 31501130801028

Código de barras: 9789972223440

Lima, octubre del 2009

Tiraje: 1,000 ejemplares

Diseño de carátula: Déborah Saravia Denegri

Composición: Centro de Estudios y Publicaciones (CEP)

Impreso en Gráfica Ava S.A.C

Pasaje Adán Mejía 180, Jesús María

Teléfono: 4711-444

**INSTITUTO DE DEMOCRACIA Y DERECHOS HUMANOS  
(IDEHPUCP)**

Calle Tomás Ramsey 925, Magdalena

Tel.: 261-5859 - 461-1121 Telefax: 261-3433

Correo electrónico: [ideh@pucp.edu.pe](mailto:ideh@pucp.edu.pe)

[www.pucp.edu.pe/idehpucp](http://www.pucp.edu.pe/idehpucp)

**INSTITUTO BARTOLOMÉ DE LAS CASAS**

Belisario Flores 687, Lince

Apdo. 11-0273, Lima-Perú

Tel.: 472-3410 Fax: 472-5853

E-mail: [bartolo@bcasas.org.pe](mailto:bartolo@bcasas.org.pe)

<http://www.bcasas.org.pe>

**CENTRO DE ESTUDIOS Y PUBLICACIONES (CEP)**

Camilo Carrillo 479, Jesús María

Apdo. 11-0107, Lima 11, Perú

[cepu@amauta.rcp.net.pe](mailto:cepu@amauta.rcp.net.pe)

Tienda virtual: [www.cep.com.pe](http://www.cep.com.pe)

Octubre 2009

Gonzalo Gamio Gehri

# Tiempo de memoria

Reflexiones sobre derechos humanos y justicia transicional



*cep*



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ



Para Shindira e Íñigo



# Índice

PRÓLOGO	9
INTRODUCCIÓN	13
LA POLÍTICA DE LA INCLUSIÓN Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil en el Perú	21
LA PURIFICACIÓN DEL JUICIO POLÍTICO Narrativas de justicia, políticas de reconciliación	59
EL LIBERALISMO DE LA <i>SABIDURÍA DEL MAL</i> La búsqueda de consensos prácticos y las figuras políticas de la tolerancia	89
MEMORIA Y DERECHOS HUMANOS Los retos de la justicia transicional en el Perú	105

ÉTICA CÍVICA Y POLÍTICAS TRANSICIONALES Reflexiones sobre el tiempo y los espacios de la reconciliación	119
SOBRE LA NECESIDAD DE “MITOLOGÍAS DEMOCRÁTICAS” Apuntes sobre el conflicto entre la ética cívica y la cultura autoritaria	143
“AQUELLO EXISTIÓ” El Perú y la ética de la memoria	157
LA NECESIDAD DEL AREÓPAGO Memoria y <i>katharsis</i> política	165
“PODER VIVIR TODAS LAS PATRIAS” La Comisión de la Verdad, Arguedas y la justicia	173
ÉTICA DE LA MEMORIA Y CRISTIANISMO Reflexiones filosóficas sobre el informe de la CVR y el legado de la teología política	187
REFLEXIONES SOBRE ÉTICA, CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS	217
IMÁGENES DE LA RECONCILIACIÓN Conceptos y contextos	225

## PRÓLOGO

Debo iniciar estas pocas líneas manifestando la profunda satisfacción con la que cumpla el amical deber de prologar un valioso libro, escrito por una persona íntegra y capaz a quien admiro.

La presente obra, como lo apreciarán sus lectores, reúne una serie de ensayos que reflexionan sobre el trabajo realizado por la CVR. De modo natural entonces aborda como tema recurrente y esencial aquel que, ciertamente, preocupa a todo hombre que medita sobre sí y sobre su entorno en busca de sentido. Expresado de otro modo, este libro se halla atravesado por una aproximación ética, pero no por ello menos rigurosa intelectualmente, al tema de la verdad.

Es con tal norte que, frente a la tragedia padecida por nuestro país en las dos últimas décadas del siglo pasado, Gonzalo Gamio se adentra en el arduo camino de propiciar el develamiento de la violencia padecida. Y lo hace no por la pura exigencia cognitiva que implica “saber”, sino que –a tono con la dimensión trascendente y enriquecida con la que la CVR asumió su búsqueda de lo verdadero- se reclama de esa exigencia moral con la que han de ponderarse las acciones realizadas por todo ser humano; en las circunstancias, ello significa, respecto de lo ocurrido en el país, tratar de comprender no sólo causas sino razones, no sólo pérdidas materiales sino daños morales, no sólo registro

de datos sino buceo en vidas y valores que trascienden el ámbito de los números y las estadísticas. Es así como la obra que leerán no se ocupa de manera limitada a señalar responsabilidades o a una simple descripción del fenómeno social que se vivió, sino que expresa, sobre todo, un reclamo moral cuyo núcleo final son las nociones de democracia, de dignidad y de reconocimiento.

Por eso, Gonzalo Gamio ha comprendido que para la CVR peruana, como para todas las comisiones de este tipo en el mundo, el tema de la verdad se hallaba indisolublemente ligado al de la memoria. Una memoria que fue entendida no sólo como un relato con pretensión de verdad sobre un pasado violento y deshonesto, sino también, y fundamentalmente, como una fuente de crítica y deslegitimación de prácticas sociales precedentes: cierto tipo de relaciones entre Estado y sociedad; cierta forma de encarar la actividad política; ciertos hábitos y retóricas que determinaron y determinan las relaciones entre las diversas clases sociales y grupos étnicos de nuestra nación y, naturalmente, la demanda de transformación de dichas prácticas. Todos sabían que, en sus aspectos más formales y tangibles, esas demandas han cobrado la forma de recomendación sobre reparaciones y procesamientos penales de los crímenes, garantías de no repetición y reformas institucionales. Sin embargo, en sus aspectos menos formales y asibles, pero quizás de mayor significado para la afirmación de nuestra democracia, esa memoria pretende obrar y presionar sobre la dimensión simbólica de las relaciones entre los peruanos; busca estrechar las fronteras entre lo decible y lo pensable; estigmatiza la retórica y el léxico del autoritarismo y la discriminación; induce, en fin, a una nueva y distinta articulación del discurso público.

Esa memoria, para encarnarse y hacerse efectiva, nos conduce a un ejercicio personal, a una operación en el fuero íntimo de cada ser humano, y, sin embargo, allí no acaba; ese ejercicio personal debe seguir el diálogo honesto que honre nuestra intersubjetividad y nuestra calidad de seres sociales. Se propugna así una memoria ética, una me-

moria elegida desde nuestra raigal y meditada libertad, pero que, a través de la aceptada realidad de los “otros”, ha de hacerse presente en las exigencias de nuestra vida comunitaria. Sólo así se podrá hacer viable la re-memoración que nos alcanza el pasado, y ello de modo tal que lo haga vivir en nuestro presente y lo transmute en una con-memoración que es memoria colectiva y recuerdo ético. Sólo así se hará posible el con-dolernos y, a partir de esa experiencia del padecimiento compartido, alcanzar un arrepentimiento sincero que signifique, en última instancia, la promesa de la reconciliación.

Hoy, a más de seis años de presentado el *Informe final de la CVR*, podemos decir que han ocurrido ciertos cambios en nuestra sociedad: una cierta afirmación de la institucionalidad democrática; una cierta convicción sobre el valor superior de la paz y de los métodos de defensa del orden público, respetuosos de la vida humana, y una cierta disposición del Estado para actuar que, desgraciadamente, no ha llegado hasta el momento a concretarse en procesos de cambio importantes y duraderos.

Ahora bien, dentro de este lento peregrinaje hay un tema que parece haberse dejado de lado: la urgencia de transformar la política en un espacio para la creación de una sociedad distinta. En efecto, no ha habido una recuperación de la política como actividad transformadora y enriquecedora de la vida humana en sociedad. Esa recuperación debe ir de la mano del fortalecimiento del espacio público: arena de discusión en la cual se encuentra la bisagra que conecta lo personal con lo social y, por tanto, se encuentra también allí el umbral que nos señala el lugar de lo “político”. De ello nace que una de nuestras mayores urgencias sea conquistar cada vez más espacios para un debate en el que cobre vida el intercambio de ideas razonables y animadas de una aspiración honesta.

Este libro de Gonzalo Gamio encarna y reafirma la importancia de esos espacios para nuestra vida en común y nos muestra que sin

discusión de buena fe, sin diálogo franco, razonado y razonable, sin participación política entendida en su mejor sentido, es imposible hacer realidad nuestros proyectos de paz y democracia, esto es, nuestro pre-sentimiento de un futuro más justo y mejor.

Así pues, a la necesidad de una reflexión y un diálogo conjuntos sobre nuestro porvenir responden estos escritos, y lo hacen con una serie de atributos que merecen ser destacados. En primer lugar, la inteligencia, pues hallamos en estas páginas no sólo orden y claridad en la exposición de ideas, sino también aproximaciones lúcidas y creativas a los temas que se tratan. En segundo lugar, la constancia, porque se revela un paciente y comprometido seguimiento del devenir y las repercusiones del trabajo de la CVR y, lo que es más importante, de los temas y problemas que ella señala y que son motivo de preocupación permanente para todo peruano. Finalmente, la honestidad, pues vemos cómo el autor busca la confluencia entre sus convicciones políticas y su auténtica fe, asistidas ambas por una profunda conciencia ciudadana.

Éste es, pues, un libro que hay que leer y discutir, no sólo porque profundiza en la comprensión de la verdad de nuestro pasado y la necesidad de la memoria como sustrato para nuestra convivencia presente y futura, sino porque nos invita a pensar y así nos devuelve la confianza en que el discurso compartido, la palabra con sentido que ayuda a formar consensos y a tomar decisiones, es todavía un terreno especialmente fértil para el encuentro entre todos nosotros, los peruanos.

Salomón Lerner Febres  
Rector emérito de la PUCP  
Presidente ejecutivo del IDEHPUCP

## INTRODUCCIÓN

La memoria no es reconstrucción del pasado,  
sino exploración de lo invisible.

Jean-Pierre Vernant

No te busques en el espejo, en un extinto diálogo  
en que no te oyes.  
Baja, baja despacio y búscate entre los otros.  
Allí están todos, y tú entre ellos.

Vicente Aleixandre, *En la plaza*

¿Qué exigencias plantea pensar la ética después de lo que hemos vivido en Ayacucho, Apurímac, el Huallaga? ¿Qué tareas políticas nos plantea la reconstrucción de la democracia después de reconocer las experiencias de Putis, Accomarca, La Cantuta y Barrios Altos? Los ensayos que componen este libro pretenden seguir diferentes pistas argumentativas para plantear más concretamente estas preguntas. El *Informe final* de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) ha mostrado las magnitudes de la violencia, la intolerancia y la indiferencia ejercidas en las relaciones con nuestros compatriotas, y en el modo de afrontar nuestros conflictos sociales. Hemos pretendido encontrar en el uso de la fuerza –y no en la deliberación o en el ejercicio de la ciudadanía– el remedio para nuestros problemas. Ese ha sido nuestro terrible error. Hay una importante lección moral y política que extraer de estas dramáticas experiencias, una lección que sólo podemos aprender si asumimos con coraje y seriedad el reto de observarnos en el espejo de nuestras faltas, para no volver a cometerlas. Esa disposición a afrontar la verdad es la condición esencial del logro de la paz y

la justicia. Esa es precisamente la tesis de este libro. He recurrido de manera crítica –aunque exploratoria– a diferentes tradiciones que han arribado a esta misma conclusión: la tragedia griega, el liberalismo político, el cristianismo, la democracia radical, la novela arguediana, para procurar validarla argumentativa y narrativamente.

Los artículos que componen este libro fueron escritos entre el 2001 y el 2009. Todos se ocupan del problema de la justicia en períodos de crisis política y tienen como telón de fondo el debate pendiente sobre del trabajo y las conclusiones de la CVR. Algunos fueron escritos en Lima, en mis primeros años de dictado del curso de Ética en Estudios Generales Letras de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Era el período del Gobierno de transición, cuando la CVR estaba iniciando sus investigaciones. Otros fueron elaborados en el contexto de mis estudios doctorales en la Universidad Pontificia de Comillas, en Madrid, donde pude alternar el estudio en la facultad con la investigación sobre la conexión política entre la memoria y la reconstrucción institucional, tomando en cuenta las transiciones peruana y española. La mayoría fueron escritos entre la etapa final del trabajo de la CVR y el primer año posterior a la entrega de su informe. Curiosamente, comencé a escribir este texto en medio de un clima nacional política e intelectualmente estimulante –habíamos derrotado a una dictadura despiadada, la de Fujimori y Montesinos–, y terminé de escribirlo en una nueva época pre-electoral, en la cual los resultados de la transición en materia de derechos humanos y política anticorrupción están en suspenso, situación que cuenta con el silencio de los partidos políticos y se plantea en el marco de una cierta recomposición de la oscura propuesta autoritaria.

Si algo se puede constatar pasados estos años, es que el “miedo a la verdad” no ha retrocedido en los fueros del “Perú oficial”, al menos al interior de los partidos políticos y en los sectores directivos del Estado y la empresa privada. Los políticos, en su mayoría, prefieren no mirar lo que pasó en los años del conflicto ni evaluar su responsabilidad en

el manejo del gobierno, en la función pública o en la conducción de instituciones sociales influyentes en la vida nacional; prefieren “voltear la página”, no mirar atrás. Son los jóvenes –universitarios y escolares– los que han acogido con atención el mensaje de la recuperación de la memoria histórica, están dispuestos a escuchar el punto de vista de las víctimas y ponerse en su lugar para exigir justicia y reparación por el daño sufrido. Es verdad que la lucha por los derechos humanos en el Perú ha ganado algunas importantes batallas. El fin de la guerra con Chile abrió un largo y aleccionador debate cívico sobre el sentido de nuestras instituciones y nuestros lazos con ellas, de cara a la tragedia vivida: la discusión sobre el más cruento conflicto violento de nuestra historia –que la CVR ha intentado iniciar con su informe– no cuenta con el interés de su autodenominada “clase dirigente”. Antes bien, ella ha reaccionado con hostilidad frente a las exigencias de la verdad y la justicia: la renovada y delirante campaña mediática dirigida contra los ex comisionados es prueba de ello. Los políticos rehúsan aceptar su responsabilidad frente a los hechos de violencia padecidos en el conflicto armado; ni siquiera están dispuestos a pedir perdón por haber sido negligentes o ingenuos o por haber abdicado penosamente sus funciones de gobierno y control en las zonas de emergencia en favor de las fuerzas del orden. Sobre estos asuntos creen no tener algo qué decir. Pensemos en la situación de la escultura *El ojo que llora*, que refleja simbólicamente la condición de la ética de la memoria en el país. Ha sido dañada varias veces por quienes apuestan por el silencio como respuesta frente a las exigencias de verdad, justicia y reparación. Está cubierta con la pintura del color emblemático de un grupo político que constituye una de las fuerzas contrarias al proyecto de justicia transicional para reconstruir el tejido social dañado por el proceso de violencia vivido. La escultura sigue allí, golpeada y maltratada, pero sólida y con buenos cimientos. Del mismo modo, más allá de la indiferencia y la hostilidad de un sector de nuestras “élites”, el anhelo de memoria se mantiene vivo. Esta difícil situación, lejos de intimidarnos, debe impulsarnos a asumir como ciudadanos la tarea que nos corresponde realizar –y que las “élites” rehuyen–, a saber, la de recuperar la

memoria y sentar las bases de una sociedad inclusiva y justa, sostenida por la acción cívica de sus miembros.

“La política de la inclusión. Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil en el Perú” se ocupa de los conflictos y desafíos ético-políticos en torno a los vínculos entre la recuperación pública de la memoria y la reconstrucción de la democracia en el Perú, en el contexto de la discusión suscitada a partir del *Informe final* de la CVR. El texto destaca el rol decisivo de las instituciones de la sociedad civil y la opinión pública como espacios públicos para la reflexión crítica en torno a la justicia transicional y el impulso ciudadano hacia políticas públicas que permitan la inclusión de todos los peruanos en las esferas política y económica, base de una reconciliación efectiva.

“La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación” se detiene en la constitución política de la *catarsis* en el contexto de los proyectos de justicia transicional en comunidades que han afrontado procesos de violencia y exclusión. La *catarsis* debe ser entendida como un proceso ciudadano de purificación del juicio político sobre la base de la reconstrucción crítica de la historia del sufrimiento inocente. La meta de esta tarea es la superación de la violencia por la deliberación cívica como eje de la justicia. Para este análisis apelamos a un trabajo comparativo entre el *Informe final* de la CVR y la *Orestiad*, de Esquilo.

“El liberalismo y la sabiduría del mal. En torno a las figuras políticas de la tolerancia” discute el origen y sentido de la cultura liberal como política de la tolerancia, fundada en la experiencia de las guerras de religión en el siglo XVII. La tesis del texto es que el liberalismo político –centrado en el cultivo del pluralismo y la defensa de la dignidad y la libertad humanas– cimenta sus valoraciones e instituciones en un consenso sobre los males que hay que rechazar, en primer lugar la crueldad y el fundamentalismo. El ensayo culmina con una reflexión en torno a una interpretación dialógica de la tolerancia como una virtud cívica.

“Memoria y derechos humanos” se concentra en la tesis según la cual la recuperación pública de la memoria constituye una condición esencial para la defensa de la cultura de los derechos humanos en el contexto de las transiciones políticas. La lucha por la reconstrucción de la historia de la violencia se pone de manifiesto como una tarea política que requiere, por tanto, el cultivo del compromiso cívico entre los miembros de la comunidad. La desidia respecto de la acción política, en contraste, alienta el imperio del autoritarismo y el control de la memoria de parte de los “poderes tutelares” establecidos.

“Ética cívica y políticas transicionales. Reflexiones sobre el tiempo y los espacios de la reconciliación” explora el concepto de reconciliación como un proceso histórico de largo aliento, que involucra la reconstrucción de las instituciones tanto como el cambio de las mentalidades. En ese sentido, no hay reconciliación sin la creación de espacios para el diálogo entre las culturas y los credos. El texto pone énfasis en el rol de la sociedad civil –como foro participativo– en el fortalecimiento de este proyecto.

En “Sobre la necesidad de ‘Mitologías democráticas’” discutimos el problema de la constitución de una *ética cívica* en una sociedad cuya historia política y social está lastrada por la presencia de tradiciones autoritarias que apuestan por figuras de “tutelaje” militar o religioso. Asumimos la tesis de que el éxito de la transición política pasa por la reformulación en el nivel de las mentalidades y los modelos de educación ciudadana, basados en el cultivo de la autonomía, el espíritu crítico y una sensibilidad constitucional pluralista. Desde esta línea de pensamiento, el texto plantea la reescritura de nuestra historia y la revisión de nuestros esquemas pedagógico-políticos desde el horizonte abierto por “mitologías democráticas”, vinculadas al ejercicio de la praxis cívica y la deliberación pública.

“‘Aquello existió’. El Perú y la ética de la memoria” constituye una aproximación histórico-filosófica a los desafíos que plantea la recupe-

ración pública de la memoria en tiempos en los que el “Perú oficial” parece haber retomado el cauce de la “política corriente”. A partir del diálogo con los textos de Ricoeur y Todorov se pretende esclarecer la conexión entre el concepto ético de verdad y la historia de la violencia.

“La necesidad del Areópago. Memoria y katharsis política” aborda la compleja relación existente entre la reconstrucción de la memoria histórica y el anhelo de justicia. Explora la necesidad de someter a debate público la historia de la violencia frente a los numerosos alegatos a favor del silencio y la impunidad que se plantean en los círculos políticos contrarios al trabajo de la CVR. El ensayo analiza con cierto detalle el caso de la polémica en torno al *Ojo que llora*.

“Poder vivir todas las patrias. La comisión de la verdad, Arguedas y la justicia” consiste en una reflexión en torno a la idea de reconciliación nacional como el encuentro de “todas las patrias” –desarrollado por José María Arguedas en el “¿Último diario?”, al final de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*– a la luz de las propuestas del *Informe final* de la CVR. Se trata de una defensa de la inclusión y del reconocimiento del otro en su horizonte cultural y desde su experiencia de la exclusión como base necesaria para la consistencia de una propuesta de reconstrucción de los lazos sociales y políticos.

“Ética de la memoria y cristianismo” constituye una defensa filosófica de la exigencia cristiana de compromiso con la memoria del sufrimiento del inocente, en contra de quienes quieren fundamentar desde el conservadurismo religioso las “políticas” del olvido y el silencio, promoviendo la impunidad frente a crímenes contra la humanidad. En diálogo con el evangelio –y con la obra teológica de J.B. Metz y G. Gutiérrez–, este ensayo muestra los nexos entre verdad, memoria y justicia en la tradición judeo-cristiana y griega, así como destaca la lectura cristiana de la historia teniendo como eje el punto de vista de los débiles y excluidos.

“Reflexiones sobre ética, ciudadanía y derechos humanos” presenta una reflexión en torno a las concepciones de ciudadanía que requiere la cultura de los derechos humanos. Este artículo pone de manifiesto dos sentidos de ciudadanía –la ciudadanía como condición y la ciudadanía como actividad– que constituyen dos figuras complementarias de la agencia política en el seno de una democracia.

“Imágenes de la reconciliación” ofrece una lectura crítica de las diferentes visiones de la reconciliación planteadas por Federico Prieto Celi, Hugo Neira, Augusto Castro y el informe de la CVR. El ensayo somete a examen la propuesta de una presunta “reconciliación indolora” basada en la defensa de “políticas de silencio” que procuran no “reabrir heridas”: sin la recuperación de la memoria y la acción de la justicia no será posible afrontar de manera genuina la reconstrucción de los lazos sociales dañados por la violencia.

Este proyecto ha podido concretarse gracias al entusiasta apoyo del Instituto de Democracia y Derechos Humanos de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Agradezco especialmente a Salomón Lerner Febres –presidente de IDEHPUCP y ex presidente de la CVR– por su amistad y apoyo generoso, y por su ejemplo como académico y ciudadano comprometido con la causa de la justicia en el país. Asimismo, los consejos y el aliento de Javier Ciurlizza, Félix Reátegui y Miguel Giusti han sido decisivos para la preparación de este libro. Agradezco el apoyo del Instituto Bartolomé de Las Casas y el Centro de Estudios y Publicaciones –en las personas de Carmen Lora, Andrés Gallego y María Rosa Lorbés– que ha sido muy importante para que la publicación de este libro se haga realidad.

Muchas de las ideas que desarrollaré aquí son el resultado del fructífero y estimulante proceso de investigación al interior del Grupo de Trabajo de Filosofía, equipo que elaboró diversos documentos de trabajo para la CVR, al que tuve el honor de pertenecer, al lado de mis colegas de la especialidad de la PUCP: Salomón Lerner, Ciro Ale-

gría, Luis Bacigalupo, Augusto Castro, Miguel Giusti, Pepi Patrón, Pablo Quintanilla, Rosemary Rizo-Patrón y Fidel Tubino. Compartir con ellos esas sesiones de discusión ha sido un verdadero privilegio para mí, una experiencia profundamente enriquecedora. En el largo proceso de elaboración de estos ensayos, los valiosos comentarios y sugerencias de Rosemary Rizo-Patrón, Juan Anguerry, Eduardo Arens, Arturo Caballero, Alessandro Caviglia, Miguel García-Baró, Juan Antonio Guerrero, Augusto Hortal, Humberto Quispe, Rasdid Rabí, Arturo Rivas y Shindira Trillo resultaron especialmente iluminadores respecto del planteamiento de los problemas que estaba abordando. Mi gratitud para con todos ellos y ellas.

Gonzalo Gamio Gehri

Octubre del 2008.

## LA POLÍTICA DE LA INCLUSIÓN

### Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil en el Perú

Dice un conocido refrán que los tiempos de crisis constituyen tiempos de oportunidad. Interpretado desde un punto de vista ético–social, el célebre dicho tendría que ser formulado seguramente de la siguiente manera: los procesos de crisis constituyen oportunidades para crecer, para comprendernos como sociedad a la luz de nuestra historia –con sus grietas y conflictos– y para construir proyectos en común. La etapa que hoy afrontamos en el Perú –nuestra difícil y precaria transición democrática– nos plantea la dura tarea de examinar retrospectivamente la experiencia de la exclusión y la violencia para hacer de este saber una fuente ético–espiritual para la conversión de nuestras creencias e instituciones políticas. En efecto, han sido múltiples las formas de injusticia que han padecido la mayoría de nuestros compatriotas, muchos de estos males aún aquejan a nuestra sociedad: la sistemática concentración del poder practicada por autoridades civiles y militares, la terrible pobreza y marginación en las que vive el habitante del Ande y la Amazonía, la tentación autoritaria que aún ronda recintos partidarios, palacios gubernamentales, nuestras vecindades y diócesis. Entre

---

\* Aparecido inicialmente en *Miscelánea Comillas* N° 62, Madrid, UPCo 2004, pp. 243-271.

El presente ensayo tiene su origen en una conferencia dictada con ocasión de la *Semana Teológica* organizada por el Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos “Juan XXIII”, en noviembre del 2003.

todos los proyectos generados en nuestra recién recuperada y aún frágil democracia, el trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) es el que ha suscitado mayor controversia en diversos sectores sociales y políticos.

El diagnóstico de la CVR es realmente estremecedor. Las proyecciones estadísticas señalan que alrededor de 69,000 peruanos perdieron la vida en el conflicto armado interno. De la totalidad de las víctimas, el 75% era quechuahablante, el 90% habitante del campo y provenía de las zonas más empobrecidas del país. La mayoría de las víctimas de asesinato y tortura no pudo lograr que su voz se escuche en alguna dependencia policial, juzgado, municipio o institución humanitaria: ellos estuvieron condenados a sufrir en silencio. La CVR ha recabado casi 17,000 testimonios, recogiéndolos incluso en lugares donde el aparato estatal nunca antes había realmente llegado, precisamente para que las víctimas de la violencia pudiesen contar su historia y aspirar razonablemente al logro de la justicia. Se puede decir con razón que la recuperación de la memoria de este tiempo de miedo (*manchaytimpu*)<sup>1</sup> constituye el primer paso en el proceso de inclusión del otro, del marginado, de aquel que permanece invisible ante los ojos del “Perú oficial”. En efecto, “inclusión” constituye probablemente el concepto ético-político clave para comprender aquello que comisionados e investigadores han descrito como el proceso de reconciliación, la búsqueda de la regeneración del tejido social, la reconstrucción de las instituciones democráticas y la integración de los individuos tanto en la vida cívica como al interior de las comunidades locales que padecieron los efectos corrosivos de la violencia y el desamparo.

Esclarecimiento de la verdad, asignación de responsabilidades, reconstrucción de las instituciones y los lazos comunitarios. Éstos son

---

<sup>1</sup> Cfr. Rivas Seminario, Arturo, “Ética y ontología en torno a la Comisión de la Verdad y Recociliación del Perú” (texto inédito de la conferencia pronunciada en el Congreso Iberoamericano sobre la Tolerancia, realizado en la PUCP en enero del 2004).

los retos que el importante trabajo de la CVR ha planteado a nuestra sociedad, desafíos esenciales a lo que se ha llamado *justicia transicional*, la clase de justicia que tiene lugar en los procesos de tránsito a la democracia constitucional. Esta clase de justicia exige que reconsideremos la textura de nuestros vínculos, de modo que el acceso a los bienes de la ciudadanía y el bienestar se hagan accesibles a todos los peruanos y no a un sector limitado del país, criollo, costeño, urbano e hispanohablante. Ella exige que la re-fundación de nuestra república suponga *realmente* el reencuentro dialógico de las diversas culturas, idiomas y credos que componen el Perú. Sólo a través de este encuentro concreto la sociedad peruana podrá reconciliarse consigo misma y con el Estado; éste es un trabajo histórico de largo aliento que convoca a las diversas comunidades e instituciones que forman parte de nuestro país<sup>2</sup>. Este movimiento, empero, no puede lograrse si los peruanos no estamos dispuestos a confrontarnos con la verdad de lo ocurrido, a pesar de lo terriblemente doloroso que esto pueda resultar. Aprender lecciones del pasado para no volver a repetirlo resulta fundamental para afrontar una auténtica reconciliación social y política.

Me ocuparé en esta ocasión del rol de los espacios públicos –espacios de deliberación cívica y de compromiso ciudadano con la crítica social y la acción concertada– en lo relativo a la construcción de políticas democráticas en periodos de justicia transicional; me referiré, por supuesto, a los medios de comunicación, pero me concentraré en particular en la relevancia de los escenarios comunicativos disponibles en la sociedad civil como focos de racionalidad pública<sup>3</sup>. Creo que es im-

---

2 Sobre los tres niveles del proceso de reconciliación (político, social e interpersonal) propuesto por la CVR, véase el *Informe final de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación* (en adelante IF-CVR), Tomo IX, Cuarta Parte, capítulo I, “Fundamentos de la reconciliación”, p. 2.

3 Me he referido al caso concreto de los medios de comunicación en el Perú de la lucha contra la dictadura en Gamio, Gonzalo, “Crisis de la democracia, ciudadanía y medios de comunicación. Aproximaciones éticas al caso peruano”,

portante precisar que, aunque mi reflexión será estrictamente conceptual, no pretendo aquí que mis argumentos abandonen en absoluto el contexto vital que los inspira y nutre, aquel en el que se ha desarrollado y pretende ser discutido el Informe final de la CVR; del mismo modo, las ideas que voy a sostener aquí no aspiran a separarse de una reflexión más general sobre el cultivo del pluralismo, el respeto por la diversidad y la justicia social desde el compromiso con la ciudadanía democrática y el cristianismo. En su sentido más fuerte, ese tipo de abstracción es imposible<sup>4</sup>, pero lo que quiero decir es que, sobre todo en casos como este, tampoco es deseable: sólo en la propia historia, en nuestras instituciones y formas ordinarias de entendimiento común podremos encontrar los recursos críticos con los que reconstruir los fundamentos de nuestra convivencia social<sup>5</sup>. Los tiempos de tribulación que vivimos exigen que asumamos una posición clara respecto de la transición política que afrontamos, pero que podríamos echar a perder.

## **1. La recuperación pública de la memoria en cuestión: políticas de reconciliación o “políticas” de silencio**

El Informe final de la CVR ha sido recibido más bien con recelo y frialdad por nuestra autodenominada “clase política”. Nuestros políticos han renunciado a elaborar un análisis riguroso del proceso de violencia y una reflexión honesta acerca del rol que ellos –como agentes

---

en Diezhandino, Pilar, José Miguel Marinas y Ninfa Watt (Editores), *Ética de la comunicación: problemas y recursos*, Madrid, Edipo 2002, pp. 293-306.

- 4 Esta afirmación evoca la larga discusión ontológico-ética sobre la “naturaleza” de la racionalidad práctica que ha enfrentado a kantianos y hegelianos. Me he ocupado de la crítica del ideal ilustrado de la neutralidad valorativa en Gamio, Gonzalo, “¿Ilustración *Ad hoc*? Formas de vida ética y reconocimiento igualitario”, en *Revista Jurídica del Perú*, Año LIII N° 50, septiembre del 2003, pp. 297-315.
- 5 Sobre el caso español, confróntese Hortal, Augusto, “Los cambios de la ética y la ética del cambio”, Madrid, Sal Terrae / Fe y Secularizad, 1990.

individuales tanto como miembros de agrupaciones o partidos— desempeñaron ejerciendo tareas de Gobierno o formando parte de algún grupo parlamentario. Lejos de realizar un severo autoexamen o una lectura crítica detenida del documento que los comisionados ofrecían al país, parte de nuestros políticos —aun aquellos que han tenido una participación destacada en el Gobierno de transición— han preferido deslindar cualquier tipo de responsabilidad respecto del diseño de la lucha antsubversiva o la actitud condescendiente de las autoridades civiles frente a las violaciones de los derechos humanos perpetradas por agentes del Estado. Con esta actitud, los partidos políticos perdieron una gran oportunidad de contribuir decisivamente con la transición política y la construcción de la paz.

Otro sector de la “clase política” —expresamente de origen conservador— ha hecho suya la causa de un grupo de militares retirados (muchos de ellos antiguos jefes político-militares de las zonas de emergencia en los años del conflicto armado interno) que juzgó ilegítima e inconveniente el proyecto mismo de configuración de una comisión de la verdad. Se trata de una tesis famosa, común al franquismo español y al entorno de Menem en Argentina, consistente en “voltar la página”, detener las investigaciones sobre las violaciones de derechos humanos, no indagar acerca de las causas y los efectos de la violencia para la vida social, dejar cerradas las fosas comunes, privar a las víctimas de voz. Dejar de “hurgar en el pasado”, dejar las cosas como están. “Perdonar” sin investigar, sin sancionar, sin examinar críticamente el camino trágico que hemos transitado<sup>6</sup>; los partidarios del silencio procuran dejar esta historia sin los lenguajes que pudiesen llevarnos del estadio del terror y la muerte a su superación en la justicia y la paz<sup>7</sup>. Según este

---

6 Obviamente, esta posición no entiende realmente el sentido del perdón, que en sentido estricto puede ser concedido por las víctimas, y no por alguna “autoridad” que actúe como intermediario.

7 El único estudio serio —además, evidentemente, del IF-CVR— sobre la significación espiritual del sufrimiento del inocente lo debemos a Gustavo Gutiérrez, quien aborda el tema desde la teología en una peculiar lectura del libro de Job

punto de vista, las autoridades y los efectivos militares que incurrieron en “excesos” –esto es, crímenes contra la vida y la integridad de las personas– debían ser juzgados de una manera especial, tomando en cuenta las tensiones y situaciones irregulares de la guerra<sup>8</sup>, cayendo en la cuenta de que ellos definitivamente actuaron en defensa de la sociedad. Como conclusión, había que, simplemente, guardar silencio respecto de las acciones ilegales de parte de las Fuerzas Armadas o de los comandos de exterminio dirigidos por la cúpula gubernamental en los tiempos de Fujimori. Esta postura contó con el apoyo entusiasta y decidido de cierta prensa amarilla –especialmente *La Razón*– y fue respaldada por un grupo de empresarios y otros sectores sociales. Cabe resaltar la participación de una cierta clase intelectual conservadora –defensora explícita de las antiguas jerarquías sociopolíticas (“trono y altar”) y la administración autoritaria del Estado desde una visión monolítica de la identidad nacional<sup>9</sup>– que, desde las páginas editoriales de esta prensa, descargó toda esa retórica de viejo cuño contra el proyecto mismo de la justicia transicional; muchos de estos críticos habían colaborado devotamente con la aventura fujimorista. La ferocidad y bajeza de la campaña mediática emprendida contra la CVR, llena de injurias y acusaciones infundadas, constituye una de las páginas más oscuras de la historia del periodismo peruano, comparable solamente con las estrategias de demolición llevadas a cabo por la llamada “prensa chicha”<sup>10</sup> como parte de la preparación del fraude electoral del año 2000.

desde el contexto social de los años de violencia en el Perú; es preciso desarrollar esta problemática desde la filosofía política y las ciencias sociales. Gutiérrez, Gustavo, *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente*, Lima, CEP 1986. Sobre Ayacucho, como caso paradigmático, véanse las pp. 222–223.

- 8 Una crítica interesante de esta posición puede encontrarse en Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós 2001, capítulo 1 especialmente.
- 9 He discutido esta posición política paleoconservadora, sus pretensiones académicas y sus vínculos con el fujimorismo y el fundamentalismo religioso en otro lugar. Véase Gamio, Gonzalo, “¿Pensando peligrosamente? La teoría política reaccionaria y el mito del retorno del ‘Orden Natural’”, en *Pensamiento constitucional*, Año VIII, N° 8 pp. 465-85.
- 10 Se conoce como *prensa chicha* a aquella prensa creada y financiada por el Gobierno de Alberto Fujimori y su asesor Vladimiro Montesinos con el objetivo

Voy a concentrarme exclusivamente en la tesis del silencio. Lo primero que hay que señalar es que la CVR no admite –en virtud del mandato que le dio forma, así como la naturaleza moral de sus fines– denunciar exclusivamente a uno de los perpetradores. Ella identifica, evidentemente, al PCP – Sendero Luminoso como el promotor principal de la violencia y el terror, como el responsable de la mayor cantidad de pérdidas humanas, como autor de acciones terroristas, como un grupo fundamentalista y genocida<sup>11</sup>. Reconoce también que las Fuerzas Armadas se enfrentaron a las organizaciones subversivas cumpliendo con su deber de asumir la defensa del Estado y la sociedad, que el cumplimiento de este deber supuso muchas veces el sacrificio heroico de sus efectivos. No obstante, la CVR ha podido constatar que en algunos lugares y en ciertos períodos, las fuerzas del orden cometieron violaciones sistemáticas a los derechos humanos<sup>12</sup>, acciones que obedecían a programas y estrategias que contaban con la anuencia de las autoridades militares, ante el silencio condescendiente de las autoridades civiles, renuentes a investigar dichos crímenes. Calificar estos delitos como simples “excesos” implica distorsionar voluntariamente el carácter premeditado y programado de estas acciones y promover la impunidad de los criminales. “Siempre que uno insiste en exigir el silencio de la ley”, advierte Michael Walzer, “es porque se ha visto mezclado en actividades que, de otro modo, se deberían denunciar como ilegales”<sup>13</sup>. El compromiso mediático y parlamentario de muchos de los enemigos de la CVR con las “políticas de impunidad” en el pasado régimen es un hecho conocido. Lo que los apologetas del “punto final” quieren hacer pasar por una lección magistral de *Realpolitik* no es otra cosa que un intento desesperado por dejar a los perpetradores en sus puestos y sumergir a las víctimas en el anonimato.

---

de descalificar a los potenciales competidores de Fujimori en el contexto de su ilegal candidatura a una segunda reelección inmediata en el año 2000.

11 IF-CVR, Conclusión N° 13 y 21.

12 IF-CVR, Conclusión N° 55.

13 Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas*, *op.cit.*

La proclamación del silencio como medida contra la memoria y la búsqueda de la justicia tiene consecuencias *para* la política (no siendo ella misma *política*<sup>14</sup>). Se trata de una perspectiva que conspira contra la democracia, en tanto que funciona como un *instrumento* para la concentración del poder. Es sabido que la *supresión de la memoria* ha formado parte –sin excepciones– de las estrategias de las dictaduras totalitarias con el fin de distorsionar los hechos y manipular la esfera pública<sup>15</sup>: el control sobre la historia permite reprimir el testimonio de las víctimas y anular la posibilidad de que el conocimiento del sufrimiento y la injusticia mueva a los ciudadanos a reaccionar frente a estos males y proponer nuevas investigaciones, formas de punición y reparaciones. El imperio de la “historia oficial” sobre la contrastación del testimonio de víctimas y victimarios hace posible el dominio instrumental del entorno social y el control “político”. Eliminar la construcción de la memoria equivale a volver a atentar contra las víctimas, obstaculizar el debate en torno al proceso de violencia, sus secuelas y su eventual superación por la vía de la legalidad, e impedir la formación de la opinión pública respecto de estos temas. Neutraliza, en definitiva, el ejercicio de la ciudadanía.

No sorprende, en este sentido, que quienes defienden esta postura hayan asumido posiciones autoritarias en la “arena política” y que en nuestro medio muchos entre ellos hayan sido quienes *precisamente* vindicaron y apoyaron desde el Parlamento la “ley de amnistía” bajo el régimen fujimorista. Está claro que la amnistía como medida pública constituye un atentado contra la memoria tanto como contra la justicia. La amnistía se describe teóricamente como una iniciativa *estatal*, nunca *judicial* (puesta en marcha por el Congreso, a veces –como en

---

14 En efecto, para la concepción originaria de lo político, el discurso –en general la comunicación– constituye una dimensión esencial a la actividad política, en tanto constituye el ámbito desde el cual puede tomar forma el entendimiento común.

15 Cfr. Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós 2000.

aquella ocasión— por recomendación de la cúpula de Gobierno) que pretende hacer como si los crímenes no hubieran tenido lugar: “aquí no pasó nada”, ningún acontecimiento dramático que lesionó la ley sucedió aquí. Con la amnistía se intenta borrar el rastro del delito contra la vida, así como el dolor que éste genera en la sociedad; lo que hace realmente el Estado es maquillar la realidad y la historia en nombre del control social y de una supuesta “estabilidad política”. Paul Ricoeur ha señalado cuánto de burdos “trucos de magia” y de simple manipulación maquiavélica hay en este tipo de “políticas” de la impunidad. “A la prohibición de toda acción judicial”, afirma Ricoeur, “y así a la prohibición de toda persecución a los criminales, se añade la prohibición de evocar los hechos mismos bajo su calificación criminal”<sup>16</sup>. Asistimos así a tres tipos de negación, tres clases de encubrimiento estatal del daño infligido: esto que sucedió *no puede ser llamado por su nombre*; esto que sucedió *no puede ser juzgado ni llevado a los tribunales*; finalmente, esto que sucedió carece de significación política y legal: para la sociedad “estructurada”, “oficial”; se trata de acontecimientos cuyo recuerdo ha sido simplemente eliminado de los anales de la historia de la nación. Para (*ese*) “nosotros”, *esto* no sucedió jamás.

Ese temor a la verdad ha constituido el ambiente que se ha respirado en el debate mediático en torno al trabajo de la CVR. La clase “dirigente” (la mayoría de los políticos, muchos directivos de asociaciones empresariales, incluso algunas autoridades civiles y religiosas) buscaron simplemente “poner entre paréntesis” esta tragedia nacional; practicaron con singular esmero la “lógica del avestruz”. Prefirieron quedarse con la historia epidérmica del proceso de violencia, con las cifras oficiales, con la memoria mutilada. En contraste con esta actitud, las investigaciones de la CVR han descolocado seriamente los informes anteriores sobre la lucha subversiva y contrasubversiva. Pero

---

16 Ricoeur, Paul, “Sanción, rehabilitación, perdón”, en *Lo justo*, Madrid, Caparrós 1995, pp. 193-4.

no se trata solamente de lograr la refutación de los datos “objetivos” del conflicto armado interno. Por vez primera hemos escuchado la historia de aquellos que realmente han padecido violencia y exclusión, hemos podido conocer su propia versión de los hechos. Ello constituye un primer paso para restituirle a la víctima, en el plano de las relaciones humanas *concretas*, los derechos que corresponden a su condición de ciudadano y persona intrínsecamente digna. Silenciada y borrada de los registros del abuso y la crueldad, la víctima permanece victimizada: en contraste con lo que piensan los apologetas del silencio, sus heridas permanecen abiertas. El silencio y el desdén de las autoridades impiden que quienes han padecido estos terribles males experimenten el trabajo de duelo que les permita reconciliarse consigo mismos, con sus comunidades de vida y con la sociedad. La acción de la violencia no examinada –inclusive sus efectos residuales– desestructura seriamente la comunidad política y anula la ciudadanía. La escucha de las víctimas, la investigación del daño sufrido para que la justicia entre en acción y la participación de ellas mismas en la construcción pública de la memoria constituyen un proceso que apunta a que la víctima asuma su lugar como ciudadano y recupere su condición de agente autónomo.

Pero la verdad –aquí la recuperación de la memoria<sup>17</sup>– tiene aquí un sentido adicional, de enorme relevancia ética y política. No se trata solamente de la enumeración de casos o de la reconstrucción de los hechos, sino de la *interpretación general* del conflicto armado interno. El esclarecimiento de lo vivido a la luz de sus causas, el reconocimiento de sus secuelas y la propuesta de una política de reconciliación hacia el futuro constituyen el corazón propiamente público de la justicia transicional. La verdad de los hechos –en un sentido ético–político– no es meramente independiente de la descripción que de ellos hacen sus protagonistas (víctimas y victimarios) y sus testigos. Estas descrip-

---

17 Véase Tubino, Fidel “La recuperación de las memorias colectivas en la construcción de las identidades”, en Hamann, Marita y otros, *Batallas por la memoria*, Lima, PUCP-UP-IEP 2003, pp. 77–105.

ciones están cargadas de interpretaciones, de formas de sensibilidad, compromiso, valoraciones e intereses. Este entramado, lejos de ser un “añadido” a los “hechos en bruto” que puede ser discriminado en un informe objetivo, constituye el sentido de la “verdad” que ha de ser expuesta; solamente a la luz de esas formas de sentir y pensar es posible comprender qué han significado tales situaciones en la vida de sus protagonistas, solamente a partir de esas dimensiones será posible comprender las secuelas de la violencia en la vida de los peruanos, y acaso ponderar las posibilidades efectivas de reconciliación<sup>18</sup>. A los comisionados e investigadores de la CVR les correspondió recoger y contrastar estos testimonios, así como la tarea ardua y decisiva de tejer estos hilos como parte de un entramado narrativo –el de la violencia en el período 1980–2000– que reclama la articulación de un hilo conductor general. Este trabajo de reconstrucción histórica y escrutinio moral ha remecido los cimientos de la “historia oficial” y de quienes han intentado valerse de ella para afirmarse en posiciones de poder e influencia.

“Puedes hablar, pero me baila el corazón de miedo”<sup>19</sup>.

La *correspondencia con los hechos* es un nivel fundamental en la urdimbre de esta narración. Es necesario *saber* qué pasó realmente en tales situaciones. Me refiero a la correspondencia con los “hechos vividos”, en el sentido fenomenológico, no positivista de esta expresión. Es preciso contrastar el testimonio de protagonistas y testigos. Como hemos señalado, la voz de las víctimas tiene aquí un lugar central, éticamente prioritario. La *coherencia* constituye un punto de vista no menos importante, en tanto es preciso contrastar las interpretaciones de los hechos, la guerra y la sociedad peruana que asumen los agentes

---

18 He desarrollado este argumento –a partir de un examen crítico de *La Orestíada* de Esquilo– en Gamio, Gonzalo, “La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación”, en *Derecho & Sociedad* N° 24, pp. 378–389. Publicado en este volumen.

19 Esquilo, *Las cóeforas*, 167.

(las víctimas, los militares, los terroristas, los ciudadanos) con una lectura crítica, vasta y penetrante de todo el proceso. A la propia CVR le ha sido encomendada la tarea de elaborar una narración que permita esclarecer los hechos de violencia, los fenómenos sociales vinculados a estos hechos, la asignación de responsabilidades (penales, políticas y morales) y las propuestas de reconciliación en el marco de una reconstrucción hermenéutica de nuestra historia reciente y de un proyecto público viable. El Informe final constituye el resultado de ese trabajo: es una investigación interdisciplinaria seria y bien documentada, desarrollada argumentativa y narrativamente e hilvanada según un *telos* institucional democrático.

Naturalmente, este informe no constituye *la* verdad definitiva sobre el tema. Siempre es posible el surgimiento de nuevas interpretaciones que introduzcan nuevos giros narrativos –a veces decisivos– y nuevos elementos de juicio para retejer esa historia. Son conscientes de ello los comisionados y quienes hemos colaborado de una manera u otra con el trabajo de la CVR. Se trata más bien de un documento sólido, susceptible de eventuales críticas y reformulaciones importantes, que puede y debe convertirse en el punto de partida de un debate público sobre nuestra historia reciente y las perspectivas de reconciliación al interior de nuestras instituciones políticas y sociales. Probablemente no exista hasta el día de hoy un informe tan agudo acerca de las desigualdades y las profundas rupturas sociales que padece el Perú. El relato de la CVR podrá ser sometido a la crítica de la opinión pública, de académicos y ciudadanos, esto es, podrá ser confrontado por otros relatos posibles. La reconstrucción de la memoria es una empresa *pública*, esto es, una tarea que nos convoca a todos como ciudadanos libres; recuperar nuestra historia reciente constituye un derecho, así como un deber para con las futuras generaciones. Resulta evidente constatar que los partidarios del silencio proponían una estrategia profundamente antidemocrática; curiosamente, al defender esta posición pretendían hablar “en nombre de los peruanos”. Pero estos congresistas y autoridades confundían –una vez más– la “representación” con el “tutelaje”.

Que en general representen a sus electores o a los fieles no significa que sepan *a priori* lo que sea mejor para ellos o no, o lo que ellos deberían o no saber por el bien de sus mentes o sus almas. Erigirse en “tutores” implica desconocer la autonomía (privada y pública) que es fundamental para el ejercicio real de la ciudadanía democrática: la capacidad de discernimiento y elección de los ciudadanos no puede ser usurpada por autoridad alguna, como si se tratase de menores de edad<sup>20</sup>. Nuevamente, se trata de la observancia del ideal del control social, el deseo del imperio del “orden” sobre el de las libertades políticas.

Pero este ideal de control autoritario no se agota en la tesis del silencio y de la impunidad. Reaparece en los intentos por recuperar la memoria “desde arriba”, cuando alguna institución, supuestamente con pretensiones de tutelaje –generalmente el Estado, pero eventualmente las Fuerzas Armadas o alguna comunidad religiosa; es sabido que algunos sectores políticos han pretendido en diferentes épocas que la Iglesia desempeñara ese rol<sup>21</sup>–, anhela precisar aquello que es digno de memoria, lo que puede o debe contarse como parte de una historia de la violencia de las dos últimas décadas, arrogándose el monopolio de la verdad. Como se sabe, la configuración de la memoria, y en general de la historia, supone un decisivo proceso de selección: se trata de

---

20 Gamio, Gonzalo, “¿Pensando peligrosamente? La teoría política reaccionaria y el mito del retorno al ‘Orden Natural’”, *op. cit.*

21 En los últimos años, quienes han destacado en la arena pública –abiertamente en contra de todas las corrientes de pensamiento democrático en el Perú– la extraña y altamente discutible tesis *ideológica* ultraconservadora acerca del carácter “tutelar” de las Fuerzas Armadas y la Iglesia católica han sido los redactores de la página editorial del *Expreso* de los años 2000-2001, que después pasó al *staff* de articulistas de *La Razón*. Es evidente 1) que esta actitud es incompatible con la democracia, puesto que no existe ninguna autoridad política sobre el poder civil expresado en el discernimiento de los ciudadanos, la ley y las instituciones propias de un Estado de derecho y 2) que, en lo relativo al caso de la Iglesia católica, en virtud de los principios del concilio Vaticano II en torno a la libertad religiosa y la relación Iglesia – Estado, así como los principios ético–sociales de la autonomía pública y privada, los católicos *no tenemos ninguna razón* para suscribir esa extraña posición.

*elegir* lo que debe ser recogido en la historia narrativa de nuestro pasado reciente, en contraste con lo accesorio, que puede ir cayendo o no en el olvido<sup>22</sup>. Si la perspectiva del silencio atentaba contra el derecho del ciudadano a saber la verdad, la del monopolio “tutelar” de la memoria elimina (a veces sutil, a veces burdamente) el derecho y el deber de construirla y revisarla dialógicamente: el principio de selección de la memoria debe ser sometido a discusión. La CVR ha presentado un Informe concienzudo sobre la violencia vivida, un texto que ha cuestionado severamente nuestra “historia oficial”. Este documento no aspira simplemente a sustituir esa historia en su estatuto y privilegios, sino a convertirse en foco de una discusión pública que contribuya con la regeneración del tejido social y la inclusión del otro otrora marginado como interlocutor válido al interior de dichos foros (ese proyecto deliberativo–institucional implicará seguramente, en más de un sentido, la ulterior re-escritura de nuestra historia republicana, acaso organizada desde un nuevo *telos*). La recuperación de la memoria es una tarea eminentemente *ciudadana*, se trata de un ejercicio abierto e inclusivo. Por ello la importancia –tanto sistemática como contextual– de la *esfera pública*.

## 2. Injusticia pasiva y políticas democráticas

La deplorable actitud, básicamente negadora, de la mayoría de nuestros políticos y autoridades sociales no ha hecho otra cosa que evidenciar las profundas fracturas sociales que vive nuestro país, fracturas que constituyen parte del verdadero horizonte de la violencia. Resolver esto desde la democracia resulta crucial para la construcción de una cultura de paz en el Perú. Con ello nuestra “clase dirigente” no ha hecho más que confirmar el diagnóstico sobrecogedor de la CVR. En

---

<sup>22</sup> La memoria no se opone sin más al olvido, sino al monopolio interesado de la escritura de la historia. *Cfr.* Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, *op. cit.*, pp. 15 y ss.

el plano de los hechos, en los peores años del conflicto armado interno, la situación de desamparo de las víctimas de la violencia subversiva o represiva respecto de sus gobiernos locales e instituciones sociales resultaba evidente. Muchas de estas personas no fueron escuchadas por sus autoridades locales, civiles, militares o religiosas cuando buscaron apoyo en el municipio, los cuarteles o acaso en algunas parroquias para la búsqueda de algún familiar asesinado, torturado o desaparecido, sin saber muchas veces desde qué lugar del conflicto provenía el daño infligido; se les negaba la condición de ciudadanos o no se les reconocían sus derechos por no hablar el castellano o no contar con recursos económicos o algún tipo de conocimiento legal. Salomón Lerner califica esta dramática realidad como un “doble escándalo”: el terrible escándalo de la violencia e injusticia, por un lado, y por otro el de la indolencia de tantos peruanos que no se sintieron auténticamente involucrados por el problema<sup>23</sup>, hasta que éste tocó dramáticamente la ciudad de Lima (por ejemplo, en el caso de la calle Tarata). Señala la CVR que esta actitud muestra “un velado racismo y actitudes de desprecio subsistentes en la sociedad peruana a casi dos siglos de nacida la República”<sup>24</sup>. Las desigualdades sociales, así como una errada visión de las diferencias culturales, raciales e incluso de género alimentaron la indiferencia y la ausencia de reconocimiento respecto de las víctimas.

El Informe final de la CVR ha echado nuevas luces sobre la manera como la tentación autoritaria ha conspirado contra la democracia peruana desde su recuperación en 1980<sup>25</sup>. La creación de los comandos político-militares supuso el retroceso de la política democrática en favor de la administración militar del poder, que implicaba también la competencia de su justicia, de modo que los crímenes contra los derechos humanos fueron considerados meros *delitos de función*; esta

23 Lerner Febres, Salomón, “Discurso de presentación del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación”, Lima, 2003, p. 2.

24 IF-CVR, conclusión N° 9.

25 IF-CVR, conclusión N° 74.

medida constituyó el caldo de cultivo de la terrible represión militar que tuvo lugar en las zonas de emergencia. La penosa abdicación del poder por parte del gobierno civil en favor de las Fuerzas Armadas en las zonas golpeadas por la violencia terrorista sentó las bases de lo que después daría forma a los métodos de control cívico–militar bajo el régimen fujimorista. El acoso a la prensa independiente y las desapariciones forzadas tuvieron su origen en el repliegue voluntario de los gobiernos democráticos y en el silencio indolente y la inoperancia de los políticos frente a las violaciones sistemáticas de los derechos humanos y el avance de los grupos subversivos. Las autoridades civiles simplemente renunciaron a cumplir con el mandato que les otorgó la población, se negaron a fiscalizar e investigar las acciones militares en los gobiernos político–militares. La dupla Fujimori – Montesinos sólo amplió maquiavélicamente el radio de acción de los mismos métodos: convirtió el país entero en una gigantesca zona de emergencia.

Esta situación llegó a su punto culminante con el autogolpe del 5 de abril de 1992. Nada de ello tuvo lugar sin la complicidad de la población, que, por lograr algún tipo de seguridad, renunciaba expresamente a vivir al interior de una sociedad vertebrada de acuerdo con los principios de un Estado de derecho. El Informe final lo señala de manera clara y elocuente en su conclusión 77: “La CVR ha constatado, con pesar, que los gobiernos civiles no estuvieron solos en esta concepción al uso indiscriminado de la fuerza como medio de combate contra la subversión. Por el contrario, la proclividad de dichos gobiernos a la solución militar sin control civil estuvo en consonancia con un considerable sector de la sociedad peruana, principalmente el sector urbano medianamente instruido, beneficiario de los servicios del Estado y habitante de zonas alejadas del epicentro del conflicto. Este sector miró mayoritariamente con indiferencia o reclamó una solución rápida, dispuesto a afrontar el costo social que era pagado por los ciudadanos de las zonas rurales y más empobrecidas”<sup>26</sup>.

---

26 IF-CVR, conclusión N° 77.

La mayoría de los peruanos decidieron “tolerar” un gobierno autoritario pagando el costo de renunciar a la ciudadanía en nombre de las expectativas de “orden” y “eficacia” en la administración del poder (con todo lo relativo que pueden sonar estos términos cuando precisamente se aplican a un régimen corrupto como el de Fujimori). Lamentablemente, se trata de una tentación que no ha sido abandonada del todo en el Perú; aún el día de hoy toca nuestras puertas<sup>27</sup>. Se trata de un complejo fenómeno sociopolítico en el que convergen autoritarismo, mesianismo y un particular desencanto frente al ejercicio de la ciudadanía activa. Hugo Neira lo ha descrito magníficamente evocando la noción renacentista de “servidumbre voluntaria”<sup>28</sup>. Ésta no es una actitud nueva en la historia peruana –de hecho, se ha dicho que constituye una especie “enfermedad crónica” presente en nuestra historia social y política<sup>29</sup>–, pero puede graficar bastante bien los modos de actuar (*y de no actuar*) de muchos peruanos y peruanas bajo el gobierno dictatorial de Fujimori, al menos entre 1992 y 1997. Nos referimos a una especie de “trueque”, silencioso, pero patente, en el que los ciudadanos, a cambio de una cierta “eficacia administrativa” por parte del gobernante (por ejemplo, en términos de medidas macroeconómicas anti-inflacionarias o en políticas de lucha contra la subversión), renuncian al ejercicio de sus derechos políticos, a participar en la vida pública<sup>30</sup>,

27 Por ejemplo, la inquietante situación de crisis política que hoy vivimos –en la que algunos sectores importantes de los políticos y del periodismo no dudan en promover un adelanto de elecciones– pese al enorme esfuerzo que supuso la recuperación de la democracia y la formación de un gobierno de transición en el año 2000.

28 Neira, Hugo, *El mal peruano 1990 – 2000*, Lima, SIDEA 2001.

29 Es Alfredo Barnechea quien usa la expresión “enfermedad moral y política” –tomada de Montesquieu– aplicada al Perú. Cfr. Barnechea, Alfredo, *La mayoría de uno*, Lima, Santillana 2000 (primera parte, “El golpe de Estado permanente”; consúltese asimismo Neira, Hugo, *Hacia la tercera mitad*, Lima, SIDEA 1996 pp. 334 y ss.

30 Esta tesis puede ser vinculada a los análisis tocquevillianos del “despotismo blando” practicado en las sociedades modernas. Véase Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, Madrid, Guadarrama 1969.

o incluso a censurar casos evidentes de corrupción, violencia explícita o de comportamiento autocrático en el ejecutivo. En efecto, Fujimori y su cúpula cívico-militar quebraron el orden democrático, redactaron una constitución a la medida de sus ambiciones particulares, controlaron ilegalmente el Poder Judicial y los medios de comunicación, persiguieron a sus opositores políticos, constituyeron comandos militares que actuaban al margen de la ley, entre otros delitos contra la democracia y los derechos fundamentales. Todo esto era historia conocida mucho antes de 1997, pero muchísima gente prefirió simplemente mirar a otro lado y guardar silencio. Los problemas de recesión, pobreza extrema y desempleo eran aprovechados por Fujimori y sus socios para generar formas de clientelismo político, la creación de un “mercado cautivo” entre los más pobres y excluidos, que podría ser utilizado electoralmente en su momento. Mucha gente –entre los que se contaban importantes académicos y políticos– asumió una actitud claramente condescendiente frente a esta forma de opresión e injusticia. “Necesitamos un Pinochet”, decían.

Consideremos, en contraste, lo que significa la vida en democracia. Un concepto inclusivo de democracia necesariamente destaca tres elementos fundamentales: a) el control ciudadano e institucional del poder; b) la valoración del disenso político como un aspecto fundamental de los procesos de deliberación pública y como expresión de libertad; c) la lucha por la inclusión de los ciudadanos en la dinámica propia de la esfera pública y de la esfera económica. Estas tres determinaciones de la democracia suponen en alguna medida una dimensión normativa<sup>31</sup>, pues se trata de lograr unos *téle* aún no conquistados, vinculados a la construcción de espacios diferenciados de interacción social (el Estado, el mercado, la sociedad civil) en los que pueda en principio accederse a formas de actuación y cultivo de bienes no distorsionados

---

31 No en un sentido kantiano, sino más bien implícita en las prácticas ordinarias de deliberación, debate e intercambio y comunidad de bienes.

por relaciones basadas en la inequidad o en la violencia. La actividad política, entendida como la búsqueda de un destino común de vida a través del discurso y la acción concertada<sup>32</sup>, constituye el horizonte desde el cual la democracia como sistema de instituciones puede sostenerse.

Una sociedad es democrática si observa las formas de procedimiento y participación ciudadana que promueven la *distribución del poder*<sup>33</sup>. Una perspectiva como ésta tiene que enfrentar –especialmente en contextos como el nuestro– no sólo los modos de injusticia social (en lo relativo a las desigualdades socio-económicas y a la inexistencia de políticas interculturales que permitan el acceso de los peruanos al bienestar y al desarrollo humano), sino también las formas de injusticia *pasiva*, la indiferencia de los ciudadanos frente a los ataques contra individuos o sectores de individuos –o contra el estado de derecho constitucional– en nombre de la eficacia instrumental, que pasa a concebirse como un valor que pretende subordinar principios constitucionales y derechos fundamentales. Tal situación genera una progresiva retirada de lo político, así como la emergencia de políticas autoritarias.

He introducido ya la noción de *injusticia pasiva*, lo que me permite hacer alguna aclaración y así ampliar un tanto, si cabe, el concepto de “servidumbre voluntaria” desarrollado por Neira en su inteligente ensayo sobre el fujimorismo y la transición. Se trata de dos conceptos que están estrechamente conectados; creo que esta conexión puede ser útil para comprender el fenómeno autoritario en nuestro país. “Injusticia pasiva” es una expresión que he tomado del notable libro de Judith Shklar, *The faces of injustice*, y proviene originalmente de la agudas

---

32 Véase en este sentido Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós 1997, capítulo V.

33 He desarrollado este punto con mayor detalle en mi artículo “Explorando la democracia. Filosofía, liberalismo y ciudadanía”, recogido en Santuc, Vicente, Gamio, Gonzalo y Chamberlain, Francisco, *Democracia, sociedad civil y solidaridad*, *op. cit.*, pp. 145-162.

meditaciones de Cicerón sobre la justicia política<sup>34</sup>. De acuerdo con el filósofo romano, se puede ser injusto en dos sentidos: de un modo *activo*, en cuanto uno infringe directamente la ley con sus acciones, lesionando el Estado de derecho, pero también uno puede ser injusto *pasivamente* cuando el individuo, por desidia, desinterés o egoísmo, *permite*, a causa de su inacción, que se atente contra el derecho de otro o contra el orden constitucional. La injusticia pasiva se refiere a aquellos casos en los que el individuo renuncia al ejercicio de la ciudadanía cuando, pudiendo actuar en defensa de quien es ofendido o agredido, prefiere ocuparse de sus propios asuntos<sup>35</sup>. Mientras la posibilidad de acceso al bienestar esté más o menos garantizada, el pasivamente injusto se desentenderá del ejercicio de sus libertades políticas.

La demanda de “mano dura” por parte de la población civil y la actitud indulgente respecto del autoritarismo y la corrupción gubernamental están estrechamente ligadas con esta forma de injusticia y rechazo voluntario de la ciudadanía. La desgana y la indiferencia de los individuos respecto de sus capacidades para la construcción de un destino común de vida, la falta de reconocimiento del orden legal como constitutivo de su identidad política terminan resintiendo las posibilidades de supervivencia del sistema democrático, que pasa a convertirse en un mero teatro de apariencias y en un burdo instrumento en manos del dictador de turno y su entorno. El individuo, engañado, tiene tan sólo una ilusoria sensación de libertad, pues ha dejado *de facto* de ser un agente públicamente autónomo<sup>36</sup>. El recorte de la libertad

---

34 Cfr. Shklar, Judith N., *The faces of injustice*, New Haven y Londres, Yale University Press 1988, pp. 40–50.

35 Consúltese al respecto Cicerón, *Los oficios*, Madrid, Espasa–Calpe, Libro primero, capítulo VII.

36 Confróntense las agudas reflexiones de Juan Antonio Guerrero acerca de la situación de la libertad política en las sociedades postindustriales, a partir de un análisis de *Los discursos sobre la primera década de Tito Livio* de Niccolò Machiavelli. Cfr. “De la sensación de libertad al ejercicio de la libertad”, en Feijó, Lydia y Ricardo Pinilla, *Atraverse a pensar la política*, Madrid, UPCo 2001.

cívica implica por sí mismo la concesión de nuevos espacios de poder al gobernante de turno. Este argumento recuerda claramente la célebre dialéctica del señor y del siervo, desarrollada por Hegel en la *Fenomenología del espíritu*: para Hegel, aquel que sacrifica su propia libertad con tal de asegurar la vida deviene en siervo; el señor nutre su capacidad de dominación de aquello que voluntariamente le ha concedido el siervo gracias a su propio temor. Buscando preservarse, se ha perdido *realmente* a sí mismo<sup>37</sup>. El dilema se plantea entonces entre ser siervo o ciudadano, esto es, señor de sí mismo y sujeto de derechos<sup>38</sup>. Ciertamente, las miles de personas que se organizaron y movilizaron, pacífica y firmemente, en contra de la dictadura fujimorista y en favor de la formación del Gobierno de transición hicieron su elección, optaron por ser libres. Hoy que los vientos autoritarios amenazan con volver a soplar entre nosotros, el dilema parece volver a plantearse.

Aunque en tiempos de precariedad política los individuos pasivamente injustos eligen, a veces tácitamente, ser siervos en lugar de ciudadanos, no por ello desaparece su responsabilidad respecto de la emergencia o el fortalecimiento de un régimen autoritario y la violación de los derechos humanos. Justamente al contrario, *esa* elección y su perseverancia en ella robustece las dictaduras. En esta dirección Shklar sostiene que el hombre injusto, desencantado de sus deberes cívicos, desarrolla una actitud despectiva para con las víctimas; aunque no ejerza explícitamente la violencia física, su silencio y anuencia para con la violencia sufrida por otros guarda en casos extremos alguna forma de silenciosa complicidad con los perpetradores. “Lo que él hace a las víctimas de la injusticia es no sólo asaltarlos directamente, sino también ignorar sus demandas. Él prefiere ver sólo mala suerte donde las víctimas perciben injusticia”<sup>39</sup>. Pudimos hacer algo y no lo hicimos.

---

37 Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE 1987. Cfr. la sección correspondiente a la “autoconciencia”.

38 Neira, Hugo, *El mal peruano 1990 – 2000*, op. cit., Véase la sexta parte.

39 Cfr. Shklar, Judith N., *The faces of injustice*, op. cit., pp. 48–49.

En esa línea de reflexión, la CVR llama la atención sobre la *responsabilidad moral* de todos los ciudadanos en relación con la crudeza del conflicto armado y la ausencia de compromiso ciudadano con la defensa de los derechos humanos y la institucionalidad democrática.

Nuestro desinterés contribuye con la pérdida de libertad y con el imperio de la corrupción; nuestra indolencia alimenta el sentimiento de inmunidad de quienes utilizan la represión indiscriminada como estrategia de pacificación o promueven leyes de amnistía (o quienes creen poder imponer una ideología fundamentalista a través de la fuerza). Nuestro hacer o dejar de hacer genera repercusiones importantes en la distribución o concentración del poder político. Creer que nuestra influencia es insignificante constituye una expresión de miopía política o acaso un recurso ideológico de quienes detentan el poder (o pretenden acceder a él) desde canteras autoritarias. Es verdad que nuestro país, gobernado mayoritariamente por militares golpistas en su corto periodo de vida “republicana”, no ha contado aún con un programa educativo centrado en la formación de una “cultura política ciudadana”; no hemos contado con algo así como una *paideia* democrática<sup>40</sup>.

---

40 De todos modos, hay que tener cuidado con la invocación a la educación como solución definitiva del problema autoritario. Este recurso puede generar posturas deficientes de dos clases: a) la indicación de un cierto “círculo vicioso” en tanto que, si sostenemos que la “clase dirigente” es la que debe hacer suyo el proyecto de impulsar una *paideia* democrática y a la vez constatamos que esta “clase” no ha sido educada de esta manera ni comparte estos valores, entonces habría que concluir que este tipo de proyecto no puede ser puesto en marcha; b) la otra perspectiva es más conocida: señala que la educación democrática es condición para una sociedad efectivamente democrática. Por lo tanto, *mientras nuestro pueblo no cuenta con estos valores democráticos* no está preparado para la democracia, entonces una dictadura constituye el modelo “político” más eficaz para “orientar” a la sociedad. Resulta claro que ambos modos de pensar pretenden robustecer la mentalidad autoritaria y la antipolítica. A ello habría que decir lo siguiente: a) que no hay una “clase” que imparta este “saber”. La *paideia* democrática no viene solamente “desde arriba”, desde el Estado, sino fundamentalmente de las instituciones de la sociedad civil, que co-participan en el diseño de políticas públicas. Sobre b) la insistencia en la suposición de que la educación democrática es un prolegómeno de la vida democrática es una

La cultura autoritaria hunde sus raíces en nuestro pasado (y presente) y no podría decirse que ha sido impuesta sólo desde afuera<sup>41</sup>. Sin embargo, al menos desde 1997 –justamente en la importante lucha social contra el régimen de Fujimori–, se generó en el Perú un nuevo espíritu de libertad cívica, la adhesión de grandes sectores de la población a una agenda pública que incluía la reconstitución del Estado de derecho, el respeto de los procedimientos democráticos, la construcción de consensos públicos y la defensa de una presencia mayor de la “sociedad civil” en la toma de decisiones políticas. Se reconocía asimismo la necesidad de configurar espacios comunes de debate y vigilancia ciudadana como medida imprescindible para evitar el retorno del control autoritario de la sociedad. Es difícil olvidar aquellas marchas estudiantiles, así como esos hermosos rituales de interacción cívica: el Muro de la Vergüenza y el lavado de la bandera. Es justamente a aquellas esperanzadoras movilizaciones a las que debemos la puesta en marcha del proceso de justicia transicional que hoy, a pesar de todas las dificultades, afrontamos. Depende de los ciudadanos que ese espíritu no tenga una vida corta.

### **3. Justicia transicional y espacios comunicativos. Esfera pública, medios de comunicación y sociedad civil**

Si consideramos el problema de la recuperación de la memoria como empresa común, como una tarea compartida que constituye el punto de partida de cualquier proyecto de reconciliación política y so-

---

astucia conservadora: las cuestiones concretas de justicia y de cultura suelen cruzarse. Las políticas democráticas requieren combinar ambas en el espacio y en el tiempo para una auténtica democratización de la sociedad. Sobre el tema de la educación política conviene revisar Guttman, Amy, *Educación democrática. Una teoría política de la educación*, Barcelona, Paidós 2001.

41 Cfr. Flores Galindo, Alberto, *La tradición autoritaria*, Lima, SUR-APRODEH, 1999; Neira, Hugo, *Hacia la tercera mitad*, op. cit., acápite “Caudillismos. Los señores del desorden”.

cial, entonces queda claro que el encuentro dialógico con las víctimas abre el camino para incluir a otro en el horizonte de nuestros vínculos ciudadanos. Recuperar la memoria implica poner en juego nuestra imaginación ética, meditar acerca de lo que pudimos hacer y podemos hacer en el futuro. Atender a su modo de expresar su dolor, su sensación de desamparo, su anhelo de justicia, nos mueve a indagar acerca de nuestra responsabilidad frente a esa injusticia; si hubiésemos mostrado un mayor interés por lo que sucedía en las alturas de Ayacucho o en Apurímac, o por lo que se pensaba y predicaba en la Universidad San Cristóbal de Huamanga, quizás el terror y la represión hubiesen podido ser conjurados a tiempo. Si hubiésemos percibido al comunero de Uchuraccay o al campesino de Chuschi como uno de nosotros, ciudadano del mismo Estado, entonces probablemente hubiésemos luchado porque los conflictos sociales sean planteados o resueltos a través del debate y la observancia de la ley; el recurso a la violencia hubiese sido menos atractivo para tantos pobladores empobrecidos, que hubiesen podido responder con mayor firmeza a los cantos de sirena de ideologías delirantes. Si las diferencias raciales y culturales hubiesen sido concebidas como parte de modos de ser reconocidos como elementos valiosos para la integración de nuestra comunidad política –y admitidos como tales en nuestros programas educativos y nuestros proyectos políticos, así como en nuestras interacciones cotidianas en universidades, dependencias del Estado, sedes judiciales, iglesias y mercados–, esta tragedia probablemente no hubiese tenido lugar. Ello nos lleva a preguntarnos hasta qué punto hemos sido pasivamente injustos; conocer la verdad de ese tiempo de terror y abandono nos ofrece pistas para responder esa pregunta y reconducir nuestra actitud respecto de nuestros conciudadanos. Confrontarse con la verdad constituye un imperativo moral si queremos re-fundar una auténtica *res pública*, vale decir, si queremos ampliar nuestra red de lealtades ético–sociales y compromisos cívicos, extender nuestro *nosotros* a todos los habitantes y naciones que componen nuestra sociedad. Una y otra vez, las demandas de justicia transicional están estrechamente vinculadas con la lucha por la inclusión democrática y la apertura de espacios públicos.

He sostenido que el Informe final de la CVR constituye un documento fundamental para la configuración de nuestra memoria histórica respecto de la violencia y las posibilidades de nuestra vida cívica, pero he señalado también que esa tarea no se agota en la recepción del Informe, antes bien, considero que este texto debe ser discutido por la ciudadanía a través de sus principales foros; el de los poderes del Estado, pero sobre todo al interior de las instituciones de la sociedad civil. La lectura general del conflicto armado interno, así como las recomendaciones de la CVR en lo relativo a las reformas institucionales o al Programa Integral de Reparaciones pueden ser asumidas o reformuladas a través de la discusión ciudadana. La recuperación pública de la memoria constituye un proceso social que requiere tiempo, compromiso y espacios para la interacción dialógica. La entrega del Informe final de la CVR constituye el inicio de ese proceso; el documento mismo configura en todo caso el horizonte conceptual desde el cual esta empresa crítica puede llevarse a cabo.

La necesidad de encontrar estos escenarios deliberativos pone de manifiesto la importancia del concepto de esfera pública –o los espacios de opinión pública– en los períodos de transición política. La existencia o inexistencia de una esfera pública constituye un dato crucial para el reconocimiento de una sociedad democrática. Jürgen Habermas (a quien debemos dos de las investigaciones más rigurosas sobre este tema<sup>42</sup>) considera que el espacio de opinión pública puede describirse propiamente como “una red para la comunicación de contenidos y tomas de postura, es decir, de *opiniones*, y en él los flujos de comunicación quedan filtrados y sintetizados, de tal suerte que se condensan en opiniones públicas agavilladas en torno a temas específicos”<sup>43</sup>. Se

---

42 Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, G. Gili 1994; *Idem*, *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta 1998, especialmente el capítulo III. Voy a seguir en adelante el tratamiento que hace Habermas acerca de este tema.

43 Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 440.

trata de un espacio separado del Estado, en el cual los ciudadanos pueden encontrarse para discutir libremente en torno a temas o propósitos comunes, sin intervención o coacción externas<sup>44</sup>. Como se trata de “temas comunes” o “propósitos comunes”, vinculados a las vicisitudes del día a día, el acceso a dichos espacios no está restringido a los usuarios de un “saber especial”; para participar en la esfera pública basta con “dominar un lenguaje natural”<sup>45</sup>. Los participantes potenciales de los espacios de opinión pública son todos los ciudadanos, todos los que estén dispuestos a argumentar y a asumir un punto de vista, esto es, los potenciales afectados (o eventuales sujetos) de las políticas públicas.

Lo interesante de la esfera pública es que las formas de diálogo, entendimiento común y ejercicio de la crítica no se reducen a los encuentros *cara a cara*; los escenarios que ofrece a sus participantes son diversos –foros virtuales o “reales”–, en tanto puedan constituirse en canales legítimos para la libre formación y confrontación de opiniones. “Para la infraestructura pública de tales *asambleas*, actos, exhibiciones, etc.”, asevera Habermas, “ofrécese las metáforas arquitectónicas del espacio construido en derredor: hablamos de foros, escenas, ruedos, etc. Estos espacios públicos permanecen todavía ligados a los escenarios y teatros concretos de un público presente. Pero cuanto más se desligan esos espacios públicos de la presencia física de éste y se extienden a la presencia virtual (con los medios de comunicación de masas como intermediarios) de lectores, oyentes y espectadores diseminados, cuanto más clara se hace la abstracción que el espacio de la opinión pública comporta, pues no consiste sino en una generalización de la estructura espacial de las interacciones simples”<sup>46</sup>. Dicho en otras palabras, los medios de comunicación y ciertos eventos artísticos o académicos extienden la experiencia de la configuración y el escrutinio de puntos de vista más allá del más puntual *aquí y ahora*.

---

44 La existencia misma de la esfera pública implica el reconocimiento de la libertad de expresión como un derecho básico de cada uno de sus participantes.

45 *Ibid*, *loc. cit.*

46 Habermas, Jürgen, *Facticidad y validez*, *op. cit.*, p. 441.

Es preciso hacer una precisión respecto del carácter público de estas “opiniones” articuladas y enfrentadas en espacios comunes; ello nos llevará a contrastar la comprensión de la función de los medios de comunicación al interior de la esfera pública –esto es, como vehículos de extensión de la opinión pública–, de la práctica ordinaria de los medios de comunicación como generadores de reacciones subjetivas inmediatas en sus “consumidores”. Desde su aparición en la época de la Ilustración (pensemos en los cafés de la Francia del siglo XVIII y en las primeras publicaciones periodísticas de aquellos críticos sociales y *philosophes*), los medios de comunicación social han sido concebidos como espacios para la argumentación y la contra-argumentación, ellos estaban al servicio de la formación de conciencias autónomas, de la discusión teórica y política, de la confrontación de programas sociales o visiones de la vida. Su función era promover la crítica y la formación de *consensos racionales*: en ese sentido buscaban formar opiniones “públicas”, modos intersubjetivamente generados de pensar y de actuar. Nada más lejos de apuntar –como parece ser el caso de los medios de comunicación de nuestro tiempo– a la “producción” de reacciones puramente emotivas del *individuo aislado*, o a la apelación a su particular “parecer” (aunque éste coincida con el “parecer” de muchos otros individuos). En este sentido, la esfera pública no busca convocar o movilizar a los ciudadanos a partir de la mera exaltación de la subjetividad: el elemento de la opinión pública es la acción de dar razón del propio punto de vista interactuando dialógicamente con otros.

“Una opinión pública no es, digamos, representativa, *en el sentido estadístico del término*. No es un agregado de opiniones individuales que se hayan manifestado privadamente o sobre las que se haya encuestado privadamente a los individuos, en este aspecto no debe confundirse con los resultados de los sondeos de opinión”<sup>47</sup>.

Esta es la estrecha relación entre la esfera pública y los medios de comunicación: éstos amplían el radio de difusión de las opiniones y los

---

47 *Ibid*, p. 442 (las cursivas son mías).

debates sobre asuntos que interesan a la sociedad o a ciertos grupos sociales que la conforman. Los medios escritos o audiovisuales pueden llevar la agenda de discusión del parlamento o la facultad hacia lugares más lejanos, en donde nuevos participantes pueden sumarse a la lista de oradores a través de esos mismos medios u otros. Ésa es la razón por la cual la presencia de la esfera de opinión pública y sus recursos mediáticos resulta tan importante para los procesos de inclusión política. Cuando su presencia es efectiva, ella arranca el monopolio de la actuación pública a las antiguas élites. Naturalmente —como lo hemos anotado *supra*—, la afirmación de la esfera pública constituye sólo un lado de la condición democrática; las demandas de justicia social, de redistribución del ingreso y satisfacción de las necesidades y capacidades esenciales al desarrollo humano corresponden a la otra dimensión de la democratización social<sup>48</sup>: en otras palabras, se trata de combatir en el nivel de lo socio-económico y en lo político las causas de lo que Galtung llama “violencia estructural”, la exclusión y la miseria. No me es posible desarrollar este punto aquí, siendo de primera importancia<sup>49</sup>. No obstante, las corrientes de opinión formadas en la esfera pública pueden contribuir a hacer sentir su voz en los debates de las instituciones sociales y el Estado, y de esta manera movilizar a sectores importantes de la población para incorporar estas preocupaciones en la agenda pública.

Por supuesto, ofrecer un espacio para la formación y la crítica de la opinión pública no es el único objetivo de los medios de comunicación: el entretenimiento de la población es, por ejemplo, un fin legítimo y positivo. Sin embargo, al menos en el caso de los espacios periodísticos

---

48 Véase Morante, Juan Carlos, “Verdad y reconciliación”, en Antoncich, Ricardo y otros, *Ciudadanos y cristianos*, Lima, CEP 2003, especialmente pp. 173–4.

49 Sobre este punto puede consultarse Lucash, G. (Ed), *Justice and equality. Here and now*, Ithaca y Londres, University of Cornell Press, 1991; Nussbaum, Martha y Amartya Sen (Eds.), *La calidad de vida*, México, FCE 1996; Walzer, Michael, “Exclusión, injusticia y Estado democrático”, en Affichard y De Foucauld, *Pluralismo y equidad*, Buenos Aires, Nueva Visión 1995. pp. 31-48.

de los medios, uno echa de menos un compromiso más firme de ellos con la formación de escenarios deliberativos o una mayor apertura hacia otras concepciones de la vida política. Esto en buena parte tiene que ver con la formidable –y para muchos autores, irreversible– colonización de la lógica de mercado en los medios, que han devenido empresas<sup>50</sup>. Esta conversión hizo posible que la máxima productividad y el logro de utilidades se haya convertido en un fin prioritario para ellos. Este cambio de *Gestalt*, ¿distorsiona gravemente el sentido originario de los medios de comunicación?

No es éste el lugar para responder esta pregunta (en otro lugar mi respuesta ha sido –al menos parcialmente– afirmativa)<sup>51</sup>, aunque resulta claro que, aun desde el punto de vista empresarial, los medios suelen asegurar a sus lectores, espectadores y radioescuchas que ellos cumplen un compromiso con la investigación, con la imparcialidad ideológica y con la cultura cívica. Faltar a ese voto equivale a incurrir en alguna forma –metafórica, pero no por ello menos intensa– de *estafa*. Por eso mismo, la colusión de la mayoría de los medios con la corrupción fujimontesinista constituyó un espantoso escándalo político<sup>52</sup>. El problema radica en que por lo general la empresa –al menos entre nosotros– se organiza según una estructura jerárquica, vertical: el capitalista manda. En el caso de las empresas periodísticas, el dueño suele imponer su propia “línea” editorial en materia política, reduciendo de algún modo la “libertad de expresión” a la “libertad de empresa”. Ello

---

50 Me refiero, evidentemente, al modelo conceptual y social de la empresa y a sus fines prioritarios. Está claro que *toda* institución social debe cumplir con las condiciones de eficacia y estabilidad en la administración de sus recursos económicos, de otro modo no podrá existir como institución. El punto es que, para el modelo empresarial, la lógica última de su gestión es el de la racionalidad instrumental y su objetivo *fundamental* –en ocasiones excluyente– es el de la productividad y la acumulación de capital.

51 Cfr. Gamio, Gonzalo, “Crisis de la democracia, ciudadanía y medios de comunicación. Aproximaciones éticas al caso peruano”, *op. cit.*

52 Véase Fowlks, Jacqueline, “Comunicación política y democracia”, en *Cuestión de Estado* N° 27–28, pp. 49–54.

convierte los medios de comunicación de masas en entidades cerradas y unilaterales, echando a perder precisamente una de las condiciones esenciales de la esfera pública, el cultivo de la diversidad: esta ya vieja mutación de los medios deja el ámbito comunicativo a merced del poder económico (y frecuentemente, también a merced del Estado, cuando el “poder político” y el dinero, como es su costumbre, se cruzan). Restringir el privilegio del manejo de la información y la comunicación social a los medios privados equivale a ceder a una forma peculiar y sutil (pero particularmente peligrosa) de concentración de poder.

Si lo que he estado sosteniendo es correcto, es preciso destacar, en primer lugar, que la creación de espacios de opinión pública resulta crucial para la recuperación pública de la memoria y en general para el éxito de los procesos de justicia transicional y reconstrucción democrática. No es posible ninguna clase de inclusión política sin una convocatoria general al debate ciudadano, sin una ampliación *radical* del horizonte de interlocutores válidos en la esfera pública. A la vez, es preciso señalar, en segundo lugar, que, reconociendo que esta ampliación de la esfera pública no puede lograrse sin los medios de comunicación, parece bastante claro que no podemos esperar demasiado de los medios con los que contamos en el Perú. Podríamos citar, para justificar esta afirmación, la cobertura periodística que recibió la CVR en el semestre inmediatamente anterior a la entrega del Informe final. Con la excepción de una minoría de diarios –*La República* y *El Comercio*, por ejemplo, constituyeron un espacio de reflexión y diálogo que acompañó el desarrollo de las audiencias públicas–, el periodismo nacional concentró su atención en las extrañas especulaciones de los amigos del silencio y en la campaña difamatoria que urdieron los medios afines al fujimorismo. Se llevó completamente la lógica de los *reality shows* al tema de la CVR; imperó la búsqueda de “destapes” y los reportajes sensacionalistas para atraer a los lectores. Apenas pasados dos meses del decepcionante pronunciamiento oficial del presidente Toledo, en el que analiza los resultados y las recomendaciones del Informe final,

podemos constatar que los medios prácticamente han perdido todo interés en el tema de la CVR.

Pero nuestro escepticismo acerca de la efectiva “responsabilidad social” de nuestros medios de comunicación para con la transición política puede hacerse aún más intenso. No se trata solamente de que no estén realmente comprometidos con la transición –tengo mis dudas incluso de que el Poder Ejecutivo sea completamente consciente de lo que significa gobernar en una transición democrática–, el punto es que los accionistas de muchos medios de comunicación han tenido alguna participación en las componendas ilegales del gobierno de Fujimori, de manera que no resulta descabellado pensar que la vocación de objetividad no se cuenta entre sus virtudes, y que incluso podrían representar a algún grupo de interés respecto del éxito o el fracaso de la transición. En tiempos de precariedad política, los medios pueden asumir sus propias pretensiones de “tutelaje”. Además, existe un problema de tipo “metodológico”. Las estrategias de estos medios para el acceso y la difusión de la “información” en muchos casos siguen siendo las mismas que en los años más oscuros de la dictadura. Hoy en día, las “primicias” periodísticas más reveladoras suelen ser el resultado no de una investigación seria (que implica evidentemente la verificación de la autenticidad de los indicios o evidencias), sino de la participación en la subasta y el tráfico de audios, vídeos o documentos ofrecidos por ex agentes del SIN o antiguos colaboradores del régimen. En el preciso momento en que este ensayo está siendo redactado, un canal de televisión ha hecho públicas las imágenes que parecen probar que cierta prensa sigue siendo digitada por Vladimiro Montesinos: ellas muestran cómo el ex asesor presidencial indica por escrito a un personaje vinculado a la propiedad de un diario fujimorista qué debería aparecer como tema de interés en la primera plana del día siguiente, orden que es cumplida a pie juntillas<sup>53</sup>. Todo ello ha tenido lugar, increíblemente,

---

53 Revítese, por ejemplo, *El Comercio*, *Correo* y *La República* del 5 de febrero del 2004.

en una de las sesiones judiciales en donde se trata el caso de la compra de la “prensa chicha”, y son los procesados los propios protagonistas. El grado de implicación de las “empresas periodísticas” con los hábitos democráticos, la afirmación de la institucionalidad y la lucha contra la corrupción es altamente discutible, por decir lo menos. Los medios, especialmente en los últimos años, han optado por la estimulación de las reacciones afectivas y privadas de su audiencia; la promoción del debate público no forma parte ya de la “política” mediática; este enfoque general puede identificarse tanto en el modo de administrar la información como en la obsesiva atención de los medios a las encuestas de opinión, presentadas por ellos como la expresión inequívoca del “clima político”. Lo que se ha perdido es precisamente la disposición para acoger la formación e intercambio de posiciones<sup>54</sup>. Esto es de singular gravedad para cualquier proyecto de justicia transicional, puesto que recuperar la memoria histórica y discutir los principios de su selección no equivale a someter estos asuntos a un simple sondeo de popularidad.

Sin embargo, necesitamos encontrar recursos y espacios sociales que permitan fortalecer la esfera pública. ¿Dónde encontrarlos? Sin ánimo de ofrecer una respuesta definitiva, creo que es imperativo dirigir nuestra atención a las instituciones de la *sociedad civil*. Soy consciente de que estoy recurriendo a una noción polémica, que ha sido víctima de los ataques de la prensa autoritaria, prensa que ha luchado infructuosamente por identificarla exclusivamente con las organizaciones no gubernamentales y sus funcionarios. No obstante, la filosofía política puede ayudarnos a resolver –al menos en una de sus direcciones– este problema teórico. En un sentido posthegeliano, se llama “sociedad civil” al conjunto de instituciones y asociaciones voluntarias que median entre los individuos y el Estado. Se trata de organizaciones

---

54 Me he ocupado de este tema recientemente en Gamio, Gonzalo “Opinión ¿pública?”, en *Cuestión de Estado* N° 36 (mayo del 2005), pp. 14 – 17.

que se configuran en torno a prácticas de interacción y debate relacionadas con la participación ciudadana, la investigación, el trabajo y la fe. Estas instituciones constituyen por tanto espacios de actuación claramente diferenciados respecto del aparato estatal y del mercado. Las universidades, los colegios profesionales, las organizaciones no gubernamentales, las comunidades religiosas, etc., son instituciones de la sociedad civil. La función de estas instituciones –desde un punto de vista político– consiste en articular corrientes de opinión pública, de actuación y deliberación ciudadana que permitan hacer valer las voces de los ciudadanos ante el Estado en materia de vindicación de derechos y políticas públicas. Ellas buscan configurar espacios públicos de vigilancia contra la concentración ilegal del poder político (y económico).

Probablemente, la sociedad civil sea el *locus* de la vida cívica en el sentido clásico de esta expresión; en todo caso, es el lugar por excelencia de la participación directa del ciudadano en los asuntos públicos. Necesitamos *mediaciones* que permitan que las conversaciones y polémicas cotidianas tengan alguna repercusión en las decisiones políticas y en el diseño de los programas sociales. Cada uno de nosotros pertenece a alguna institución de la sociedad civil: forma parte de una comunidad universitaria o pertenece a un gremio o colegio profesional, acaso profese una fe y asista a una iglesia, etc. Tales instituciones son –o pueden convertirse en– espacios públicos de interacción y debate. Considero que es allí donde podemos encontrar las parcelas de esfera pública que echamos de menos para someter a crítica el Informe de la CVR y, en general, la manera como hemos de afrontar los procesos de justicia transicional. Se trata de construir y de reconstruir los foros “reales” y “virtuales” en donde podamos configurar dialógicamente nuestra memoria.

El acceso a la comunicación social y a la información no puede estar exclusivamente en manos de quienes entienden el trabajo de y en los medios como un negocio. Tampoco es razonable que el sentido de la línea editorial de los medios sea determinado por criterios ex-

ternos al ejercicio del periodismo y sus principios. El ejercicio de la libertad de expresión no puede quedarse solamente en manos de los empresarios mediáticos. El énfasis exclusivo en el interés privado, la búsqueda y generación de utilidades y el cálculo costo–beneficio vician toda posibilidad de configurar espacios públicos en los que la apertura a diferentes puntos de vista, el flujo libre de la información y la transparencia en su uso sean condiciones esenciales. Hasta podría decirse que los *medios–empresa* constituyen más bien “espacios privados de opinión e información”, en tanto el uso de éstos representa tan sólo la perspectiva de un grupo de interés (predominantemente económico). Las empresas mediáticas, por lo general, no han fomentado un clima de discusión en torno al rol de la memoria y la justicia en la transición política.

No es mi intención asumir una actitud intolerante frente a los medios de comunicación privados; ellos tienen todo el derecho de hacer su trabajo y de concebirlo desde el paradigma de la empresa. Las organizaciones económicas tienen también un sistema de reglas. La ética empresarial es una versión de la *ética del contrato*, de modo que la observancia de la ley tiene que ser un principio normativo para su legítimo funcionamiento. Pero no es un secreto que en los últimos años este trabajo ha suscitado en muchos casos dudas fundadas respecto de su compromiso con la verdad y la civilidad, así como respecto de su independencia respecto del poder: está claro que en la última década no cumplieron siempre con su trabajo –ni cumplieron siempre con la ley–; los diarios y la televisión se convirtieron en vulgares instrumentos de control social, los más “eficaces” para la dictadura<sup>55</sup>. Todo ello ha generado en los ciudadanos un sentimiento de desconfianza que se conserva el día de hoy. Rafael Roncagliolo ha señalado enérgicamente que,

---

55 *Cfr.* Las agudas reflexiones de Max Hernández al respecto en el conversatorio sobre “Corrupción y democracia”, publicado por SIDEA, la PUCP y el IEP en 2001. Blondet, Cecilia y otros, *Corrupción y democracia*, Lima, SIDEA 2001, especialmente pp. 19–20.

así como la democracia es inseparable de las libertades comunicativas, es necesario reconocer que “los medios, sobre todo la televisión, han contribuido al deterioro de la vida democrática, al convertir a los ciudadanos en consumidores y a la opinión pública en un conjunto de respuestas fragmentadas en las encuestas de opinión”<sup>56</sup>. Conuerdo plenamente con este punto de vista. No obstante, los ciudadanos tenemos derecho de participar en la recepción y discusión de la información y de disponer de espacios en donde esa recepción y discusión puedan realizarse sin distorsiones ni presiones provenientes de la esfera económica. La sociedad civil puede ofrecer esos foros. En tiempos en los que la crisis política (y quizás el “ruido político”<sup>57</sup>) pone en peligro la puesta en marcha de medidas públicas vinculadas a la transición –incluidos el sistema anticorrupción y las reformas institucionales propuestas por la CVR–, los ciudadanos no pueden darse el lujo de ver recortada, en el plano de los hechos, la posibilidad de intervenir en la construcción de un proyecto común de vida.

## **Epílogo: ciudadanos y cristianos. “Los dos espíritus”**

Memoria o silencio, justicia o impunidad, reconciliación o fragmentación: tales parecen ser los dilemas que tenemos que enfrentar en el Perú de hoy. Un lector algo precipitado podría pensar que la victoria de la memoria sobre el silencio ya ha sido lograda en virtud de que el Informe final de la CVR ya ha sido presentado al Estado y a la sociedad; ésta es una victoria aparente, en tanto que el Informe no sea examina-

---

56 Roncagliolo, Rafael, “Comunicación, política y ética”, aparecido en *La República* del 12 de febrero de 2004, p. 19.

57 No puede soslayarse el rol decisivo de los medios de comunicación en la crisis que vivimos. Es importante preguntarse: a) quiénes se benefician con esta crisis y 2) tomando en cuenta las posibles direcciones que pueda tomar esta crisis, qué repercusiones tendrían en la política anticorrupción y en la aplicación de las reformas propuestas por la CVR.

do, criticado o asumido críticamente por las instituciones sociales y políticas. Un silencio más peligroso puede cernirse sobre nuestra precaria democracia: el silencio de la inacción, que alimenta la indiferencia y el círculo vicioso que conecta la injusticia pasiva, la servidumbre voluntaria y el autoritarismo. Estos dilemas exigen una toma de decisión de parte de los ciudadanos. De hecho, no hay modo de *evadir* esta elección, puesto que permanecer indiferente frente a estos dilemas implica en la práctica haber optado por una de las alternativas, la del silencio. Una de las cosas que creo importante tener claro es que toda actitud del individuo *tiene* a la larga una repercusión relevante en lo relativo a la distribución efectiva del poder político, vale decir, en lo que respecta a ser *ciudadano o siervo*.

A estas dos opciones políticas corresponden dos actitudes o, por así decirlo, dos “espíritus”, dos modos de encarar el presente, nuestra crisis y, por tanto, como señalaba al principio, nuestro peculiar *kairós* ético-político. No pierdo de vista que esta conferencia se dirige a un público que ha asumido un doble compromiso, a saber, con una comunidad política y a la vez con una visión cristiana de la vida. Yo mismo comparto esa doble apuesta ética. Creo que sólo desde la defensa del pluralismo y la buena disposición al diálogo y la crítica es posible ser a la vez auténticos “ciudadanos y cristianos”<sup>58</sup>. Por eso me siento cómodo al hacer uso de una metáfora de origen religioso, pero que quiero reinterpretar desde un punto de vista esencialmente cívico. Estamos, decía, ante dos “espíritus”, dos tipos de disposición ética: el *espíritu de sumisión* y el *espíritu profético*.

El espíritu de sumisión ha sido el interlocutor central de este ensayo, pues constituye el enemigo más encarnizado de la reconstrucción democrática y la justicia transicional. Se traduce en la renuncia volun-

---

58 Antoncich, Ricardo, “Ciudadanos y cristianos”, en Antoncich, Ricardo y otros *Ciudadanos y cristianos*, Lima, CEP 2003; véase especialmente pp. 58 y ss.

taria del individuo a su rol de ciudadano, agente político y potencial coautor de leyes e instituciones. Esta deserción deja la sociedad a merced del “tutelaje” de sus representantes e “instituciones protectoras”, cuando no de un dictador corrupto; en cualquiera de estos casos, el ejercicio de la libertad política se convierte en ilusoria o inexistente. La actitud frente a la configuración de la memoria y la superación de la violencia a través de la justicia será el de un corrosivo desdén: “lo pasado es pasado, ¿para qué volver sobre él?”. Pero el espíritu de sumisión puede presentarse en otra de sus figuras, que no puedo desarrollar aquí en detalle, sino sólo mencionarla. Se trata del “espíritu de cuerpo”, la disposición de aquellos que pertenecen a algún tipo de organización, fuerza o gremio (por ejemplo, una institución militar, partido político, comunidad religiosa o cultural, asociación empresarial o colegio profesional) a rechazar acriticamente la responsabilidad de algunos de sus miembros frente al proceso de violencia vivido, en nombre de sus vínculos de pertenencia. Esa es una tentación recurrente, que es preciso combatir por el bien de la propia institución y por observar la coherencia entre los valores que ella busca promover y la acción de sus miembros. Esta actitud no hace más que profundizar la fractura entre estas instituciones y la sociedad en general, en especial las víctimas de la violencia y la exclusión.

El espíritu profético corresponde a la actividad del crítico social y del ciudadano comprometido. La recuperación pública de la memoria constituye un imperativo ético-político, aunque implique asumir una posición crítica respecto de las comunidades y asociaciones a las que uno pertenece. La crítica interna contribuye con la transformación y revitalización de esta clase de comunidades y les recuerda su inscripción en una comunidad mayor, la comunidad política. Ninguna membresía soslaya los vínculos ciudadanos o pospone o relativiza los compromisos con la verdad y con la justicia. La tarea de cooperar con el logro de la reconciliación social y política es concebida como un fin que nutre los lazos con la pequeña comunidad tanto como con la grande: recuperar la memoria, aun la más dolorosa, de la propia responsabilidad

frente al sufrimiento o la exclusión del inocente contribuye a clarificar nuestros juicios acerca del lugar del otro en la esfera de nuestras opciones éticas y cívicas. Se trata de examinar el pasado para poder aprender de él y reconducir el mundo social y político desde un nuevo *telos*. Ese es el sentido último de reconstruir la memoria. “El pasado está allí”, escribe Gustavo Gutiérrez, “para dar espesor al momento actual del presente”<sup>59</sup>.

Este es el desafío que nos plantea la idea misma de justicia transicional en estos tiempos de precariedad y esperanza. Nos exige que, desempeñemos o no un papel activo en el proceso de reconstrucción democrática, ocupemos un lugar o no en el espacio público, en los escenarios sociales en los que el sentido de nuestra memoria histórica o la refundación del pacto social, la justicia transicional pueda ser considerada como tema de discusión. El sufrimiento de tantos miles de inocentes no tuvo lugar sin el concurso de nuestro desinterés o de nuestro silencio frente a lo que estaba sucediendo: el dolor de la víctima no es simplemente fruto del infortunio o la “fatalidad social”, en el sentido de los neoliberales (y los viejos marxistas). Esas son burdas trampas retóricas. La violencia y la exclusión se deben a hechos sociales, a *acciones* que son obra de la voluntad humana. No suceden sin nuestro consentimiento; antes bien, pueden ser combatidas a través de la acción ciudadana. No es posible saber si, al final, el camino de la transición política nos lleve a edificar una república realmente inclusiva o si la tentación autoritaria termine recuperando el terreno social que tanto costó arrebatárle hace unos años. Lo único que puede ser afirmado con algún grado de “certeza” es que, sea cual sea la actitud que asuma cada peruano en este tiempo crítico, ella no será irrelevante para decidir el curso que tomará la historia de nuestra institucionalidad política.

---

59 Gutiérrez, Gustavo, “Memoria y profecía”, en *Páginas* Vol. XXVIII, N° 181, junio 2003, p. 24.

# LA PURIFICACIÓN DEL JUICIO POLÍTICO

## Narrativas de justicia, políticas de reconciliación

¡Ares contra Ares luchará! ¡Justicia, con Justicia!

Esquilo, *Coéforas* 461-2

¡Fatuos mortales que tendéis el arco más de lo oportuno y recibís de la Justicia innumerables males! Tomáis lecciones de los hechos, ya que no de los amigos. Y vosotros, Estados, que podéis conjurar el mal por la palabra, dirimís vuestros asuntos con la sangre, no con la palabra.

Eurípides, *Suplicantes*, 745 -50

¿Es posible superar la violencia a través de la deliberación pública como “fuente” de justicia? ¿No es ésta una aspiración imposible, un anhelo que la “realidad efectiva” se ha encargado de desbaratar una y otra vez? ¿Podemos diseñar procedimientos de justicia conmutativa que puedan purificarse de cualquier esquema retributivo basado en la venganza? ¿Qué clase de comunidad política podemos esbozar desde un paradigma estrictamente cívico–dialógico de coexistencia social? Este tipo de cuestiones son de una excepcional importancia y gravedad, no sólo para la teoría política sino para la confrontación concreta de los dilemas que plantean los procesos de justicia transicional en el Perú, en particular el trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

---

\* Publicado en *Derecho & Sociedad* N° 24, pp. 378-389. Una primera versión de este artículo fue expuesto en el Congreso Iberoamericano sobre Tolerancia, en la Pontificia Universidad Católica del Perú, en enero del 2004.

liación: memoria o silencio, justicia o impunidad, reconciliación socio-política o fragmentación social. El propósito de este ensayo, más que intentar responder directamente estas preguntas (lo cual supondría una empresa que excedería largamente los límites de un artículo como éste), es ofrecer ciertos recursos conceptuales que podrían ayudarnos a comprender con mayor precisión el sentido y alcances de estas interrogantes y, acaso –con un poco de suerte–, brindarnos alguna pista que nos sirva de orientación para plantearlas en el terreno práctico.

Narrativa vital, *katharsis* política, justicia y conflictos prácticos; ésta es la familia de conceptos éticos que pretendo discutir en este ensayo. Como he señalado, el telón de fondo histórico que subyace a los argumentos que voy a esbozar en lo que sigue es el de la precaria transición política que vivimos en los últimos años. El Informe final de la CVR por sí mismo es la encarnación de un esfuerzo fundamental por hilvanar una reconstrucción narrativa del conflicto armado interno, así como las perspectivas de reconciliación, a través de la reforma de nuestras instituciones, el ejercicio de la justicia y la reconstrucción de nuestros lazos sociales. Ninguno de los pasos de mi exposición perderá de vista este referente histórico y ético<sup>1</sup>; antes bien, me propongo desarrollar el problema del “cambio de paradigma de justicia” que va de la venganza hacia la política –giro conceptual que, sin duda, constituye el hilo temático del proyecto de reconciliación que, pretende impulsar el trabajo de la CVR– a partir de una reflexión crítica sobre *La Orestíada*, la célebre trilogía trágica de Esquilo. En más de un sentido, el reto que el crimen de Orestes y el acoso implacable de las erinias plantean a Atenea y a la *polis* ateniense –la consideración racional de los conflictos desde los foros correspondientes a los tribunales y los espacios públicos– es el mismo que ha asumido la sociedad peruana frente al

---

1 He desarrollado el tema de la CVR más directamente en mi artículo “La política de la inclusión. Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil en el Perú”, en *Miscelánea Comillas* N° 62, Madrid, UPCC 2004, pp. 243-271. Publicado en este volumen.

reto del esclarecimiento de su memoria histórica, el logro de la justicia y la refundación de la *res pública*.

Comencemos con el tema de la narrativa, entendida como la figura concreta que puede asumir el tema de la verdad en el contexto de una reflexión sobre la praxis. Una acción –o un conjunto de acciones– es *inteligible* desde un punto de vista ético cuando podemos interpretarla a la luz no sólo de los eventos o estados de cosas que ella genera, sino desde el complejo entramado de creencias, valoraciones y situaciones a partir del cual ella logra desplegarse en el tiempo y en el espacio de las relaciones humanas<sup>2</sup>. Dar cuenta de esas conexiones hace posible comprender tal acción como parte de un *modo de vida* o de un proyecto vital; sin referencia a este entramado ético, la acción carece de significado práctico y no puede convertirse en objeto de juicio ni de deliberación. Este ejercicio de articulación y argumentación asume la forma de un *relato* a partir del cual los agentes individuales o las instituciones reconstruyen sus acciones y decisiones dando cuenta de los fines que perseguían con ellas y de los contextos mundano–vitales en los cuales y desde los cuales tenían lugar<sup>3</sup>. Esta narración es siempre retrospectiva, esto es, supone el ejercicio de la *memoria* como disposición crítica que explicita las experiencias del pasado en vínculo directo con el presente<sup>4</sup>.

---

2 Me he ocupado de la discusión contemporánea del concepto de práctica en “La comprensión como práctica social. El concepto de regla, Charles Taylor y la hermenéutica de las ciencias sociales”, en Villar, Alicia y Miguel García-Baró (Editores), *Pensar la solidaridad*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas 2004, pp. 441–464.

3 Esta manera de entender las cosas se remonta al debate generado por la obra de Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1970, 2<sup>da</sup>. Ed.; esta discusión es continuada luego con lucidez en MacIntyre, Alasdair, “Epistemological crises, dramatic narrative and the philosophy of science”, en *The monist*, 60(4), 1977, pp. 453-472 e *idem*, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica 1987, cap. 15. Véase también Taylor, Charles, “La explicación y la razón práctica”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós 1997, pp. 59-90.

4 Cfr. “La política de la inclusión. Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil”, *op. cit.*

La inteligibilidad de la propia identidad, tanto personal como colectiva<sup>5</sup>, dependerá en buena medida de la comprensión del lugar de la vida del individuo o de la comunidad en el curso de una narración inteligible, que es siempre una historia de relaciones. “No hay modo de entender ninguna sociedad, incluyendo la nuestra”, sostiene Alasdair MacIntyre, “que no pase por el cúmulo de narraciones que constituyen sus recursos dramáticos básicos. La mitología, en su sentido originario, está en el centro de las cosas”<sup>6</sup>. Todo grupo social, para definir su propio carácter como tal, se remite a una cierta reconstrucción narrativa de su pasado, que permite reconocer el surgimiento de instituciones, sistemas legales y valores que encarnan un conjunto de aspiraciones y creencias que funcionan como *tele*. Estos relatos constituyen el “horizonte hermenéutico” de la autocomprensión de una comunidad. Es por ello que el trabajo de aedas, poetas, compositores de tragedias y trovadores era al menos tan apreciado como la posterior labor del teórico social y el crítico<sup>7</sup>. Las crisis sociales, como la que hemos vivido bajo el conflicto armado interno, exigen que quienes cuentan la historia observen los giros narrativos y aun las rupturas que afronta el curso de la vida de la comunidad<sup>8</sup>. El desarrollo de la crítica o la composición de relatos rivales suscitan ordinariamente nuevas tareas y retos para el ejercicio narrativo.

Las narrativas están siempre (y deben estar) expuestas a la controversia y cuestionamiento racional. El debate le da sentido a su existencia. Es posible y frecuente incluso que los mismos eventos que se rela-

---

5 Tubino, Fidel, “La recuperación de las memorias colectivas en la construcción de las identidades”, en Hamann, Marita y otros, *Batallas por la memoria*, Lima, PUCP-UP-IRP 2003 pp. 77-105.

6 MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, *op.cit.* p. 267.

7 He desarrollado la idea de crítica immanente en “El lugar de la crítica”, en *HYBRIS* N° 1 (1997) pp. 9-12.

8 Sobre este punto puede revisarse el magnífico ensayo de Augusto Hortal sobre la relación entre el pensamiento ético y el cambio social, “Los cambios de la ética y la ética del cambio”, Madrid, Sal Terrae / Fe y Secularidad 1990.

tan susciten conflictos de interpretación. Las narrativas están expuestas tanto a la incoherencia y al autoengaño como a la confusión y a la incredulidad. Cuando dos o más narrativas entran en conflicto, es preciso –para intentar “resolver” racionalmente estas controversias– reconocer tres “pautas epistemológicas” que permiten de un modo razonable juzgar la mayor plausibilidad de alguna de las narrativas sobre las demás: a) correspondencia con los hechos *vividos*, b) coherencia lógica y observancia de los estándares de validez públicamente admitidos, c) un mayor grado de complejidad en la articulación de valores, acciones y fines que la narrativa rival, esto es, la capacidad con que una narrativa esclarece mayores aspectos de la acción o los hechos que su competidora, resuelve incoherencias que genera el relato rival o “echa luces” sobre el sentido o las posibilidades abiertas por tales acciones. Estas formas de validación racional hacen patente el carácter consensual y provisional de la “verdad” a la que las narrativas aspiran. Siempre es posible que el debate sea reabierto o que surjan en el futuro nuevas interpretaciones que compitan con las que son admitidas hoy. Como señala agudamente MacIntyre, una reconstrucción narrativa es considerada “verdadera” o “racionalmente plausible” cuando podemos decir que se trata de “la mejor visión que alguien ha sido capaz de dar hasta ahora, y que nuestras creencias acerca de cuáles son los rasgos de ‘mejor visión hasta ahora’ cambian de maneras que son impredecibles en el presente”<sup>9</sup>.

## 1. Tragedia y política. El sentido ético–político de la *katharsis*

¿En qué sentido la reconstrucción narrativa de nuestra historia reciente puede ser entendida –al menos en un sentido importante– desde el horizonte de la tragedia? No cabe duda de que en las audiencias públicas de la CVR, en los miles de testimonios de madres y esposas de

9 MacIntyre, Alasdair, “Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science”, *op. cit.*

desaparecidos y torturados por los grupos subversivos o por agentes del Estado, en el dolor de los nativos ashaninkas esclavizados y condenados a la muerte social por miembros de Sendero Luminoso, podemos percibir la resonancia del llanto de las mujeres de Ilión en *Las troyanas*, la denuncia incansable de Electra ante el asesinato de su padre o la desesperación de las suplicantes de Argos, clamando ante el pueblo de Atenas que se les permita recuperar los cadáveres de sus parientes muertos en la guerra contra Eteocles<sup>10</sup>. La tragedia griega constituye una de las primeras formas literarias en las que se hace explícita, con particular intensidad, una comprensión narrativa de la experiencia humana de la exclusión y la crueldad. Volver sobre ella puede permitirnos recuperar un modo relevante de expresar el dolor provocado por la injusticia, así como la exigencia incondicional de reconocimiento y reparación del daño.

Consideremos, en primer lugar, el sentido del drama trágico y su peculiar función ético-política. En un célebre pasaje de la *Poética*, Aristóteles señala que la tragedia pretende, a través de la representación (*mímesis*) de las acción y del curso de una vida (*práxeos kai bíou*), “realizar, mediante la compasión y el temor, la *katharsis* de las experiencias de este género”<sup>11</sup>. Es importante precisar qué se entiende aquí por *katharsis*. Como es sabido, este término proviene originariamente del vocabulario específico de la práctica médica y se refiere al proceso por el cual el organismo se “purifica”, se “limpia” de impurezas a través de la administración de medicamentos. Análogamente, esta expresión adquirió una dimensión práctica, que se aplica al espectáculo trágico y, a través de éste, se proyectó al campo de la práctica política.

10 Véase, por ejemplo, el caso de una familia del valle del Apurímac que convive con los restos de su hijo, muerto en tiempos del conflicto armado interno, evocado en el artículo de Guillermo Nugent, “Para llegar al suave pueblo de la memoria”, en Hamann, Marita y otros, *Batallas por la memoria*, Lima, PUCP-UP-IEP 2003, pp. 16–7.

11 *Poética* 6, 1449b 23.

Las acciones que los personajes desarrollan, o las circunstancias que estos deben afrontar, producen en nosotros “compasión” y “temor”. A través de estas experiencias el agente forma tanto su intelecto como su carácter<sup>12</sup>. La deliberación y la percepción de los conflictos que el héroe trágico experimenta (conflictos en los que a menudo se enfrentan bienes o males incompatibles, de modo que resulta imposible sustraerse a la pérdida de algún elemento valioso para el propio modo de vida<sup>13</sup>) contribuyen con la adquisición y configuración de hábitos emocionales y formas encarnadas de discernimiento práctico que preparan a los individuos para el ejercicio de la actividad política y en general el cultivo de los vínculos sociales. La *katharsis* alude entonces al proceso intelectual y emotivo de clarificación ética que permite al ciudadano evaluar críticamente diferentes formas de pensamiento, valoración y acción que tienen lugar en la escena trágica, pero que podrían asumir una figura concreta en el espacio público.

No debemos perder de vista los modos de experiencia, las pasiones que provocan la *katharsis* en el “espectador” de las tragedias. La compasión constituye un sentimiento moral de primera importancia, en tanto su percepción presupone la proyección empática del agente, la capacidad de ponerse en el lugar del otro —especialmente de aquel que se encuentra en una situación desgraciada e injusta— a través de la imaginación y la reflexión; sólo así podemos “padecer con” el otro. En la *Retórica*, Aristóteles define la compasión como “un cierto pesar ante la presencia de un *mal* destructivo o que produce sufrimiento a quien no se lo merece y que podríamos esperar sufrirlo nosotros mismos o alguno de los nuestros”<sup>14</sup>. El temor, por su parte, evoca la experiencia de sufrir a causa de un posible o imaginario mal venidero<sup>15</sup>. En uno y otro caso se trata de emociones que nos conmueven en tanto proyecta-

12 Cfr. Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, Madrid, Visor 1995.

13 Nos ocuparemos de este tema *infra*.

14 *Ret.* II,8 1385b.

15 *Ret.* II,5 1382<sup>a</sup> 20 y ss.

mos el yo en el tú; son afecciones del alma que nos mueven a reconocer el carácter incierto y frágil de los asuntos humanos: “podría haberme pasado a mí”, “¿cómo reaccionaría yo ante tal dolor o tamaña injusticia?”. Es esta operación de nuestra imaginación y nuestra sensibilidad la base para poder eventualmente actuar en favor de quien padece opresión o violencia.

La experiencia de lo temible y de aquello que es digno de piedad constituye una fuente crucial para el aprendizaje moral y la forja del juicio ético–político, pues nos mueve a apreciar el cuidado de nuestras relaciones y nos empuja a deliberar acerca de nuestras reacciones afectivas y nuestros compromisos con los demás. La *katharsis* consiste –señalábamos– en un proceso de clarificación del intelecto y los afectos conducente a la articulación de juicios lúcidos y sensatos, sensibles a las situaciones de injusticia<sup>16</sup>. Se trata de depurar de nuestra razón y sensibilidad, a través de la experiencia de circunstancias concretas, todo aquello que nos impide elaborar juicios de esta clase. Justamente, uno de los grandes temas de la tragedia es el de *la ceguera voluntaria*, la incapacidad de determinados personajes (por ejemplo, Creonte, Edipo, Jerjes), ya sea por error en el razonamiento, por falta de voluntad o por insensibilidad frente a la posición de los demás, de actuar con prudencia y buen sentido en determinadas situaciones. Esta es una forma particular de *hybris*, la negativa a reconocer la medida humana, así como los elementos que constituyen una circunstancia compleja que exige nuestra atención e intervención como agentes finitos. La *paideia* trágica busca desarrollar en los ciudadanos el cultivo de la *phrónesis*, la “mirada” atenta del intelecto y la percepción a los sinuosos hilos de la urdimbre narrativa de los contextos de la acción.

No es posible para el ciudadano –y en general para el agente humano– evadir conflictos éticos desgarradores, ni siquiera situaciones

---

16 Véase sobre este punto Nussbaum, Martha, *Justicia poética*, Santiago, Andrés Bello 1999.

de indefensión o vulnerabilidad frente a fuerzas externas o frente a circunstancias injustas. Pertenecer a comunidades políticas fuertes e inclusivas –fundadas en la participación activa de sus miembros y en la solidez de sus instituciones– puede ofrecernos diversos recursos legales y cívicos para defendernos de la arbitrariedad y la injusticia, pero no nos inmuniza completamente contra el daño y la violencia. Cuando la experiencia del dolor y la lucha contra el daño son ineludibles, el sufrimiento (en la figura de la propia desgracia y en el cuidado de las víctimas de la ceguera voluntaria y otros modos de *ate*) debe ser fuente de saber, de purificación del juicio; de lo contrario, tales vivencias se tornan experiencias vanas y carentes de relevancia espiritual y política. En otras palabras, *aprender a través del dolor*. Esto constituye el corazón mismo de la *sabiduría trágica*, auténtica forma de *paideia* –que hunde sus raíces en la propia religiosidad griega–, consistente en la formación del carácter que no retrocede ante la desesperación, en tanto el trabajo con lo negativo genera formas complejas de conocimiento y discernimiento práctico.

“Porque Zeus puso a los mortales en el camino del saber cuando estableció con fuerza de ley que se adquiriera la sabiduría con el sufrimiento. Del corazón gotea en el suelo una pena dolorosa de recordar e, incluso a quienes no lo quieren, les llega el momento de ser prudentes”<sup>17</sup>.

Este potencial educador hacía de la tragedia el ritual ético-político y religioso por excelencia en la antigua Atenas. La discusión pública y académica de los conflictos de valor planteados en las tragedias era una práctica común en tiempos de Platón y Pericles; sin duda, la misma organización del evento y la escenificación del drama constituían un acontecimiento espiritual. En la propia puesta en escena de la tragedia, la distinción entre los participantes y los espectadores del drama puede considerarse relativa en más de un sentido: los actores y los miembros del coro eran fundamentalmente ciudadanos comunes que ofrecían, en

---

<sup>17</sup> *Agamenón* 176–180.

un espectáculo abierto, una representación de la condición precaria, contingente y vulnerable, pero irreversible, de las acciones humanas y sus efectos decisivos en la propia *polis*. La tragedia nos recuerda lo que los hombres podemos hacer contra nuestros semejantes cuando nuestras falsas certezas, nuestros prejuicios y nuestros escasos poderes de previsión y control sobre nuestro entorno se hacen añicos: la tragedia nos recuerda que, como sentencia Tiresias en *Antígona*, “la buena deliberación es la mayor de las riquezas”<sup>18</sup>. Constituye también una invitación a escuchar la voz de los débiles o de aquellos que a primera vista no comparten nuestro *ethos*, aquellos que pertenecen a otras culturas o que incluso hablan otra lengua –piénsese en el coro de *Las troyanas*, o en el dolor en el que queda sumida la corte de Jerjes en *Los persas* (compuesta por Esquilo poco tiempo después de que Atenas venciese en Platea)– y que, sin embargo, pueden efectivamente *sentir como uno siente*.

Creo que es posible considerar la recepción y discusión del Informe final de la CVR a la luz del ejemplo de la sabiduría trágica y sus consecuencias para la construcción de la ciudadanía. El imperativo de la reconciliación que ha inspirado el trabajo de la CVR exige el conocimiento de los hechos de violencia que marcaron el conflicto armado interno, en el contexto del esclarecimiento de sus causas, así como el reconocimiento de la responsabilidad de los actores de la violencia, de las autoridades civiles, las diferentes instituciones sociales y los ciudadanos en general. Cada uno de nosotros, desde el lugar que ocupaba en las instituciones del Estado o de la sociedad civil, acaso pudo hacer algo para que la situación de violencia y de desamparo político de las zonas más empobrecidas del Perú hubiese podido ser combatida desde la Constitución y el cultivo de la civilidad. En el discurso de presentación del Informe final, Salomón Lerner señalaba que, como resultado de sus investigaciones, la CVR constataba “un doble escándalo”: por un lado, el escándalo de la violencia y la exclusión y, por otro, el de la indolencia

---

<sup>18</sup> *Antígona* 104.

de millones de peruanos que, en la comodidad de sus hogares, se mostraron indiferentes o condescendientes frente a las desapariciones forzadas, las torturas o las agresiones sexuales perpetradas por los grupos terroristas o por algunos efectivos de las Fuerzas Armadas. Todo esto equivale a decir que no supimos juzgar adecuadamente, que fuimos insensibles ante el dolor de miles de compatriotas, que fuimos incapaces de reconocer en el campesino de Ayacucho o en el ashaninka a un ciudadano, a uno de nosotros. Incurrimos así en la ceguera voluntaria que las tragedias lamentan y condenan. Justamente, la tendencia a mirar hacia otro lado cuando se violan los derechos de otros ciudadanos –actitud que ha sido llamada con razón “injusticia pasiva”<sup>19</sup>– muestra hasta qué punto la sociedad en la que vivimos no puede ser comprendida estrictamente en los términos de una comunidad política.

Pero precisamente el reto de la reconciliación consiste en la reconstrucción del “acuerdo social” que constituye el horizonte público de la constitución del orden legal y el sistema de instituciones que vertebramos nuestra vida en común. Por “reconciliación” entendemos un proceso de conversión comunitaria, en lo social y lo político, que sustituye la violencia (en cualquiera de sus formas) por la deliberación pública y la observancia de los procedimientos democráticos como criterios medulares del tratamiento de los conflictos al interior de la comunidad política. No obstante, resulta imposible regenerar el tejido social –reconfigurar nuestros lazos y nuestras instituciones– si la ciudadanía no afronta la amarga pero importante experiencia de saber qué pasó realmente en el tiempo de la guerra subversiva. Sólo desde la recuperación pública de la memoria es posible asignar responsabilidades, hacer justicia y reconsiderar dialógicamente los vínculos entre los diversos credos, razas y culturas que conforman la sociedad peruana.

---

19 El término es usado por Cicerón en *De Officiis*, y es reactualizado por Judith Shklar, *The faces of injustice*, New Haven y Londres, Yale University Press 1988.

La publicación del Informe final de la CVR no constituye sino un hito en el proceso de transición democrática y reconciliación civil, un proceso largo y complejo cuyo buen rumbo depende del compromiso ético-cívico de cada institución y de cada ciudadano, de su capacidad de deliberar y de involucrarse intensamente en el proyecto de construir un destino común de vida. En este sentido, la CVR no ha pretendido convertir el Informe final en un texto que expone simplemente *la* verdad de los hechos de violencia suscitados en el periodo 1980–2000; antes bien, el Informe final tendría que ser entendido como una *historia narrativa* que aspira a hacerse plausible de acuerdo con los estándares de justificación racional admitidos en el presente. Se trata de una investigación interdisciplinaria rigurosa, comprometida con la transición y con la construcción de una ética pública en el país. Es un documento relevante para la reconstrucción de nuestra historia reciente porque recoge el testimonio de los testigos de la violencia, especialmente las víctimas, cuya voz no había sido antes escuchada. Se trata de una interpretación general del proceso de violencia vivido que puede y debe ser *confrontado* con otros relatos y argumentos. Lo que se busca no es, ciertamente, constituir sin más otra “historia oficial”, sino configurar –a partir de la discusión cívica de ese material crítico– espacios públicos abiertos a la reconstrucción intersubjetiva del pasado, y sobre todo apunta a la cimentación del diálogo en torno a las posibilidades sociales y políticas de inclusión y la constitución de ciudadanía activa. El proceso político que procura impulsar la CVR lograría afirmarse si el documento del Informe final se convirtiera en foco de un debate público en los espacios comunicativos al interior de la sociedad civil y el propio Estado. La confrontación con la experiencia del dolor y la fractura social, la reconstrucción de la memoria, la discusión sobre las interpretaciones posibles del conflicto armado interno y sobre los programas socio-políticos que pretendan “refundar” nuestra institucionalidad democrática bien pueden contribuir a provocar la *katharsis* de nuestro juicio y sensibilidad cívicas, y así apuntar hacia la formación de una nueva cultura política. Sólo de esta manera sería posible culminar

este trabajo de duelo nacional que el debate sobre el conflicto armado interno ha generado entre nosotros.

No obstante, puede decirse con claridad que aún estamos lejos de la experiencia pública de la *katharsis* respecto de la violencia vivida. Preocupa la relativa indiferencia y hostilidad con las que el Informe final de la CVR ha sido recibido por el Estado y la sociedad. La “clase política” ha asumido una actitud ora agresiva, ora silente respecto de la historia narrativa propuesta por los comisionados. Los medios de comunicación han perdido ya el interés por lo que consideran una “noticia antigua”. Muchas autoridades y no pocos ciudadanos prefieren que la verdad sobre el conflicto armado interno continúe en el subsuelo del olvido. Para las víctimas, ésta es verdaderamente una noticia terrible: cuando se impide que la experiencia del dolor y la violencia –y las exigencias de reparación y justicia– se mantengan inexpresadas en el espacio público, se condena estas dramáticas vivencias y estos males al silencio y, en más de un sentido, a la inexistencia<sup>20</sup>. De este modo, la justicia cede su lugar a la impunidad y la reforma de nuestras instituciones queda en el plano de la teoría y los buenos deseos. Para un sector de la autodenominada “clase dirigente” del país, el aprendizaje práctico a través del sufrimiento no cuenta, campea el miedo a la búsqueda común de la verdad. Lo que está en juego en todo esto es, en definitiva, el futuro mismo de la transición democrática<sup>21</sup>.

Si lo que ha de definirse aquí es la *forma* en la que concebimos y regulamos nuestras relaciones y precisamos las direcciones que configuran nuestro destino común, entonces el problema fundamental del proyecto de transición política es el de la *justicia*. Nuestro dilema quizá sea aquel que tan agudamente describe Eurípides en el pasaje de

20 Véase Arendt, Hannah, *La condición humana*, Barcelona, Paidós 1997 pp. 59 y ss.

21 Cfr. Gamio, Gonzalo, “La política de la inclusión. Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil”, *op. cit.*

*Las suplicantes*, que sirve de epígrafe a este ensayo: conjurar el mal, la violencia, la exclusión, resolver nuestros (inevitables) conflictos con la violencia, o con la palabra, es decir, a través de la práctica política. Creo que este es el dilema que también plantea la CVR a través de su Informe final, el tránsito *racional* de la violencia hacia la deliberación pública como hilo conductor de nuestra historia narrativa. Se trata de un ejercicio de argumentación e interpretación sumamente complejo y delicado, en el que al menos en parte se define nuestra identidad política. Por fortuna, contamos con un antiguo ejercicio narrativo que puede servirnos de ejemplo: se trata de *La Orestíada* de Esquilo.

## 2. *La Orestíada* y el conflicto de interpretaciones de la justicia

El tema de *La Orestíada* es la superación de la concepción “cós-mica” de la justicia (*díke*) –expresada en la vindicación de la cadena de venganzas como modo de restituir el orden de las relaciones humanas– en la visión política de la justicia (*dikaíosyne*)<sup>22</sup>, centrada en el ejercicio de la deliberación cívica al interior de espacios públicos e instituciones libres. Para el nuevo paradigma, la orientación de la conducta y la retribución de bienes y males es configurada por un trasfondo de reglas establecido intersubjetivamente sobre la base de la presencia de los lazos ciudadanos, vínculos que subyacen a toda forma de entendimiento común. El drama del príncipe argivo Orestes, el logro de su absolución ante el tribunal erigido por Atenea en el Areópago, bien podría ser considerado como la concreción de este cambio de paradigma y el acto fundacional de la racionalidad pública.

---

<sup>22</sup> Sobre el tema general de la justicia en la cultura griega, consúltese MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud*, op. cit., caps. 10–12; *idem*, *Justicia y racionalidad*, Barcelona, Ediciones Internacionales Universitarias 1994; Williams, Bernard, “La justicia como virtud”, en *La fortuna moral*, México, UNAM 1993, pp. 110–122.

Es en general conocida la historia de Orestes, quien regresa de incógnito a Argos tras enterarse del asesinato de su padre Agamenón a manos de Clitemestra, su esposa, y de su amante Egisto. Ha consultado al oráculo de Apolo sobre lo que debería hacer frente a este crimen: acabar con la vida de los asesinos del rey (sin que el vínculo familiar lo impida) y reconstruir el orden político legítimo o renunciar a tales acciones por respeto y temor a la maldición de su madre. El dios le ha ordenado que tome venganza y restituya la Casa de su padre; de lo contrario, grandes males caerán sobre él y sobre el pueblo de Argos. Si bien no conviene desoir el parecer de los dioses, Orestes duda ante la posibilidad de asesinar a su propia madre, aunque este acto sea imprescindible para recuperar el “orden justo” en la ciudad. Así, cuando Orestes y su amigo Pílates han logrado introducirse furtivamente en el palacio real, con la sangre de Egisto en las manos, el príncipe retrocede frente al cuerpo indefenso de Clitemestra. Es la violenta exhortación de Pílates lo que empuja a Orestes a cumplir con los designios del oráculo. No obstante, pese a contar con la anuencia de los olímpicos, al matricidio perpetrado por Orestes le corresponde un castigo terrible: las erinias –las terribles deidades de la sacra venganza contra aquellos que atentaron contra su propia sangre– deben atormentar al asesino con sus terribles cánticos, logrando en primer lugar que abandonen su ciudad, luego lo debilitarán bebiendo su sangre hasta forzarlo a suicidarse.

Las erinias se entienden como piezas de un mundo que es concebido como un orden sagrado inmutable. El universo es una totalidad organizada a partir del equilibrio entre fuerzas contrapuestas, equilibrio que rige tanto en lo relativo al ámbito de la naturaleza –pensemos en la explicación de la preservación del orden en el devenir de las estaciones en Anaximandro o en la cosmología parmenídea esbozada en la última parte de su *Poema*– como en el de los asuntos humanos; el *kósmos* entero es percibido como articulado jerárquicamente; los astros, así como los estamentos sociales, ocupan un lugar preciso e inmovible en dicho orden. Cada cosa, incluido cada miembro de la comunidad, cumple una función especial al interior de la totalidad, preservando

la armonía en el juego de fuerzas que la sostiene. Si cada uno hace lo que le corresponde hacer según su condición (esto es, de acuerdo al lugar que uno ocupa en el *kósmos*), entonces la Justicia y el Derecho –Díke y Themis– están satisfechos. El crimen es concebido como una convulsión en el equilibrio cósmico, que debe ser restablecido a través del castigo. Heráclito sentencia en uno de sus fragmentos que “el sol no trapasará los límites que le están prescritos, en caso contrario las erinias, ejecutoras de Díke, lo perseguirán” (Fr. 94). En esta visión de las cosas, el tormento y el dolor físico eran considerados los medios para rehabilitar el orden convulsionado. Michel Foucault es quien mejor ha estudiado la estrecha relación (común a los griegos y a las culturas orientales e indoamericanas) entre una concepción metafísico-religiosa del mundo social como un organismo y la presencia del *ritual del suplicio* como forma eminente de punición<sup>23</sup>.

Éste es el modelo más arcaico de justicia, en el que la sangre se paga sólo con la sangre. La venganza aparece como el instrumento para devolverle la honra al orden natural que ha sido degradado por el crimen, la única forma de que las cosas vuelvan a su lugar originario. La estabilidad del *ordo* es concebida como el bien sumo. Lo que se busca a través de la punición es recuperar la relación igualitaria entre los involucrados en situaciones delictivas en lo relativo a provocar y padecer el daño. La sangre derramada sobre la tierra no desaparece hasta que la vida del asesino es tomada por el vengador. En las dos primeras tragedias que componen *La Orestíada*, esta perspectiva no es puesta en cuestión, en tanto encuentra su fundamento en la inmutable ley que organiza las fuerzas de la naturaleza.

“La amarga punta de la espada que llega cerca de los pulmones produce una herida que atraviesa a Justicia, pisoteada en el suelo, lo que conculca la ley divina, cuando alguien ofende a la absoluta majestad de Zeus de modo ilegítimo.

---

23 Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI 1976.

Pero el cimientó de Justicia tiene firmeza y, forjador de espadas, funde el destino de antemano el bronce, y, con el tiempo, trae un hijo a su casa, para castigar la manchilla de sangres más antiguas derramadas, la ilustre Erinis que, en lo profundo de su espíritu, mantiene los deseos de venganza<sup>24</sup>.

La herida suscitada por el crimen, el dolor de las víctimas y el anhelo de justicia requieren del discurso para ser expresados como es preciso. Este es un tema crucial para el develamiento de la inteligibilidad del daño sufrido que Esquilo examina bien en *La Orestíada*. En los pasajes iniciales de *Las Coéforas*, Electra<sup>25</sup> se ve forzada a participar en las libaciones y sacrificios ante la tumba de Agamenón, rituales fúnebres organizados por los homicidas con el fin de contener la ira subterránea del rey asesinado. Electra forma parte de este sombrío cortejo, a pesar de que ella espera secretamente que Orestes retorne de su destierro y castigue a los criminales. Sumida en la vergüenza y en la ira, se pregunta cómo puede ella orarle a los dioses tutelares de la familia y el Estado, qué debe decir al invocar a los dioses de abajo. ¿Cómo puede ella dirigirse a su padre muerto en las ceremonias que su asesina ha organizado con el fin de purificar sus culpas? Es preciso que todo ese inmenso dolor e indignación pueda traducirse en un *lenguaje* que le otorgue poder y sirva para implorar justicia a los dioses moradores del Hades y a los espíritus de la venganza. Aquí las exigencias de la justicia coinciden claramente con las de la piedad. En su desesperación, pide consejo al grupo de esclavas troyanas que la acompañan –que habían sido llevadas a Micenas por la fuerza, como parte del botín de guerra por mandato del propio Agamenón– y que conforman el coro de la tragedia. Ellas, que han sido y son víctimas de la injusticia, y que conocen en carne propia la lacerante pérdida del ser amado, saben lo que se tiene que decir en este trance. El diálogo que entablan es bastante elocuente.

<sup>24</sup> *Coéforas*, estrofa 4<sup>o</sup> y antistrofa 4<sup>o</sup>.

<sup>25</sup> Hermana de Orestes e hija de Agamenón.

“ELECTRA - ¡Qué debo decir? Enséñamelo como a una inexperta.

CORIFEYO - ...que venga sobre ellos un dios o un mortal.

ELECTRA - ¿Te refieres a un juez o vengador?

CORIFEYO - Di simplemente: “cualquiera que dé muerte por muerte”.

ELECTRA - ¿Es piadoso que yo reclame eso a los dioses?

CORIFEYO - ¿Cómo no va a serlo devolver mal por mal al enemigo?”<sup>26</sup>.

Hermanadas en el profundo dolor provocado por la muerte de los suyos y la pérdida del hogar y de la *polis*, las esclavas se erigen en maestras de Electra en lo que respecta a la invocación de la venganza y la recuperación del equilibrio. La expresión del dolor ante la acción desmesurada del criminal, el llanto frente al espectáculo de la sangre derramada ilegítimamente por una mano mortal ponen en marcha la rueda igualadora de *Dike*. El obvio problema con esta concepción ético-cosmológica de la “justa venganza” es que condena a los agentes a ingresar a una espiral de violencia y muerte que no tiene un final expreso. El crimen compromete entera a la estirpe de los argivos; en palabras de la infortunada Casandra, “la casa exhala muerte que chorrorea sangre”<sup>27</sup>. En efecto, el crimen de Orestes tiene su origen en el asesinato de Agamenón, pero esta muerte ha sido a su vez causada por el sacrificio de Ifigenia, llevado a cabo por su propio padre. Las desventuras de la casa de Argos, indica una y otra vez el poeta, se derivan del comportamiento criminal del propio Atreo, quien dio de comer a su enemigo, su hermano Tiestes, los cadáveres de sus hijos. En fin, si cada hecho de violencia desencadena el retorno de la lógica del pago de la sangre, uno podría preguntarse qué nuevo asesinato tendrá como víctima al nuevo vengador. La sangre derramada por el crimen jamás desaparece de las manos del homicida hasta que el delito es castigado. Las hijas de la Noche, que en *Las euménides* conforman el mismísimo coro trágico, son las tenebrosas guardianas del equilibrio cósmico;

---

<sup>26</sup> *Coéforas* 117 y ss.

<sup>27</sup> *Agamenón* 1309.

ellas velan porque el crimen (una y otra vez) no quede sin castigo. Descubren al criminal por el rastro “de la sangre que gotea”. Las erinias –escribe Hegel en el agregado al § 101 de los *Principios de filosofía del derecho*– “duermen, pero el delito las despierta, y es así que el propio hecho es el que impone su consecuencia”<sup>28</sup>.

“CORO - Creemos que con rectitud defendemos la justicia. Contra el que nos presenta las manos limpias, nunca nuestra cólera se precipita, y pasa sin daño toda su vida. Pero, cuando alguno, como este varón, tras haber cometido un delito, oculta sus manos manchadas de sangre, como firmes testigos de los que a sus manos murieron, aparecemos ante su vista y nos ponemos a su lado para hacerle pagar hasta el fin la sangre vertida”<sup>29</sup>.

*La Orestíada* pretende mostrar en qué medida es posible sustituir este modo de pensar la justicia por uno nuevo, en el que el correlato entre crimen y castigo encuentre una mediación pública y racional. En palabras de Paul Ricoeur, se trata de que la emergencia de la dimensión civil de la justicia suponga la “suspensión de la venganza”<sup>30</sup>. Orestes ha seguido la recomendación del oráculo y ha cumplido con los rituales de purificación que lavan la sangre de su víctima, pero esta operación no aplaca ni un ápice la ira de las erinias. Entonces recurre a Atenea, quien ofrece una salida completamente novedosa: propone al príncipe argivo y a las diosas oscuras someter esta disputa a un tribunal ateniense, ante el cual cada una de las partes pueda dar cuenta de su versión de los hechos, y la versión de los testigos pueda ser escuchada por un jurado compuesto por ancianos venerables y ciudadanos notables de la *polis*. Ella no puede resolver por sí misma este terrible conflicto, genuinamente humano, pero sí puede contribuir a generar las

28 Hegel, G.W.F., *Principios de la filosofía del derecho*, Madrid, EDHASA, 1986, p. 165.

29 *Euménides*, 312–320.

30 Ricoeur, Paul, “Sanción, rehabilitación, perdón”, en *Lo justo*, Madrid, Caparrós 1995, p. 183 y ss.

condiciones mundano-vitales para que ellos lo comprendan y afronten como agentes racionales.

“ATENEA - Pero, ya que este asunto se ha presentado aquí para entender en los homicidios, elegiré jueces que, a la vez que sean irreprochables en la estimación de la ciudad, estén vinculados por juramento, y los constituiré en tribunal para siempre”<sup>31</sup>.

Lo que la diosa está planteando es *transformar* lo que se concibe inicialmente como la confrontación de fuerzas enemigas en un *litigio*. Por ello señalaba que podemos referirnos a esta declaración como la fundación mítica de la racionalidad pública. Lo que se busca es contemplar este conflicto bajo una nueva luz, que la sangre ceda su puesto a la palabra como horizonte desde el cual el conflicto es abordado y pretende ser resuelto. La solución del problema ya no depende del mero arbitrio y el *pathos* de los afectados; más bien se confía en el desarrollo de un procedimiento deliberativo. “Mientras la venganza hace cortocircuito entre dos sufrimientos, el padecido por la víctima y el infligido por el vengador, el proceso se interpone entre los dos, instituyendo la justa distancia (entre ambos)”<sup>32</sup>. Una de las condiciones de ésta nueva forma de comprender la justicia supone la existencia de un *tercero* (el juez y, más allá de éste, la institución judicial y el Estado de derecho mismo) “que está cualificado para abrir el espacio de la discusión”<sup>33</sup>. El debate público es el modo en que el conflicto debe ser afrontado.

El tribunal se convierte en un espacio abierto a las razones de las partes y al ejercicio de la crítica. La sustitución de la venganza por la justicia comunitaria supone un movimiento de conversión integral respecto al sentido de las relaciones humanas. No es casualidad que Atenea haya erigido este primer tribunal en el Areópago, literalmen-

31 *Euménides*, 482-484 (Las cursivas son mías).

32 Ricoeur, Paul, “Sanción, rehabilitación, perdón”, *op. cit.* p. 184.

33 *Ibid*, p. 185.

te, la “colina de Ares”. Resulta interesante caer en la cuenta de que es precisamente un lugar sagrado dedicado al dios de la guerra y la ira el lugar elegido para discutir acerca del crimen de Orestes. En el habla griega de la época en la que Esquilo compuso sus obras se utilizaba la expresión “un Ares” para referirse metafóricamente, por ejemplo, a un hombre enfurecido o al sentimiento exacerbado de la ira. En los siglos venideros, en el Areópago se celebrarían las querellas judiciales, las asambleas ciudadanas y los debates filosóficos. Ese sería el lugar donde mucho tiempo después san Pablo se dirigiera a los atenienses para hablarles del dios desconocido (Hechos 17). El que se convirtiese en el lugar del culto de la civilidad y el entendimiento común pone de manifiesto las intenciones de Atenea y la *polis* de erradicar la violencia y la cadena de venganzas como expresión de la emergencia de la justicia.

Las erinias han aceptado la proposición de Atenea porque confían en la insondable antigüedad de la justicia vengadora, pues defienden un orden que imperaba aun antes del nacimiento de los olímpicos. Ellas velan porque el infractor de la legalidad cósmica obtenga lo que merece. Las erinias consienten en comparecer ante el tribunal humano porque *saben* que la función que ellas cumplen hace posible *de facto* la convivencia entre los hombres: sin la existencia del temor al castigo nadie respetaría la vida y privilegios de los demás. No sospechan que, al aceptar las condiciones de Atenea, están concediendo luchar usando las armas del adversario. No es que la justicia pública desdeñe el importante lugar de la punición en la regulación de la conducta; lo que cambia es la visión general de la relación delito–castigo; el crimen es una lesión no ya al orden de las cosas sino una herida generada en el *orden legal*, un sistema de normas e instituciones que el hombre ha configurado actuando en concierto. La justicia es concebida como una construcción comunitaria, fundada en los argumentos y convicciones que ciudadanos y legisladores esbozan en espacios públicos de interacción y debate. Es *nómos*, y no propiamente *physis*. Por ello las erinias contemplan espantadas el espectáculo del dios que interviene en el proceso –Apolo comparece como testigo– admitiendo las reglas

que ha fijado el tribunal ateniense, esto es, sometiéndose a la autoridad de las instituciones humanas.

No vamos a detenernos en los detalles del proceso y la sentencia; ello nos llevaría demasiado lejos del tema central de este ensayo. No obstante, es preciso señalar que el jurado, luego de deliberar y examinar cuidadosamente las características del litigio, vota, dando como resultado un empate. La posición que pretende declarar culpable a Orestes y aquella que considera la opción más razonable el que sea absuelto parecen anularse a juicio del Consejo. Probablemente, con ello Esquilo intentó manifestar que se trataba de un caso enormemente complejo, que las razones que respaldaban una de las opciones no lograban debilitar del todo los argumentos que sostienen la perspectiva contraria. Atenea se ve forzada a votar, y así dirimir esta cuestión. Movida expresamente por el respeto al compromiso de Orestes con la casa paterna, con el régimen político de su ciudad, así como por su declarada insensibilidad para con los bienes de la maternidad, la diosa se pronuncia en favor de la causa del hijo de Agamenón. Ahora lo que la divinidad debe hacer es apaciguar la profunda cólera de las erinias, terriblemente contrariadas con el veredicto.

El discurso que Atenea dirige a las erinias es una pieza maestra de retórica política; por sí mismo, se trata de un elogio de los poderes de la racionalidad pública tanto como un ejemplo de su ejercicio. Con ayuda de la palabra, la diosa conseguirá calmar la temible ira de las hijas de la noche que, sintiéndose burladas, tenían pensado asolar la ciudad y convertir en infértiles a todos los varones atenienses. Subraya Atenea, en primer lugar, la manera cómo en un principio la votación ha concluido en un empate; de este modo, la diosa sugiere que la postura de las erinias no ha sido *realmente* derrotada, la causa de Orestes ha triunfado sólo en tanto que Atenea ha tenido que pronunciarse, forzada por la indeterminación del resultado. En segundo lugar, precisa que lo que ha sido celebrado ese día no sólo ha transformado la práctica de la justicia, también ha sellado una alianza sagrada entre el *demos*

ateniense y las erinias. Éstas abandonarán su húmeda morada subterránea para habitar por siempre la *polis* democrática, protegiendo espiritualmente el ejercicio de la justicia en los tribunales y castigando a quienes transgredan el *nomos*. Las erinias dejarían de ser así criaturas temidas y despreciadas por los dioses y los mortales y se convertirían en las guardianas de la ley y los procesos de justicia. Se transformarán –en virtud del culto que los ciudadanos ahora le rinden– en las *euménides* (esto es, las “bien mencionadas”). De esta manera, la función religiosa y social que cumplían las erinias en la cosmovisión arcaica es *asimilada* por el nuevo orden, en el nuevo marco de las instituciones civiles.

“ATENEA – Como van a llevar a cabo esto amorosamente para mi tierra, yo resplandezco de alegría y amo los ojos de Persuasión, que vigiló mi lengua y mi boca frente a estas deidades que rehusaban de modo salvaje. Pero ha triunfado Zeus, el protector del diálogo en las asambleas, y *vence para siempre nuestra rivalidad en el bien*”<sup>34</sup>.

### 3. Consideraciones finales: conflictos, justicia y construcción de la racionalidad pública

La *Orestíada* es fundamentalmente una narrativa dramática acerca del origen de la racionalidad pública, encarnada en la actividad política y los debates judiciales. Constituye asimismo un elogio de la vida civilizada, en oposición a la vida de los “bárbaros”, aquellos que aún confían en la violencia como *medium* para la regulación de las relaciones sociales. La política aparece como una *forma de vida* que permite afrontar y resolver los conflictos interhumanos a través de la argumentación y el entendimiento común. La tragedia constituye la expresión simbólica de una profunda transformación en la manera de comprender y vivir la vida humana. Una transformación no definitiva e irreversible, puesto

---

34 *Euménides*, 970–975 (las cursivas son mías).

que el lamentable recurso a la violencia y la venganza sigue siendo una opción posible –ya que no razonable– para determinadas cosmovisiones sociales de corte fundamentalista.

Tanto en la tragedia como en la política, los conflictos de valor son considerados constitutivos de la vida práctica y la racionalidad que le es propia<sup>35</sup>. Reconocemos conflictos éticos en aquellas situaciones en las que nos vemos forzados a elegir entre cursos de acción que resultan incompatibles o incluso entre valores inconmensurables que no podemos *de facto* realizar simultáneamente. Si los valores chocan entre sí, es preciso deliberar y optar, aun sabiendo que la elección podría implicar pérdida o lamentación. En ocasiones, debemos elegir entre alternativas que consideramos buenas, pero debemos renunciar a alguna de ellas. O tenemos que elegir entre alternativas que estimamos como negativas, desafortunadas o funestas; incluso, en determinadas circunstancias, abstenerse de actuar puede constituir un evidente mal para nosotros. La tensión valorativa estriba precisamente en que las razones que apoyan nuestra decisión no *anulan* aquellas que sostienen la alternativa rival como una opción valiosa en sí misma.

Una de las más importantes aspiraciones de la ética trágica consiste en *saber reconocer* la especificidad de estas formas de colisión práctica, así como su carácter ineludible en muchas situaciones de la vida ordinaria. El énfasis educativo en el cultivo de la deliberación práctica

---

35 Sobre el problema del vínculo entre los conflictos y la racionalidad práctica puede confrontarse Williams, Bernard, “Conflictos de valores”, en *La fortuna moral*, México, FCE 1993 (quinto ensayo) e *idem* “La congruencia ética”, en Raz, Joseph, *El razonamiento práctico*, México, FCE 1985, pp. 171-207. Véanse también los trabajos de Isaiah Berlin, Martha Nussbaum y Oswald Patterson sobre el mismo tema. *Cfr.* Berlin, Isaiah, “La persecución del ideal”, en *El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península 1998, pp. 21-37; Nussbaum, Martha, *La fragilidad del bien*, *op. cit.*, especialmente el cap. 2; Patterson, Oswald, *La libertad en la construcción de la cultura occidental*, Santiago, Andrés Bello 1993, cap. 7.

y la purificación del juicio apuntan a formar en el agente ético y político hábitos, disposiciones afectivas y modos de pensar que hagan justicia a la complejidad de las circunstancias conflictivas y que nos ayuden a elegir siendo conscientes de la pérdida que muchas veces ello conlleva. No existe una solución *a priori* para tales conflictos; no disponemos de ningún procedimiento universal o cálculo algorítmico que resuelva para nosotros el problema de qué decidir *necesariamente* en estos casos: no hay manera de escapar a la dura tarea de examinar el contexto concreto de nuestro dilema, discernir acerca de los bienes o males contrapuestos y elegir actuar de alguna forma<sup>36</sup>. El caso de Agamenón resulta ejemplar a este respecto. Los dioses impiden a los aqueos emprender el viaje hacia Troya; han puesto como condición para que los ejércitos puedan hacerse a la mar que el rey consienta en sacrificar a su hija Ifigenia ante los altares de Artemisa. Confrontado por el designio divino, Agamenón se ve forzado a optar entre el amor que profesa a su hija y el compromiso que guarda con la observancia de la *xenia* –el valor ético–cívico de la hospitalidad–, vínculo sagrado que el mismísimo Zeus protege. Desgarrado ante la perspectiva de elegir entre dos terribles opciones, recuerda el coro las lúcidas y dolorosas palabras del rey:

“¿Qué alternativa está libre de males?”<sup>37</sup>.

Ésta es una realidad que el propio Orestes experimenta intensamente al confrontarse con el dilema de si debe o no vengar a su padre. Sabe que debe respetar la sangre de su madre –que es su propia sangre– y sabe que tomar la vida de Clitemestra desatará contra él la ira

---

36 Me he ocupado de este problema en Gamio, Gonzalo, “Ética, contacto humano y utopía tecnológica”, en *Miscelánea Comillas* N° 60, Madrid, UPCO 2002, pp. 515-543; puede revisarse también *Idem*, “La sustancia ética. Vida buena, libertad subjetiva y sociedad moderna”, en Santuc, Vicente, Gamio, Gonzalo y Chamberlain, Francisco, *Democracia, sociedad civil y solidaridad*, Lima, CEP 1999, pp. 55-88.

37 *Agamenón*, 211.

de las erinias, las terribles servidoras de Dike. Pero sabe también que debe honrar la casa de su padre, su estirpe, y debe pensar en el *demos* argivo que padece la tiranía de Egisto y debe ser liberado de ella. Debe tomar en cuenta que el propio Apolo protege la causa de su venganza, que el oráculo del dios ha acogido su dolor y le ha aconsejado tomar la vida de Clitemnestra, a pesar de las consecuencias que hacerlo generará. Orestes debe examinar críticamente los bienes rivales y decidirse a seguir un curso de acción sin dejar de admitir el valor intrínseco de la opción a la que ha renunciado. Debe *purificar su propio juicio*. Sabe que no actuar es una alternativa que tendría graves repercusiones para su vida y su ciudad.

“CLITEMNESTRA - Hijo mío, tengo la impresión de que estás dispuesto a matar a tu madre.

ORESTES - ¡Tú –no yo– es quien va a matarte!

CLITEMNESTRA - ¡Míralo bien! ¡Guárdate de las rencorosas perras, de las vengadoras de tu madre!

ORESTES - ¿Y cómo voy a evitar las de mi padre, si esto lo abandono?

CLITEMNESTRA - ¡Todo es inútil! ¡Cómo si me pasara la vida lamentándome junto a una tumba!

ORESTES - El hado de mi padre determina tu muerte”<sup>38</sup> .

El conflicto que enfrenta Orestes no es exclusivamente personal; no sólo está en juego el honor mancillado de su padre, también el futuro de la *pólis* depende de su elección de convertirse o no en el vengador del infeliz Atrida. La tragedia muestra, no obstante, que la decisión de Orestes no deja de ser altamente censurable: es claro que matar a Clitemnestra despierta legítimamente la furia de las hijas de la Noche (pero también resulta claro que renunciar a la venganza desencadenaría la ira de los olímpicos). El hecho de que la votación celebrada

---

38 *Coéforas*, 920-928.

entre los ancianos de Atenas haya concluido con un empate revela que aun para los notables de la ciudad es posible reconocer que existen buenas razones para que Orestes sea entregado a las erinias y pague por su delito. El propio príncipe reconoce la gravedad de su crimen, así como su carácter premeditado: en el juicio, interpelado vehementemente por las erinias, admite que el asesinato de su madre no tuvo lugar en un raptó de locura<sup>39</sup>. Este crudo pero honesto testimonio y el peculiar ejercicio de recuperación de la memoria que supone tiene una particular importancia en la discusión: Orestes no pretende negar el delito o minimizar su gravedad, quiere mostrar las razones y los bienes que lo llevaron a actuar de ese modo. El recurso al oráculo de Loxias, la gravedad del asesinato de Agamenón, la necesidad de restaurar el sistema político libre en Argos –además de la escasa simpatía de Atenea respecto de los vínculos de la maternidad– inclinan la balanza hacia la causa de la salvación de Orestes.

Sin embargo, más allá del resultado final del juicio, lo relevante y profundamente aleccionador desde el punto de vista de la ética y desde la perspectiva del poder es la asunción de la nueva *forma* de la justicia, el procedimiento público de la deliberación cívica. El elemento crucial es el cambio de paradigma de la justicia, la construcción de un foro público en el que puedan ser considerados críticamente los conflictos que afectan la vida de la comunidad. No se trata de *anular* los conflictos prácticos, sino afirmar un *sistema de instituciones* en el que éstos puedan ser afrontados discursivamente. Las utopías totalitarias han caracterizado sus programas ideológicos (lo sabemos, lo hemos vivido) por la pretensión de absolutizar un valor social y moral importante –en algunos casos la justicia social, en otros la igualdad o las libertades del individuo desvinculado– sin percibir la significación comunitaria de otros valores que podrían oponérsele en determinadas situaciones. La violencia ha sido para esos credos totalitarios una herramienta para

---

39 *Euménides*, 592.

intentar eliminar esa heterogeneidad y la diversidad de posiciones políticas que la expresan. Hegel ha mostrado con peculiar profundidad –en las figuras correspondientes a la “conciencia infeliz” y a la “ley del corazón y el delirio de la infatuación”, desarrolladas brillantemente en la *Fenomenología del espíritu*– la patética ceguera voluntaria que ella entraña en la teoría, y la actitud terrorista que ella despliega en la práctica cuando logra encarnarse socialmente<sup>40</sup>. En contraste, para la conciencia política “pluralista”, un régimen político razonable y libre es aquel que cuenta con estructuras legales y espacios públicos que hacen posible la coexistencia (muchas veces tensional) de la diversidad de valores y posiciones en conflicto<sup>41</sup>. La estabilidad constituye *un bien importante*, que puede *en determinadas circunstancias* rivalizar con la justicia o las libertades como eje de las políticas públicas. La forma en que estos conflictos se “resuelven” (puntualmente, provisionalmente) está mediada por los modos de interacción y debate cultivados en “el diálogo en las asambleas”.

La construcción de una estructura pública en la que pueden desarrollarse el diálogo ciudadano sienta las bases de la posibilidad de “vencer nuestra rivalidad en el bien”, es decir, de lograr la *reconciliación*. No se trata solamente de restablecer el “orden” –eso también lo logra, *a su manera*, el esquema conceptual basado en la venganza; en el plano del Estado, también es algo que puede asegurar un régimen despótico; se trata del temible y patético “orden” de los cuarteles y los cementerios– sino de erigir un sistema de instituciones fundado en la *política*, esto es, la capacidad de los agentes de configurar un proyecto común de vida a través del debate público y la acción concertada. Este mundo nuevo supone –para hacerse efectivo– tanto la observancia de

---

40 Véase Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE 1987. Consúltese el último capítulo de la sección “Autoconciencia” y la segunda parte de la sección “Razón”, correspondiente a la razón actuante.

41 El término es de Isaiah Berlin y expresa esa sensibilidad ética y política frente a la realidad práctica que plantean los conflictos. Este es un tema que atraviesa toda su obra filosófica.

procedimientos deliberativos de entendimiento común como las disposiciones de carácter y juicio para formar parte activa de un proyecto de vida. Los espacios comunicativos correspondientes a los foros de la participación política y a los escenarios judiciales buscan no eliminar la colisión de perspectivas, intereses o razones rivales, sino regularlas –“vencerlas”– a través de una *hexis*, una forma libre y compartida de vivir desde y en el *logos*.

Este es el telón de fondo –el “horizonte” mítico-trágico, esto es, *narrativo*– desde el cual encuentra su legitimación y tiene lugar la formación y *katharsis* del juicio político. La afirmación de la justicia pública y la amistad cívica como superación de la violencia en tanto *medium* del mundo de la convivencia social opera como relato fundante de lo político: esta es la única alternativa *razonable* a la crueldad y la venganza. La memoria de la experiencia de la violencia sufrida llama la atención acerca de la verdad de este dilema. La sangre o la palabra, aprender lecciones de los hechos o de los amigos. A tantos siglos de Esquilo y Eurípides, éste sigue constituyendo nuestro inquietante predicamento. La tentación del uso de la fuerza en desmedro de la política para resolver nuestras diferencias sigue haciéndose presente en el ánimo de nuestras autoridades y compatriotas. Los terribles acontecimientos de Ilave nos muestran hasta qué punto estamos en el nervio mismo del dilema trágico. En ocasiones, la desconfianza del ciudadano común en sus propios poderes de convocatoria y movilización alimentan este pre-juicio. La tragedia de Orestes nos recuerda las posibilidades del juicio político como *locus* articulador de las formas razonables de convivencia social.



## EL LIBERALISMO DE LA *SABIDURÍA DEL MAL*

### La búsqueda de consensos prácticos y las figuras políticas de la tolerancia

Es un hecho conocido que la tolerancia es –junto a la justicia– la primera de las virtudes de la cultura política moderna. La controversia acerca de la necesidad de cultivar la tolerancia como un principio normativo que configure un sistema de instituciones respetuoso de las diferencias religiosas, éticas y culturales es tan antigua como los conflictos generados por los movimientos reformistas y la crisis del proyecto teológico–político de la “cristiandad”, tan característico de la baja Edad Media<sup>1</sup>. La historia de la tolerancia es inseparable del reconocimiento liberal del *factum* de la diversidad como horizonte de la reflexión po-

---

\* Publicado originalmente en Rizo-Patrón, Rosemary (Editora), *Tolerancia: interpretando la experiencia de la tolerancia*, Lima, PUCP, 2006 pp. 55–64.

Las conversaciones sobre este tema con Juan Antonio Guerrero s.j. en la Universidad Pontificia de Comillas han sido decisivas para la composición de este ensayo.

Este ensayo tiene su origen en una conferencia dictada ante el Instituto de Estudios Democráticos de Lima el 3 de febrero del 2005, en la sede de la Asociación Civil Transparencia.

1 De hecho, el problema del fundamentalismo religioso en Occidente está estrechamente relacionado con el surgimiento del monoteísmo judeo-cristiano. El Imperio Romano saludaba y alentaba el respeto y aun la devoción por dioses foráneos, siempre y cuando los creyentes fuesen leales a la dirección política romana y a la figura del emperador.

lítica<sup>2</sup>. Voy a centrar mi reflexión en el análisis del concepto de tolerancia y, particularmente, exploraré los supuestos filosófico–prácticos que subyacen a la tesis que identifica la *democracia liberal* como el régimen político que pretende garantizar la práctica de esta virtud.

## 1. **La sabiduría del mal y la tolerancia como principio**

Como se sabe, la palabra española “tolerancia” proviene del latín *tollere*, que significa literalmente “soportar”. Soportar lo diferente, admitirlo dentro o al lado de uno mismo, o al interior de una comunidad o institución sin perder por ello la salud, a la manera como un cuerpo sano puede reaccionar positivamente a ciertas dosis de medicamentos o sustancias extrañas (como la penicilina). Se trata de procurar coexistir –en un nivel personal, pero sobre todo social– con quienes suscriben creencias y valores diferentes a los que profesamos, aun si asumen credos o cosmovisiones que consideramos en nuestro fuero interno “erróneos”. Este es el sentido que los autores de los siglos XVII y XVIII, como Locke y Voltaire (y antes que ellos, Spinoza) le atribuyeron a la tolerancia, convicción que les llevó a defender la libertad religiosa y a condenar la persecución política por razones doctrinales. Ambos suscribían la tesis de que la violencia –en ningún caso– podía ser un instrumento legítimo para promover la fe<sup>3</sup>.

Por supuesto, la tolerancia no es la única reacción ante la diversidad de creencias y valores. Podemos lamentar esa diversidad, juzgarla

---

2 Contamos con importantes estudios histórico–filosóficos acerca del desarrollo de este concepto: mencionaré fundamentalmente los que me han resultado especialmente inspiradores. Véanse, por ejemplo, Thibaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid, Visor, 1999; Fetscher, Iring, *La tolerancia. Una virtud imprescindible para la democracia*, Barcelona, Gedisa, 1996; Skinner, Quentin, *Fundamentos del pensamiento político moderno*, México FCE, 1993.

3 Véase, por ejemplo, Locke, John, *Carta sobre la tolerancia*, Instituto de Estudios Políticos, Caracas, 1966 p. 61.

como un signo del raquitismo moral de nuestra época y añorar con nostalgia el hipotético tiempo de las comunidades homogéneas. Esa es la posición del autodenominado ‘pensamiento reaccionario’, que yo encuentro poco lúcido y potencialmente violento. Otra opción, llevada a la práctica en múltiples ocasiones en Oriente y Occidente, consiste en intentar reprimir la diversidad usando la fuerza. Este es el enfoque fundamentalista, en sus diferentes versiones<sup>4</sup>. Esta perspectiva desarrolla una lógica delirante, puesto que considera que el recurso a la violencia resulta benéfico para todos los miembros de la sociedad, e incluso para las víctimas. Si lo que está en juego es la salvación de las almas o la ‘dicha futura de la mayoría’, entonces –ante los ojos de quien suscribe el “espíritu de la ortodoxia”– la guerra y la muerte aparecen como un costo que resulta justificado pagar. De las naciones ensangrentadas por el fanatismo y la guerra civil podrían repetirse las amargas palabras que un atormentado Ross dirige ante Malcom y Macduff acerca de su pobre Escocia, víctima de la corrosiva discordia y de las luchas intestinas por el poder:

“¡Pobre patria!

Casi siente temor cuando se reconoce. No se puede llamarle madre sino nuestra tumba, donde nadie sonríe excepto quienes nada saben; donde suspiros y lamentos y gemidos que desgarran el aire surgen sin que lo advierta nadie, donde el dolor violento parece un éxtasis común. Suenan tañidos por un hombre muerto y no pregunta nadie por quién es, y la vida de los hombres honorables se extingue antes que las flores en sus caperuzas y mueren antes de enfermar”<sup>5</sup>.

Las guerras de religión que padeció la Europa renacentista y barroca pusieron de manifiesto el horror y la crueldad que el fundamentalismo religioso podía desencadenar una vez encarnado políticamente.

---

4 Me he ocupado de la crítica filosófica del fundamentalismo en Gamio, Gonzalo, “La filosofía como preparación para la muerte. *Metánoia*, escepticismo y fundamentalismo”, en *Racionalidad y conflicto ético* Lima, IBC-CEP, 2007 pp. 167-84.

5 *Macbeth*, acto IV, escena tercera.

Michel de Montaigne cuestionó sus creencias religiosas ante el tenebroso espectáculo de la mutua destrucción de antiguos conciudadanos en nombre de la “interpretación correcta” acerca del mensaje de Jesús de Nazaret; en los poetas y pensadores griegos y latinos –en particular los escépticos– le pareció descubrir una sabiduría más modesta y comprensiva de los avatares humanos. En esta misma línea de reflexión, señalaba Spinoza, en el prefacio de su célebre *Tratado teológico-político*, que le sorprendía poderosamente “ver a hombres que profesan la religión cristiana, religión de paz, de amor, de continencia, de buena fe, combatirse los unos a los otros con tal violencia, y perseguirse con tales odios, que más parecía que su religión se distinguía por este carácter que por los que antes señalaba”<sup>6</sup>. Montesquieu, por su parte, describió con pesar cómo los conquistadores españoles decidieron no considerar seres humanos a los nativos indoamericanos para no verse forzados a calificar sus actos de rapiña como acciones mortalmente pecaminosas. Es justamente este potencial demencial del fundamentalismo religioso lo que llevó a los pensadores liberales a separar los fueros de la esfera política y los de las iglesias. Incluso ellos encontraron en la aseveración bíblica de que era conveniente dar a Dios y al César lo que les corresponde un persuasivo fundamento teológico para justificar dicha distinción.

El reconocimiento del pavoroso mal desplegado por la violencia religiosa y política dio vida al liberalismo como interpretación crítica de la vida social. Entiendo por “liberalismo” un sistema de creencias políticas basado en el rechazo de esta clase de violencia: su decidida opción por la distribución del poder, la protección de las libertades privadas y cívicas a través la postulación y defensa de un catálogo de derechos humanos y la construcción de espacios de opinión pública procede de la identificación de la crueldad y el uso indiscriminado del

---

6 Spinoza, Baruc, *Tratado teológico-político*, Salamanca, Sígueme, 1976, Prefacio, 14 (p. 41).

poder como los peores vicios<sup>7</sup>. No debemos confundir el liberalismo con el llamado “neoliberalismo”, a saber, la doctrina ideológica que identifica la lógica del ‘mercado libre’ como la racionalidad única y última de las relaciones sociales y del diseño de instituciones; para nadie es un secreto que el “neoliberalismo” se ha convertido él mismo en un credo fundamentalista y excluyente, que ha coexistido de buena gana en múltiples ocasiones –de un modo evidentemente antiliberal– con funestos regímenes dictatoriales.

El liberalismo nace de un *consenso sobre el mal*. Rechaza la violencia ideológico–política y la identificación de algún relato sobre el mundo y la vida con *la* verdad acerca de la naturaleza y el destino de las relaciones humanas. Este enfoque reconoce que esas pretensiones sólo engendran opresión, daño y formas de menosprecio social; es por ello que este consenso sobre los males no aspira a traducirse en un consenso sobre el tema de la *vida buena* –vale decir, aquellas prácticas, valores, vínculos comunitarios y fines que dotan de significado a una vida– sino más bien se propone construir un cuerpo político que permita a los individuos y los grupos que componen la sociedad discutir, elegir y vivir libremente el bien siempre y cuando estas formas de vida puedan convivir *y confrontarse* pacíficamente con otros valores y confesiones. El orden público pretende garantizar legalmente esa coexistencia a través de instituciones sólidas que protejan estas decisiones y prácticas. Quienes no respetan este sistema político–constitucional son excluidos de la sociedad liberal: por principio, la política de la tolerancia no tolera a los intolerantes.

El liberalismo ofrece entonces una lectura fenomenológica de la vida ética centrada en *el lenguaje de los males* y en la apertura política a los diversos relatos sobre el sentido de las cosas. Desde este

---

<sup>7</sup> Esta definición del liberalismo está inspirada en la obra de Judith N. Shklar. Véase Shklar, Judith, *Vicios ordinarios*, México, FCE, 1990. Cfr. asimismo su agudo artículo “El liberalismo del miedo”, en Rosenblum, Nancy, *El liberalismo y la vida moral*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1993; pp. 25-40.

reconocimiento y la articulación de este lenguaje, resulta claro que las cuestiones éticas no son aquí confinadas al estrecho rincón de lo estrictamente privado; antes bien, estas consideraciones sobre los males y el poder constituyen los cimientos de la racionalidad pública y la acción cívica pluralista. La experiencia del daño y de los efectos corrosivos del fundamentalismo –la llamada *sabiduría del mal*<sup>8</sup>– llevó a los autores liberales a considerar que no hay una única forma de vivir una vida humana y de representarse sus fines. Tampoco existe una jerarquía absoluta e inmutable de valores que sirvan de guía para la existencia: muchos de estos fines pueden, en determinados contextos, relacionarse conflictivamente entre sí<sup>9</sup>. Los liberales trataban de dejar un espacio libre para el discernimiento del bien, el diseño particular de los proyectos vitales y el cultivo de las creencias. El cuerpo legal busca asegurar esos espacios en contra de la intervención externa: la distinción entre Estado e iglesias y la vindicación del sistema de derechos apuntan a esa dirección, la promoción de la tolerancia y la libertad de conciencia. Este fenómeno supone un giro decisivo en la comprensión y la práctica de la política moderna, que Michael Oakeshott ha descrito magistralmente en términos de la *tensión entre la política de la fe y la política del escepticismo*<sup>10</sup>.

- 
- 8 La expresión *sabiduría del mal* es polémica por diversos motivos. Por ejemplo, en el Eclesiástico se dice que “la ciencia del mal no es sabiduría” (Eclo 19,22). Utilizo “sabiduría” en lugar de “ciencia” porque este concepto es equívoco aplicado a lo que quiero decir aquí sobre la ética liberal; en la época en que surge el liberalismo político se reservaba el término “ciencia” a las disciplinas que aplicaban el paradigma metodológico de la matemática (y de la física). “Sabiduría” alude más a la clase de comprensión compleja y flexible de los asuntos humanos que yo quiero defender, vinculada a la *sophrosyne* clásica; por supuesto, la mayoría de los filósofos liberales de la actualidad –si no todos– han asumido el giro lingüístico postmetafísico que rechaza el proyecto fundacionalista ilustrado y su cientificismo. “Sabiduría del mal” alude así a la filosofía práctica basada en un consenso sobre los males.
- 9 Consúltese Berlin, Isaiah, “La persecución del ideal”, en *El fuste torcido de la humanidad*, Madrid, Península, 1998 pp. 21-37. Véase asimismo Gray, John, *Las dos caras del liberalismo*, Barcelona, Paidós, 2001.
- 10 Oakeshott, Michael, *la política de la fe y la política del escepticismo*, México, FCE, 1998. Voy a discutir las tesis de Oakeshott en lo que sigue.

La política de la fe es una vieja conocida en la historia de las ideas políticas. Para ella, La ley y las instituciones públicas debían encauzar con firmeza la conducta humana en el camino hacia su perfección. Para ella, el Estado constituye un organismo de control que regula las costumbres en nombre de una concepción común de la vida buena. La sociedad es entendida desde esta perspectiva como el escenario de la movilización y la conversión del ciudadano, que orienta sus pasos hacia el cumplimiento de su *telos*. Esta ‘forma política’ (al menos, en su versión más tradicional) presupone que el proceso de mejoramiento humano sigue una sola dirección, aquella que las comunidades y sus sabios establecen como la verdadera. “En la política de la fe”, señala Oakeshott, “las decisiones y las actividades políticas pueden entenderse como respuesta a una percepción inspirada de lo que es *el bien común*, o bien, como la conclusión que se sigue de una argumentación racional; pero jamás podrán entenderse como un recurso temporal o como algo que se hace simplemente para que las cosas sigan su curso”<sup>11</sup>.

Ante el vigor de esta convicción, la distancia crítica respecto de la visión comunitaria de la vida buena es vista con recelo e incomodidad. Si los objetos de la política de la fe son la verdad y el sumo bien, la heterodoxia suele ser identificada con la suscripción del error o del temido relativismo. “El disentimiento y la desobediencia”, argumenta nuestro autor, “serán castigados no como conductas que causan problemas sino como ‘errores’ o ‘pecados’. La falta de entusiasmo será considerada un delito que debe ser prevenido por la educación y castigado como traición”<sup>12</sup>. Cuando es llevada a sus extremos más radicales, esta doctrina considera a sus críticos y disidentes auténticos enemigos de los ‘supremos valores’. He aquí los antiguos –pero también los nuevos– cultores del fundamentalismo religioso y secular.

---

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 54.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 57.

La política del escepticismo surge como una respuesta directa a los postulados de la política de la fe. Sospecha del supuesto de que hay un sólo camino para llegar a la plenitud de la vida: de hecho, considera que ese supuesto teórico constituye una peligrosa y mutiladora restricción de las libertades personales y cívicas. Incluso podría decirse que es una hipótesis falsa, dado que contradice los datos más elementales de la experiencia ética ordinaria: existen diversas formas de vivir una vida buena y de lograr la plenitud. El escéptico liberal tiende a separar el tema del sentido de la vida del de la racionalidad de las instituciones políticas, no porque el primero constituya un problema menor, sino porque precisamente es un asunto tan importante para los agentes que éste no puede ser monopolizado por “un grupo que por argumentos de sangre, fuerza o elección ha adquirido el derecho de llamarse ‘gobernante’”<sup>13</sup>. Ante la *diafonía* de concepciones del bien, los escépticos liberales han preferido disponer que la discusión en torno a los fines de la vida recaiga por entero en los hombros de los propios ciudadanos; no existen aquí “tutores” o “interlocutores privilegiados” en esta materia.

El sistema político debe comprometerse exclusivamente con el pluralismo y la promoción de espacios libres de interacción y acceso ciudadano al poder y al bienestar. Por ello la política del escepticismo se preocupa más por el mejoramiento del sistema legal y las instituciones intermedias que por el mejoramiento de las personas. Prefiere asimismo colaborar más activamente en la formación del discernimiento público y del espíritu crítico que en la tan celebrada “educación en valores”, que presupone generalmente un catálogo fijo de bienes eternos e inmutables que se ‘siembran’ a partir del adoctrinamiento y la prédica. El escéptico está convencido de que este tipo de educación paternalista puede ser leída desde una distribución asimétrica del poder, pues el adoctrinado es fundamentalmente un súbdito y nunca un ciudadano.

---

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 60.

El escepticismo, incluso, introduce una nueva forma de entender el diálogo y la acción política que conmueve los antiguos esquemas de la racionalidad de lo público. Oakeshott asevera que “la discusión y la ‘oposición’ no serán consideradas medios para ‘descubrir la verdad’, sino para llamar la atención sobre algo que de otro modo se olvidaría *y para mantener al gobierno dentro de los límites apropiados*; en consecuencia, no serán actividades realizadas en forma ocasional y a regañadientes, sino constantes”<sup>14</sup>. Los gobiernos y los políticos tienden –cuando no encuentran resistencia– a convertirse en los únicos administradores del poder; el debate cívico se convierte en un *modus vivendi* que permite otorgarles a los ciudadanos el lugar que les corresponde en el proceso de la toma de decisiones y en ejercicio del control político. Se recoge con esto la exigencia tocquevilliana de descubrir espacios de participación directa –las instituciones de la sociedad civil, la esfera de opinión pública, por ejemplo–, que permitan la constitución de formas de vigilancia ciudadana que combatan la recurrente tentación de los gobiernos por desarrollar modos de tutelaje y manipulación política.

Oakeshott ha insistido en que ambas políticas son figuras abstractas, extremos cuya tensión y fricción constituyen la práctica de la política desde el siglo XVI; el tema crucial consiste en precisar hacia dónde se desplazan los acentos. Los Estados confesionales del pasado han procurado concentrarse en la exaltación de la política de la fe, y en proscribir el ejercicio de la crítica. En democracias precarias –como la nuestra–, la presencia del caudillismo y de un renovado anhelo popular de un “gobierno fuerte” hace patente el conmovedor y lamentable fortalecimiento de los viejos esquemas autoritarios, un creciente desencanto respecto de los procedimientos democráticos y una notable ausencia de escepticismo político. Curiosamente, entre nosotros impera el desencanto, pero no la práctica del escepticismo. Incluso el propio liberalismo político, incluyendo al liberalismo de izquierdas (conocido

---

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 66.

a veces con el nombre de “postliberalismo”), que yo suscribo, acusa la presencia de elementos provenientes de la política de la fe, si bien en una versión debilitada por motivos prudenciales. No obstante, resulta evidente que el peso del escepticismo resulta crucial y determinante en su afán de proteger las libertades, así como en su compromiso con la preservación de las fronteras entre la vida buena y la política. El énfasis en la cultura de los derechos humanos, la división de poderes y el control ciudadano del poder político suponen una versión ampliada y pluralista de un *ethos*<sup>15</sup>. Incluso su infatigable compromiso con los procedimientos legislativos, participativos y judiciales bebe de la fuente del consenso sobre el mal. Se trata de un *ethos* abierto a las diversas culturas y credos que accedan a desarrollarse en un clima de respeto a las otras formas de vida en el contexto de la suscripción de un mínimo de principios constitucionales que expresen focos de consenso público. No es un escenario neutral para el multiculturalismo y el roce de las diferencias, sino un mundo espiritual concreto que ha extraído lecciones dolorosas de la intolerancia y la discriminación: por ello aboga por una cultura cívica pluralista e inclusiva. El liberalismo es, en este sentido, la encarnación política de una compleja historia de experiencias, prácticas compartidas, interpretaciones y debates cuyo corazón es, precisamente, la *sabiduría del mal*.

---

15 En este sentido, resulta al menos discutible la posición de algunos autores (el primer Rawls, Dworkin y a veces el propio Habermas), que identifican el liberalismo como una concepción exclusivamente procedimental, valorativamente neutral. En contraste con esta tesis, estoy sugiriendo, de la mano de Shklar y de Oakeshott, que la perspectiva liberal está poderosamente comprometida con el rechazo militante de la violencia por motivos religiosos y ‘políticos’: el énfasis en las pretensiones de neutralidad valorativa –presente en sólo una versión de la política liberal, el *contractualismo*– procede de una mala lectura epistemológica de lo social. Incluso el cultivo de cierto legalismo se inspira en el reconocimiento del mal. Me he ocupado de este problema en Gamio, Gonzalo, “Sobre la justificación post-liberal de los derechos humanos”, en *Revista Jurídica del Perú*, Año LIII N° 48, septiembre de 2003, pp. 143–159.

## 2. La tolerancia como virtud cívica

Ello me devuelve al tema de la tolerancia. Está claro que una sociedad realmente inclusiva –que ha aprendido cabalmente de la experiencia del mal– no podría conformarse con una comprensión de la tolerancia en términos de la mera admisión resignada de las diferencias culturales y confesionales. Es preciso explorar –desde el espíritu liberal y en el marco institucional que éste promueve– en busca de recursos conceptuales que *complementen* y *maticen* la herencia de Locke y sus discípulos respecto de esta idea. En este sentido, el orden público liberal permite la apertura de espacios libres para el desarrollo de una *héxis* observante del reconocimiento de lo diverso. Concebida como *tollere*, la tolerancia es perfectamente compatible con la in-diferencia frente a otras creencias y valores: la convivencia social podría ser planteada simplemente como un pacto de no agresión (física). Siempre es posible aceptar con resignación las diferencias sin abrirse ante ellas, sin entablar un diálogo auténtico con otras culturas y modos de vivir. Amin Maalouf lo ha señalado magníficamente en los siguientes términos: “No quiero que se me tolere”, dice, refiriéndose al primer sentido, propiamente ilustrado de tolerancia, “exijo que se me considere un ciudadano de pleno derecho, con independencia de cuál sea mi fe”<sup>16</sup>.

Es preciso, en este sentido, vindicar la tolerancia como *virtud* –vinculada a lo que solemos llamar *reconocimiento*–, en tanto una forma de vida encarnada en la legislación, un conjunto de disposiciones deliberativas y emotivas que puede adquirir el ciudadano común a través de la educación, la deliberación y las costumbres, de manera que los agentes puedan ejercitar estas excelencias en los espacios públicos. Se trata de un modo de actuar frente al otro, que busca ponerse en su lugar, para así entablar una auténtica comunicación intercultural o interreligiosa: es preciso pasar –digamos “dialécticamente”, esto es,

---

16 Maalouf, Amin, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza, 2002 p. 65.

sin abolir lo ya ganado— de la tolerancia ‘negativa’ (convivencia resignada) a la tolerancia ‘positiva’ del diálogo entre las culturas en pie de igualdad<sup>17</sup>. Este modo de relacionarse con la alteridad está vinculado estrechamente con el problema hermenéutico de la *comprensión*<sup>18</sup>.

Se trata de una práctica que Hans–Georg Gadamer bautizó como *interacción de horizontes*. Comprender consiste en procurar interpretar las acciones, creencias o construcciones sociales propias de culturas o formas de vida que nos son extrañas desde categorías y usos lingüísticos que nos son familiares, sin sacrificar lo sustancial de aquello a lo que nos hemos aproximado en busca de conocimiento e inclusión. Procuramos ‘traducir’ lo extraño a nuestro lenguaje, reformulando nuestros pre-juicios y tomando un contacto genuino con lo otro. Este movimiento implica siempre una actitud de entrega y riesgo: es cierto que siempre interpretamos desde el horizonte de nuestros léxicos y esquemas conceptuales, pero la comprensión supone estar dispuesto a “dejarse tocar” —y modificar— por aquello que estudiamos y contactamos. La interacción de horizontes no deja las cosas como están: nos expone a ambos al cambio cultural y social. Los interlocutores de este diálogo explicitamos parte de nuestra esfera primordial y, al examinarnos mutuamente a través de la comunicación y la crítica, nos convertimos en participantes de un espacio comunicativo aún mayor. Aprendemos de los otros, replanteamos nuestras presuposiciones y conceptos y contribuimos a la construcción de un mundo común que no anula las diferencias. Esta actitud nos lleva incluso a redefinir fenomenológicamente el concepto de ‘verdad’, de un modo que desestima el temible proyecto fundamentalista. Concebida como *apertura de horizontes* —es decir, apertura renovada a los diversos modos de comprender lo

17 Esta distinción ha sido elaborada por Carlos Thiebaut, quien llama a esta disposición ética *tolerancia positiva*. Véase Thiebaut, Carlos *De la tolerancia*, op. cit., p. 68.

18 Cfr. Gadamer, Hans–Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Sígame, 1979 caps. 9–10.

‘real’–, ella nos introduce en un proceso histórico irrestricto de re–velación y examen crítico.

La tolerancia, entendida en clave hermenéutica, se convierte en un catalizador de una cultura política más inclusiva y autocrítica. En esta nueva perspectiva, una educación cívica y liberal genuina –centrada, como hemos dicho, en la formación crítica del juicio y en el cultivo de la autonomía pública y privada– tendría que promover la entrada interpretativa en otras culturas y confesiones, así como el desarrollo de la empatía y la disposición a la autorreflexión. Si bien la tolerancia como silente admisión de lo diferente permite que una sociedad cumpla con ciertas condiciones de estabilidad, no la protege contra ciertas formas sutiles de violencia y discriminación<sup>19</sup>. Una sociedad tolerante en este primer sentido puede convertirse en una *sociedad de huéspedes*, pero no en una *sociedad de ciudadanos*, esto es, agentes potenciales de cambio social y acción común. Los miembros de otras culturas que pertenecen *de facto* a las sociedades liberales (por inmigración, naturalización o ciudadanía de segunda generación, etc.) no quieren solamente ser respetados como usuarios de sus tradiciones y costumbres –al menos de aquellas que no colisionan con los principios del Estado de derecho–; ellos también aspiran a que, en determinadas circunstancias, ese legado pueda ser útil para enriquecer el debate y ampliar nuestra conciencia política. La tolerancia como exclusiva admisión de lo diferente es consistente con el silencio, la renuencia a entrar en diálogo con quienes conciben el mundo de otro modo.

El primer sentido de la tolerancia nos previene de uno de los adversarios más enconados de las democracias liberales: el fundamentalismo. Pero él no puede re–velarnos a su segundo enemigo: la indiferencia, la excesiva condescendencia con cualquier modo de vida, que se traduce en la concepción de que no es necesario ya entablar un diálogo

---

19 Por esa razón la sabiduría del mal y este *ethos* del reconocimiento constituyen figuras complementarias para la política liberal.

crítico entre las culturas, los proyectos y los credos. Ellos no tienen que explicitarnos su propio valor; para esta posición, el sólo hecho de ser diferentes es lo que les confiere valor. Para quien piensa de este modo es la *pura diferencia cultural* lo que es digno de aprecio y no el *contenido concreto* de esas diferencias, que sólo puede ser conocido a través del contacto humano, el diálogo y la investigación: de este modo, se echa a perder la riqueza del encuentro comunicativo con lo otro, pues “todo da igual”. Incluso esta manera de ver las cosas puede entorpecer la percepción de los propios límites de la tolerancia. La renuncia al diálogo con lo diferente nos impide proyectarnos empáticamente sobre otras vidas y aprender de los demás tanto como no nos permite reconocer el potencial violento e intolerante de ciertos idearios.

Estas consideraciones podrían llevarnos a reconocer –desde una lectura flexible y actualizada de la *Ética* de Aristóteles– la tolerancia como un *término medio*. Un modo cívico de vida que, tanto de la mano del espíritu crítico del escepticismo como de una versión pluralista de una fe *mundana*, pretende evitar las patologías que encarnan sus extremos. De un lado, *el defecto de tolerancia*, el fundamentalismo, que concibe un sólo camino legítimo hacia el cumplimiento de la vida buena. Del otro, *el exceso de tolerancia*, la condescendencia, aquella actitud que admite toda clase de diferencias sin procurar distinguir su carácter y consecuencias, pues declara innecesario y hasta irrelevante el proceso de interacción de horizontes. Nótese que ambas actitudes tienen en común el rechazo del diálogo y la crítica: el fundamentalismo sólo ve en ellos la irrupción del temible virus de la diversidad, una abominable conmoción de la estructura monolítica de la doctrina correcta. La indiferencia, por su parte, amparándose en la tesis del mero “vivir y dejar vivir”, no encuentra en la crítica otra cosa que un artificio inútil que convulsiona innecesariamente las atomizadas vidas privadas de los individuos.

Aquello que permite discernir la práctica de la virtud de la tolerancia, en contraste con sus nocivos extremos, es precisamente el re-

conocimiento del diálogo como el horizonte desde el cual acontece el encuentro crítico con las otras formas de concebir y vivir la vida. Es este el escenario del conflicto y la disputa, pero también el de la posibilidad del entendimiento común y la búsqueda de concordia. Es en el ejercicio del diálogo dónde podemos aspirar a regular nuestros conflictos en lugar de intentar eliminarlos a través de la violencia. En esta línea de reflexión, intolerante es aquel que no está dispuesto a exponer sus convicciones en el libre encuentro de argumentos y creencias ético-espirituales. Una sociedad realmente inclusiva no puede considerar como interlocutor político a quien rechaza sin más las reglas de juego que permiten el intercambio comunicativo. La suscripción de estas reglas elementales –o de otras semejantes– constituye la premisa básica de una convivencia social razonable que se ha nutrido del legado de la *sabiduría del mal*.



# Memoria y derechos humanos

## Los retos de la justicia transicional en el Perú

Dado que las circunstancias en las que vivimos son producto del hombre, los muertos pesan sobre nosotros y las instituciones que nos gobiernan, negándose a desaparecer en las tinieblas en las que tratamos de hundirlos.

Hannah Arendt

De acuerdo con una de las intuiciones prácticas más arraigadas en las democracias constitucionales, la cultura de los derechos humanos constituye el corazón mismo de nuestro lenguaje moral y político contemporáneo. Esto se pone de manifiesto incluso en lugares del mundo occidental en donde tales derechos se violan o conculcan –por ejemplo, en nuestras frágiles sociedades latinoamericanas, que con cierta frecuencia padecen regímenes políticos precarios o sucumben ante tenebrosas ofertas autoritarias–; los grupos armados o los gobiernos que perpetrar tales crímenes tienden a dirigir su discurso y acciones a negar la existencia de tales delitos, ocultar las evidencias y a “demostrar” que “en realidad” la vida y las libertades de las personas sí se respetan en los espacios que se hallan bajo su jurisdicción e influencia. Intentar tapar el sol con un dedo ha sido una práctica común entre los perpetradores y quienes los encubren: alguna vez una ex-congresista, devota del encubrimiento del régimen autoritario al que servía, llegó al extremo de sugerir que los estudiantes salvajemente asesinados por paramilitares se habrían “autosecuestrado”. Aun el encubrimiento de la práctica de la “guerra sucia” y los mecanismos de control político revelan un cierto *sentido de trasgresión* que sólo puede resultar inteli-

ble desde el reconocimiento (instrumental o no) del poder espiritual de la cultura de los derechos humanos en nuestro tiempo.

## **1. Justicia transicional y esclarecimiento de la memoria**

Entre todos los instrumentos que los perpetradores de crímenes de lesa humanidad utilizan para encubrir sus delitos –incluidos los violentos y los (mal llamados) “políticos”–, ninguno es tan perversamente “eficaz” como el *control sobre la memoria*, la ilegítima potestad de un grupo de poder e influencia –generalmente (aunque no en todos los casos) un gobierno autoritario– que determina (mediante el uso de la fuerza y otros mecanismos más sutiles de presión y represión) lo que una comunidad debe recordar, olvidar o *negar* como hecho histórico real o relevante para ella. No se trata ya de atentar contra los testigos de violaciones de derechos humanos, o desacreditarlos ante la opinión pública desde medios de comunicación, digitados por quienes ejercen la violencia, o someterlos a investigaciones realizadas desde los sistemas de inteligencia adictos a las dictaduras, se trata de la construcción de una “historia oficial” que elimine los rastros de las desapariciones, las torturas, el abuso de poder. Una historia que guarde silencio sobre las víctimas, que las convierta en invisibles o incluso en presuntamente “irreales”.

Se trata de un fenómeno político del que tenemos experiencia de primera mano. A lo largo de los últimos meses hemos asistido a una nueva y penosa campaña mediática contra la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR) –urrida por sectores conservadores de la “clase política” y las Fuerzas Armadas– orientada a desautorizar las proyecciones estadísticas a través de las cuales (en consonancia con investigaciones similares en torno a conflictos armados) se precisaba la cifra de muertos y desaparecidos en el período del terror y la represión. Más allá de las consideraciones técnicas del caso, la sociedad peruana pudo

asistir al patético espectáculo de reconocer a ciertos directores periodísticos, congresistas y militares en retiro *regateando el número de víctimas*, como si el hecho de que fuesen treinta mil o setenta mil los muertos marcara una diferencia sustantiva frente al escándalo de la crueldad, el desamparo y la indolencia en el contexto de la violencia dirigida en contra de nuestros compatriotas. Diríase que la lucha de quienes apuestan por el esclarecimiento de la tragedia vivida consiste ya no tanto en mostrar que miles y miles de peruanos murieron miserablemente a manos de la insania terrorista o la represión militar y policial en un clima de indiferencia de parte de las autoridades, los políticos e incluso los propios ciudadanos, sino demostrar que esos millares de víctimas *existieron alguna vez*, vieron la luz del día, formaron sus hogares, trabajaron la tierra y honraron a sus dioses, para luego desaparecer en circunstancias de extrema violencia e injusticia.

Recuperar la memoria constituye un ejercicio ético-político que es a la vez una compleja experiencia pedagógica para la comunidad que ha afrontado conflictos violentos y condiciones estructurales de injusticia social. A través de esta práctica, los agentes políticos se examinan a sí mismos y a sus instituciones en el “espejo” hermenéutico de sus decisiones y acciones pasadas, de modo que puedan ponderar razonablemente su carácter y sentidos posibles en el contexto de procesos históricos de violencia, fractura social y reconstrucción de lo público. La rememoración de la historia del conflicto promueve –en los ciudadanos que se atreven a no cerrar los ojos frente a la verdad– la *purificación del juicio político* y la evaluación de la propia responsabilidad frente a lo vivido<sup>1</sup>: no se trata solamente de reinterpretar la historia, sino de *des-cubrir* nuestro lugar en ella. Este procedimiento crítico puede ser intensamente doloroso, puede ser que lo que veamos de no

---

1 He examinado el sentido político de este proceso de formación de la conciencia cívica en Gamio, Gonzalo, “La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación”, en *Derecho & Sociedad* N° 24, pp. 378–389. Publicado en este volumen.

sotros mismos en esta reconstrucción (así como lo que veamos acerca de nuestros vecinos, conciudadanos y representantes) nos sea profundamente desagradable o haga añicos nuestras antiguas imágenes de los sucesos rememorados. No obstante, esta disposición a no rehuir la mirada escrutadora de la historia reactiva nuestras disposiciones básicas para el discernimiento ético y la *praxis* ciudadana. Mi confrontación con el escándalo del asesinato y el abandono social y político me involucra en y con esa terrible historia, y me lleva a imaginar y pensar nuevas formas de vida social y conciencia cívica que no permitan que estos trágicos sucesos se repitan en el futuro.

En este sentido, *el esclarecimiento de la memoria* constituye la actividad *básica* en la defensa propiamente ética y política de los derechos humanos. Se trata de escuchar la voz de las víctimas, desenterrar las fosas comunes, reconstruir aquella historia dolorosa que los perpetradores de un lado y del otro pretenden acallar por la fuerza o maquillando los hechos del pasado. La recuperación de la memoria del sufrimiento es un proyecto que involucra la participación del ciudadano y que pone a prueba la fortaleza de sus vínculos de lealtad para con la comunidad que habita. Sin una ética cívica las políticas del recuerdo son imposibles: las comisiones de la verdad le dan un primer impulso al camino de desocultamiento del daño social padecido –ellas remueven el suelo de las historias oficiales–, pero el *proceso* de recuperación de la memoria es una tarea *pública*. Son los agentes mismos, y en particular las víctimas, aunque no sólo ellas, quienes se entregan a construir la urdimbre significativa de la historia de la violencia padecida, un relato coherente y revisable que pretende enseñarnos algo importante sobre la experiencia del dolor y la búsqueda de la justicia y la reconciliación; ellos discuten (en virtud de *razones* que se someten al escrutinio comunitario) qué debe ser recordado como relevante para esa historia y qué no conforma su núcleo. Investigaciones como la realizada por la CVR ofrecen a la ciudadanía un documento riguroso que sirve de insumo al trabajo de interpretación y deliberación al interior de los espacios abiertos de la sociedad civil y del Estado, con el fin de

conocer las causas y las consecuencias del conflicto armado, castigar a los culpables y sentar los cimientos de la reconciliación social y política.

Las políticas de la memoria (y de la reconciliación<sup>2</sup>) constituyen un elemento medular de los procesos de *justicia transicional*, vale decir, el proyecto político que conscientemente asumen ciertas sociedades que han padecido regímenes dictatoriales funestos o que han afrontado conflictos armados desgarradores, y que –una vez recuperado el orden constitucional y el imperio de la ley– *deciden* examinar la tragedia vivida y asignar responsabilidades de diverso cuño entre los protagonistas de la violencia, los sectores dirigentes y la ciudadanía en general. Con frecuencia son los gobiernos de transición quienes recogen de la sociedad civil organizada, y en general de los ciudadanos, la necesidad incondicional de verdad, justicia y reparación. Como sabemos en virtud de lo vivido en el país, el compromiso con la justicia transicional implica con frecuencia la dura tarea de enfrentar una serie de resistencias singularmente poderosas: el encono y la hostilidad de grupos de interés social y político muy influyentes –para empezar, los propios perpetradores, así como parte de la autodenominada “clase política” comprometida abiertamente con la impunidad y el silencio–, la desidia de las autoridades gubernamentales, incluso la indiferencia de un sector de la población, seducido por los afanes del día a día o quizás sumido en el desencanto político más visceral. No obstante, esta clase de trabajo crítico constituye un momento imprescindible para la concreción de un proceso efectivo de reconstrucción democrática y de reestructuración de los lazos sociales.

---

2 La dimensión de la ‘reconciliación’ fue introducida agudamente por el proyecto de la CVR. Me he ocupado del tema de las políticas de la reconciliación en Gamio, Gonzalo, “Ética cívica y políticas transicionales”, en IDEHPUCP, *El incierto camino de la transición: a dos años del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Documento de Trabajo, Serie Reconciliación N° 1 Lima, IDEHPUCP 2005, pp. 61–75 (publicado en este volumen) y el citado en la nota anterior.

## 2. La amenaza de la injusticia pasiva

La recuperación pública de la memoria es una tarea democrática –democratizadora– en dos sentidos éticamente relevantes. En primer lugar, porque el examen colectivo del pasado violento permite reconocer las fracturas sociales y formas de exclusión que produjeron las condiciones estructurales de los conflictos armados y de la autocracia (por ejemplo, las múltiples formas de injusticia distributiva imperantes, así como la práctica del autoritarismo en la educación escolar). Tal examen contribuye a la formación crítica del juicio de los agentes políticos respecto de su propia responsabilidad frente a la violencia y al imperativo de fortalecer las instituciones y el cuerpo legal, así como vindicar las prácticas sociales que protegen los derechos de las personas e instituciones que componen la sociedad. En esta línea de reflexión, la reconstrucción hermenéutica de esta historia de sufrimiento sirve de impulso a un proceso de refundación de la *res pública*, de modo que los hechos de violencia no se repitan jamás. La revisión consciente del pasado hace posible que las heridas cicatricen y la sociedad pueda afrontar un tiempo nuevo, en el contexto del ejercicio de las libertades ciudadanas y la regulación pacífica de sus conflictos.

El segundo sentido alude al diseño de políticas de inclusión que permitan restituirles a las víctimas la condición de ciudadanos que les había sido arrebatada en virtud de la lesión de sus derechos. La recuperación de la memoria, la acción de la justicia y de la reparación permiten que las víctimas abandonen la situación de invisibilidad para reasumir su lugar en el *espacio público*, aquel ámbito que Hannah Arendt señalaba como el “espacio de aparición” de lo propiamente humano, en el cual los agentes pueden actuar con otros, así como contar (y compartir) una historia que los presente como tales<sup>3</sup>. El hecho terrible de la exclusión y la violencia convirtió a decenas de miles de compatriotas –ante los ojos del “Perú oficial” y desde la historia que éste com-

---

3 Arendt, Hannah, *La condición humana*, Madrid, Seix Barral 1976, p. 262 y ss.

pone— en socialmente insignificantes (en tanto no hispanohablantes, campesinos, indocumentados) y por lo tanto en víctimas invisibles de crímenes cuya existencia se niega o no se registra en los anales de la historia oficial y en sus proyecciones estadísticas. Sólo el trabajo ético—político del recuerdo puede sacar a la luz lo que se pretende dejar oculto e impune. Escuchar la narración de lo vivido por las víctimas y hacer nuestro su dolor para acoger sus demandas de justicia constituye el primer paso para construir una república de ciudadanos, libres e iguales ante la ley.

Pero hay una serie de escollos que la recuperación pública de la memoria debe afrontar en el contexto de su lucha cívica. Ya hemos mencionado la promoción de “políticas” de silencio u olvido de parte de aquellos sectores de poder de alguna forma comprometidos con la causa de la impunidad (la ley de amnistía constituye un buen ejemplo de esta funesta actitud); hemos insistido en que el control ‘oficial’ sobre la historia constituye una pavorosa herramienta totalitaria. Es un hecho que la represión de la memoria crítica no sólo proviene de las canteras de organizaciones propiamente políticas. Es preciso no olvidar a cierta prensa autoritaria que combatió editorialmente —usando a menudo las armas de la difamación y la manipulación— el trabajo de la justicia transicional, señalando, por ejemplo, que a las fuerzas del orden correspondía “la gloria o el silencio”, no el castigo legal en el caso que algunos de sus efectivos hubiesen violado los derechos humanos. Desde las almenas de *La Razón* y otros diarios fujimoristas, hostiles a las políticas de la memoria, se desarrolló una auténtica campaña de demolición no sólo en contra de la CVR —a pesar de que su informe, en los primeros años, ni siquiera había sido publicado— sino dirigida incluso contra la persona de los propios comisionados. Este tipo de campañas forman parte ya de la historia más oscura del periodismo nacional. ¿Quiénes alzaron la voz para insultar y mentir desde los diarios de ultraderecha? Aquellos que escribían en contra de los derechos humanos y la transición democrática desde un rancio discurso pseudorreligioso que evocaba una espuria “identidad patriótica” de “trono y altar” —de

espuelas y mantillas– y culminaban sus notas con invocaciones de la Falange española. De manera estratégica, los periódicos que decían representar a la “derecha liberal” –no eran realmente liberales, evidentemente; la sociedad civil y los derechos humanos eran caricaturizados como ficciones grotescas o máscaras ideológicas– se convirtieron en la plaza fuerte de los defensores de planteamientos propiamente neofascistas. Sus héroes no eran Locke o Kant, en absoluto. Eran Donoso Cortés y Carl Schmitt.

El control sobre la historia del sufrimiento tiene múltiples aliados. Vivimos en un tiempo que valora especialmente la fluidez de la *información*, pero que no aprecia particularmente la narración de experiencias particulares que sean fuente de significación moral, menos aún la que nos echa en cara nuestra insensibilidad o nuestra condescendencia frente al crimen; los medios de comunicación de masas (en sentido estricto, empresas de la información) prefieren sumergirse en la inmediatez de la novedad y la exploración de la coyuntura, en la excitación cutánea del escándalo que asegure ventas. “La información”, escribe Walter Benjamin, “cobra su recompensa exclusivamente en el instante en que es nueva. Sólo vive en ese instante, debe entregarse a él y en él manifestarse. No así la narración, pues no se agota. Mantiene sus fuerzas acumuladas y es capaz de desplegarse pasado mucho tiempo”<sup>4</sup>. Cuando la tragedia deja de ser noticia, se torna virtualmente irrelevante y se la condena sin ningún escrúpulo a salir de la escena mediática.

Pero si buscamos al mayor enemigo de la memoria crítica, sin duda lo encontraremos en nosotros mismos. No existe medida institucional u oficial en pro del silencio que pueda prosperar sin contar con la complicidad de los propios individuos: ellos pueden convertirse en sujetos *voluntariamente ciegos* frente al terror y a la guerra sucia, pretextando su engañosa “eficacia” o exigiendo dejar las cosas

---

4 Benjamin, Walter, “El narrador”, en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV*, Madrid, Taurus 1991, pp. 117-118.

como están para con ello evitar “reabrir viejas heridas”. La indiferencia frente a las violaciones de los derechos humanos va de la mano con la falta de fe respecto de nuestras capacidades para la acción cívica, e incluso estrecha vínculos con perturbadoras actitudes de complicidad para con los perpetradores. Cicerón ha señalado en *Sobre los oficios* que el ciudadano común puede actuar de manera *pasivamente injusta* cuando consiente en apañar el delito o la violencia ejercida sobre sus semejantes o cuando permite que los gobernantes o sus conciudadanos lesionen el Estado de derecho y concentren el poder en pocas manos<sup>5</sup>; esta actitud se pone de manifiesto cuando, ante el penoso espectáculo del crimen y el dolor ajeno, el agente prefiere mirar hacia otro lado y concentrarse en sus preocupaciones personales, refugiándose en el limitado escenario de la vida privada: “nadie de mi entorno inmediato ha padecido violencia, no he atentado yo contra los derechos de otros, *estas violaciones no me conciernen*”, piensa para sí. La consecuencia de esta actitud es la (tácita) renuncia al ejercicio de la ciudadanía.

El repliegue del individuo hacia sus asuntos privados, así como su creciente desinterés por lo político, conspira en favor de la violencia y la tentación autoritaria –que tanto ha estado presente en nuestra historia– y abona el terreno para el imperio del silencio frente a los delitos de lesa humanidad. La injusticia pasiva mina la posibilidad de afirmación del *ethos* democrático y la defensa de los derechos humanos. En una sociedad libre, en la que sus ciudadanos están bien dispuestos a participar activamente en los asuntos que interesan a las comunidades –por ejemplo, en formas de vigilancia cívica desde la sociedad civil–, el peligro de la violencia y la impunidad puede ser prevenido o combatido con éxito. El *poder democrático* radica básicamente en la capacidad de los ciudadanos de actuar en coordinación<sup>6</sup> a través de la delibera-

5 Cfr. Cicerón, *Los oficios*, Madrid, Espasa–Calpe, Libro primero, capítulo VII; véase asimismo Shklar, Judith N., *The Faces of Injustice*, New Haven and London, Yale University Press, 1988 pp. 40–50.

6 Cfr. Arendt, Hannah, *La condición humana*, op. cit., p. 264.

ción pública y la movilización común, influir en las políticas públicas y participar en el diseño de la agenda política. En contraste, la injusticia pasiva fortalece las conductas totalitarias, promoviendo el aislamiento y el sentimiento de impotencia entre las personas, de modo que la toma de decisiones termina siendo monopolizada por una cúpula de gobierno o por una ‘élite de dirigentes’<sup>7</sup>; nada de esto puede suceder sin la complicidad de los individuos y de las comunidades civiles. No existe señor sin siervo.

La retirada de la acción política conlleva la pérdida de libertades y derechos básicos, el desinterés frente a la memoria de la violencia promueve el silencio y la impunidad (ya ni siquiera el olvido: ¿cómo podría pretender olvidarse aquello que permanece invisible, vale decir, inexistente desde un punto de vista social y político para la conciencia y la opinión pública?). No podemos hablar de la concreción de un régimen democrático allí donde sus usuarios se muestran indiferentes frente al destino de sus compatriotas, sus deudos, sus cuerpos. Nuestro sentido de ciudadanía está estrechamente vinculado a nuestra capacidad de concebirnos e imaginarnos en la situación de los otros, especialmente de quienes padecen injusticia y violencia. No podemos evocar la vigencia de la legalidad allí donde sólo los miembros de un cierto sector minoritario del Perú en lo étnico, cultural y socioeconómico son reconocidos como los únicos titulares de derechos, en contraste con la mayoría de habitantes del Ande, la Amazonía o las zonas periféricas de las ciudades, que han sido de antemano excluidos de la protección de la ley y del acceso a la esfera pública, incluso para llorar a sus muertos.

“Contempla el lamentable llanto de mis ojos empañando mis párpados y los surcos que mis manos desgarran en mi vieja y arrugada carne. ¿Qué haré yo que a mis hijos cadáveres ni en casa exponer puedo, ni con mis ojos ver la tierra de sus tumbas?”<sup>8</sup>.

7 Véase Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, Madrid, Guadarrama 1969, p.259.

8 Eurípides, *Suplicantes*. 48–51.

### 3. Un reto decisivo para la ética cívica

En estas páginas he querido mostrar a) que la recuperación crítica de la historia de la violencia y de la injusticia constituye una condición esencial para la defensa de los derechos humanos; b) que esta es una tarea eminentemente *política*, en el mejor sentido de esta expresión (el de la participación directa del ciudadano en la vida pública); c) que la desidia frente a la acción cívica constituye la principal fuente de corrosión de cualquier proyecto vinculado a la constitución de la democracia y las políticas de memoria: ella prepara la mesa para el nuevo e inminente festín autoritario<sup>9</sup> y bien puede ahogar las esperanzas de la justicia y la reparación. Creo que es importante insistir hoy en este último punto, dadas las nuevas ofertas de “mano dura” provenientes de cierto militarismo, por un lado, y las viejas promesas de restauración de aquella propuesta dictatorial que padecemos en la década de los noventa, por el otro. Constituye una exigencia para la ciudadanía defender desde los espacios públicos con que contamos el vulnerable proceso de transición política iniciado hace tan pocos años. Las libertades cívicas y su ejercicio no proceden de las concesiones de los grupos de poder, son fruto del esfuerzo y la disposición de los propios agentes políticos. Hugo Neira –evocando a La Boetie– lo ha expresado agudamente en un pasaje de *El mal peruano*:

“La libertad no es obra ni de Dios ni del Príncipe (léase en nuestro sudamericano caso, el Jefe, el Caudillo, el Líder) sino el pueblo que la desea. Y al desearla, la constituye y funda”<sup>10</sup>.

La tentación autoritaria –el no tan secreto anhelo de *tiranía*, la sustitución del “poder democrático” por el uso de la fuerza, en nombre

9 He desarrollado este tema más directamente en Gamio, Gonzalo, “La política de la inclusión. Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil en el Perú”, en *Miscelánea Comillas* N° 62, Madrid, UPCO 2004, pp. 243-271. Publicado en este volumen.

10 Neira, Hugo, *El mal peruano 1990 – 2000*, Lima, SIDEA 2001, p. 206.

de cierta ‘eficacia social’<sup>11</sup>— mantiene en la situación de invisibilidad a las víctimas y en general a los potenciales agentes políticos al sofocar cualquier intento serio por constituir espacios para la deliberación y la movilización cívica, vinculados al diseño de propósitos comunes y al esclarecimiento público de la memoria. Sin escenarios para la construcción de lo público, sin el ejercicio sostenido de las actividades propias de la vida ciudadana, las condiciones para la violencia, la injusticia y el sufrimiento del inocente permanecen intactas, convirtiéndose en una especie de espada de Damocles, un peligro recurrente para la sociedad. La autocracia, por su parte, alimenta su fortaleza con la impunidad de sus acciones y la promoción de la sensación de miedo e insignificancia política (así como la práctica de la injusticia pasiva) entre los miembros de la sociedad. La temible fascinación por los caudillismos y la “mano dura” neutraliza así cualquier iniciativa relacionada con la *praxis* cívica: el recurso a la acción y el discurso se convierten en privilegio solitario del “líder”, de las “élites” o incluso de las mal llamadas “instituciones tutelares”. Los ciudadanos descienden de este modo a la deplorable condición de *súbditos*; lo más patético del caso es que todo esto tiene lugar con la complicidad expresa de parte de la población. Bajo esas circunstancias, cualquier proyecto de *res publica* resulta imposible.

“Lo que primero socava y luego mata a las comunidades políticas es la pérdida de poder y la impotencia final; y el poder no puede almacenarse y mantenerse en reserva para hacer frente a las emergencias, como los instrumentos de la violencia, sino que sólo existe en su realidad.”<sup>12</sup>.

No es en absoluto evidente que la preocupación por la reconstrucción pública de la memoria se abra camino en el Perú de hoy. El importante tema de las recomendaciones y las reformas institucionales propuestas por el Informe final de la CVR prácticamente ha desaparecido de la agenda de debate para casi la totalidad de los partidos políticos y

11 Confróntese Arendt, Hannah, *La condición humana*, *op.cit.*, pp. 266-67.

12 *Ibid*, pp. 263-4.

los medios de comunicación. Es lamentable constatar cómo los políticos hacen gala de una particular incapacidad para ponerse en el lugar de las víctimas y escuchar sus demandas de verdad y de justicia. Basta echar una mirada al diseño de las planchas presidenciales en el más reciente proceso electoral para constatar (acaso con alguna excepción) la nula atención a las exigencias de la memoria e incluso el rechazo explícito de los trabajos de justicia transicional en el país; incluso un conocido congresista se ha atrevido a proponer una “nueva amnistía” para garantizar la impunidad de militares procesados por crímenes de lesa humanidad. La constante es la apuesta por un “gobierno fuerte” que cuenta con numerosos partidarios entre los políticos, y también entre los ciudadanos. En los sectores del Gobierno y entre los congresistas encontramos no pocos adversarios confesos de las políticas de derechos humanos en los años más oscuros de la guerra sucia.

Son las instituciones de la sociedad civil los grupos y asociaciones que han acogido con mayor entusiasmo y rigor analítico los retos de la justicia transicional y la causa de las víctimas: *algunas* universidades e instituciones de educación e investigación, colegios profesionales, organizaciones no gubernamentales, así como *ciertas* comunidades religiosas progresistas –por lo general católicas y evangélicas– de clara vocación dialógica y democrática. En el grueso de la sociedad peruana, particularmente los jóvenes han asumido el compromiso con el ejercicio de la ciudadanía y con el imperativo de la justicia. La conformidad *de facto* de los políticos y la “clase dirigente” ante el silencio y la historia oficial de la violencia ha puesto de manifiesto entre la juventud que, si el futuro que queremos está vinculado estrechamente con la reconstrucción democrática y el proyecto de reconciliación, sólo puede confiarse en las capacidades del ciudadano común para la movilización, la conversación cívica y la acción política. No existe otra alternativa para las políticas de memoria e inclusión.

Los desafíos planteados por la lucha cívica por los derechos humanos y la democracia nos confronta con un dilema crucial que pone a

prueba nuestras condiciones para la ciudadanía efectiva. Ante la precariedad del régimen político y el porvenir incierto de la transición y las medidas de justicia para las víctimas de la violencia, podemos asumir el rol de *espectadores*, situarnos en una posición externa respecto de aquello que sucede en la “escena política”; cuyos únicos protagonistas son presuntamente nuestros “representantes”. En este caso, si las cosas salen mal, podemos quejarnos amargamente de la conducta de “los políticos” (a quienes hemos elegido y a quienes hemos entregado sin reparos nuestra ‘voluntad política’) e incluso renegar a nuestras anchas del “sistema”: de este modo, habremos proyectado sobre otros el peso de lo que acontezca con nuestra comunidad y sus miembros. Pero contamos con una segunda posición posible. Podemos asumir la perspectiva del *agente político* –por cierto, complementaria de los procedimientos democráticos de representación–, el enfoque del sujeto práctico involucrado activamente con sus conciudadanos en los problemas de la vida pública y, por tanto, corresponsable de sus eventuales consecuencias sociales. En resumen, tenemos ante nosotros las pretensiones autoritarias de tutelaje político y, como alternativa, la posibilidad de poner en juego nuestras capacidades para la vida cívica. No creo que exista una tercera opción para estos asuntos, de manera que tenemos que elegir entre las dos la actitud que asumiremos frente al complejo predicamento ético–político que nos toca afrontar. En un sentido fundamental, el futuro y la viabilidad de nuestras instituciones dependen seriamente de nuestra decisión.

# ÉTICA CÍVICA Y POLÍTICAS TRANSICIONALES

## Reflexiones sobre el tiempo y los espacios de la reconciliación

De todos los retos planteados por el Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), el proyecto de reconciliación política y social es el que ha generado mayor incomodidad y resistencia en diversos sectores de la sociedad, especialmente en nuestra autodenominada “clase política”. En efecto, con excepción de la posición de algunos activistas y políticos conservadores, parece existir consenso en torno a la necesidad de recuperar la memoria como único camino para evitar que en el futuro se reproduzcan las condiciones de violencia y exclusión que padecimos en los años del conflicto armado interno (y que en más de un sentido seguimos padeciendo hasta el día de hoy). La discusión pública acerca del Informe final de la CVR podría convertirse en el horizonte crítico de la comprensión de los nudos de nuestra historia reciente. Del mismo modo, sólo los defensores de la impunidad rechazan hoy por hoy la invocación de la CVR al ejercicio de la justicia para castigar con las armas de la ley a quienes hayan cometido delitos

---

\* Aparecido inicialmente en IDEHPUCP, *El incierto camino de la transición: a dos años del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Documento de Trabajo, serie Reconciliación N° 1, Lima, IDEHPUCP 2005 pp. 61–75. Algunas de las reflexiones que desarrollo aquí han sido publicadas por separado y con modificaciones en *Palestra*, portal de asuntos públicos de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

contra la vida o desarrollado estrategias políticas para la violación de los derechos humanos y las libertades cívicas. Verdad y justicia constituyen –para la mayoría de los ciudadanos– exigencias legítimas para la construcción de una auténtica transición democrática.

La propuesta de reconciliación, en contraste, ha suscitado reservas y suspicacias entre los políticos y otras autoridades sociales. En un inicio, sectores reacios a la formación de la CVR consideraban positiva la invocación a la “reconciliación” desde una estrategia política conducente a resentir el trabajo crítico de una comisión que contaba entre sus objetivos –consignados en el decreto que le dio vida– la asignación de responsabilidades entre los actores del conflicto armado interno. Estos sectores –comprometidos otrora con la tenebrosa Ley de Amnistía– querían hacer pasar las expectativas de impunidad para los perpetradores desde una supuesta “lectura” (bastante burda y antojadiza en realidad) de la concepción cristiana del perdón. Una vez que los miembros de la CVR precisaron que el perdón sólo puede otorgarlo libremente la víctima, y que ni siquiera ese acto podría bloquear la acción de la justicia, la reacción conservadora contra el proyecto de reconciliación osciló entre el rechazo abierto y el desconcierto: “¿Qué reconciliación? ¿Reconciliación con quién?”. Se trataba en principio de cuestiones que revelaban más la intencionalidad política de los supuestos “censores” de la CVR que de genuinas inquietudes éticas<sup>1</sup>, eso al menos puede deducirse del talante difamatorio de las acusaciones y del carácter virulento de las críticas, que en la mayoría de los casos apuntaban más hacia el honor de las personas que al corazón de los argumentos en torno a la justicia transicional (recordemos, por ejemplo, que el órgano mediático de esta campaña fue el funesto diario *La Razón*, vocero polí-

---

1 He desarrollado el tema de la discusión sobre la recuperación de la memoria en torno al trabajo de la CVR más directamente en Gamio, Gonzalo, “La política de la inclusión. Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil en el Perú”, en *Miscelánea Comillas* N° 62, Madrid, UPCO 2004, pp. 243-271. Publicado en este volumen.

tico de los sectores presuntamente “intelectuales” del entorno fujimontesinista). En todo caso, tales dudas y cuestionamientos se despejarían pronto en el debate que se generó sobre el concepto y sus alcances para la vida pública.

## 1. El tiempo de la reconciliación

El proyecto de reconciliación alude a un proceso histórico de *conversión ético-institucional* orientado a la reconstitución de los vínculos sociales y cívicos, la regeneración del tejido social dañado por los hechos de violencia, discriminación e indiferencia que el país sufrió entre los años 1980– 2000. El horizonte histórico–práctico que da sentido a la propuesta de reconciliación es la afirmación de la transición democrática, el ideal de construcción de una comunidad de ciudadanos basada en el diálogo entre las naciones, las culturas y los credos que conforman el Perú. Arguedas prefiguraba este ideal al referirse –al final de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*– a la construcción de un mundo social en el que podamos vivir “todas las patrias”<sup>2</sup>. No se trata de proponer una “síntesis”, como proclamaban los antiguos patriarcas del pensamiento ‘republicano’ (por ejemplo, la famosa apelación al “mestizaje”, esa peculiar y gaseosa abstracción, generalmente desprovista de concretas dimensiones políticas), sino de comprometerse con la construcción de un sistema de instituciones y formas de vida en donde puedan encontrarse los peruanos desde el marco del respeto de sus diferencias y del discernimiento de sus propósitos comunes.

En general, la necesidad de configurar una cultura pública y una comunidad política basada en el diálogo intercultural y el respeto de la diversidad ha sido sistemáticamente negada o desatendida por los

---

2 Arguedas, J.M., *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Lima, Ed. Horizonte, 1971 p. 198.

múltiples grupos que han tentado, de grado o por la fuerza, lograr el poder en el Perú. La diversidad es un “hecho social” que se pretendió eliminar o negar de diversas maneras, a veces sutiles, a veces violentas. Tradicionalmente, nuestros sectores conservadores han ignorado el problema (o han pretendido *anularlo* sin demora), apelando a una imaginaria identidad unitaria (la “peruanidad”, resultado de una curiosa “fusión cultural” entre –en términos cuasi-escolásticos– la “materia andina” y la “forma hispánica”), que terminaba imponiendo, en el plano de los hechos, el modelo “occidental y cristiano” y sus peculiares estructuras culturales, sociales y jurídicas decimonónicas. Los diferentes proyectos militares golpistas, de derechas y de izquierdas, han enarbolado el mismo indeterminado estandarte de combate. Los ideólogos del neoliberalismo han desestimado, a su vez, la relevancia social de las identidades colectivas, en tanto las consideran serias limitaciones a las libertades individuales: para ellos, las personas son fundamentalmente electores de sus propios modos de vida, o productores y consumidores de bienes diversos en el gigantesco mercado de los recursos, las ideas y los valores. El Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso –por su parte– pretendió imponer a sangre y fuego el factor “clase social” como la única categoría identitaria con sentido. Quienes encontraban en otras instancias una fuente relevante para la autocomprensión, como la cultura o la pertenencia en el caso de las comunidades asháninkas, se convertían inmediatamente en víctimas del fundamentalismo senderista y sus terribles métodos de sometimiento y exterminio. Carlos Iván Degregori ha desarrollado este argumento con especial lucidez en un persuasivo y reciente estudio, en el que examina la escasa disposición de los sectores sociales del Perú –no sólo los explícitamente violentos, también muchos ciudadanos decentes– a pensar su identidad colectiva desde las posibilidades del encuentro entre las culturas y las creencias.

“Si por algún desastre cósmico desapareciera la vida en la tierra y mucho después alguna expedición extraterrestre comenzara a buscar evidencias sobre la tierra y excavando encontrara documentos de

Sendero Luminoso, al leerlos con ayuda de alguna máquina traductora pensaría que este país era tan homogéneo como Islandia y Japón porque no existe ni una sola línea en los documentos oficiales de Sendero Luminoso que hable sobre las diferencias étnicas, lingüísticas o culturales en general, que constituyen un problema y posibilidad en el país. Considero que esa ceguera ante la diversidad cultural fue una de las causas de la derrota de Sendero Luminoso, que terminó reprimiendo a las costumbres “atrasadas” de los campesinos quechuas, aymaras o de los asháninkas y otros pueblos amazónicos a los que supuestamente quería representar.

Pero éste no fue sólo un problema de SL. Muchos de nosotros mismos, si bien reconocemos la diversidad cultural, étnica y racial porque nos la cruzamos en las calles, o en nuestra propia casa, o en nuestro propio cuerpo, tenemos dificultades para aceptarla como positiva”<sup>3</sup>.

Pasados casi dos siglos de vida política independiente, nos sigue costando concebirnos en términos de una cultura pública pluralista e inclusiva. En buena cuenta, ese es el peso de la irresuelta historia de nuestra herencia colonial, discriminadora, monológica, observante de veladas jerarquías y privilegios en lo cultural y lo sociopolítico. Estos modos de pensar y de vivir impiden la configuración de una auténtica cultura de paz en el Perú. No debería sorprendernos que un ideólogo paleoconservador postmoderno –me refiero a Eduardo Herando– considere hoy que la defensa de la diversidad ética y cultural constituya una especie de aberración babélica<sup>4</sup>, un signo de la sombría

3 Degregori, Carlos Iván, “Perú: Identidad, nación y diversidad cultural”, en Heise María (Ed) *Interculturalidad*, Programa FORTE-PE/ Ministerio de Educación, Lima, 2001 pp 88–89.

4 Véase Herando, Eduardo, “¿Justicia discursiva o el retorno de la torre de Babel?”, en *Deconstruyendo la legalidad, op.cit.* p. 115: allí este autor sostiene que la democracia moderna “es un escenario gigantesco en el que confluirán tradiciones musulmanas, puritanas, católicas, escépticas (...) entre otras, esto es, un gran mosaico cargado de contrastes y donde esa diversidad no plasmaría el armónico y bello símbolo de un radiante arco iris, sino todo lo contrario, nos remitiría a los oscuros momentos de la construcción de la torre de Babel, es decir, el caos y el desorden”.

decadencia de nuestras formaciones morales y sociales. Más allá de lo extravagante de esta última posición, resulta evidente que el rechazo de la diversidad y del diálogo de horizontes comunitarios no es extraño en el país. No obstante, esta actitud cerrada ante las diferencias reproduce situaciones de violencia, estructural o manifiesta, que conspira contra las demandas de justicia y atenta contra cualquier propuesta lúcida de reconciliación.

En el Informe final de la CVR se señala claramente que el proyecto de reconciliación debe entenderse tomando en consideración tres niveles, estrechamente relacionados entre sí: 1) el político, en tanto Estado y sociedad reconstruyen sus lazos de compromiso y confianza; 2) el social, en el sentido de que la sociedad civil y sus espacios se reencuentran con una sociedad que la violencia y la dictadura contribuyeron a dividir; 3) el interpersonal, referente a la reconstrucción de los lazos al interior de las comunidades y grupos sociales que se vieron enfrentados en el período de conflicto. De este modo, los individuos y los colectivos se confrontan e interactúan a partir de sus propias historias, pero también desde sus aspiraciones para el futuro<sup>5</sup>. Sólo desde la concreción de estas tres dimensiones de restitución de los vínculos comunitarios es posible afirmar las condiciones de la paz y la convivencia social en una democracia constitucional. La CVR enfatiza la importancia decisiva de la comunicación intercultural en esos tres niveles. La reconciliación en el Perú debe ser –señala el Informe– “en primer lugar, *multiétnica, pluricultural, multilíngue y multiconfesional*, de manera que responda a una justa valoración de la diversidad étnica, lingüística, cultural y religiosa del Perú”<sup>6</sup>. La reconciliación sociopolítica que buscamos supone el cultivo del respeto a la alteridad en el

5 Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final* (Tomo I) Lima, UNMSM – PUCP 2004, pp. 64–65.

6 Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Lima, Comisión de entrega – CVR 2004, p. 411.

seno de una cultura política democrática, y el abandono (esperemos que definitivo) del sueño homogeneizante de una identidad nacional monolítica, indiferenciada.

Lo que se busca es en gran medida la *refundación de la república*. Ante la envergadura de tal proyecto, resulta claro que la importante investigación interdisciplinaria que constituye el Informe final de la CVR sirve específicamente como material para la discusión cívica, debate que procure impulsar el proceso de reconciliación –a través, por ejemplo, del diseño de una agenda pública y la implementación de reformas institucionales– desde los foros de la sociedad civil y el Estado. En primera instancia, esto significa colaborar con la recuperación pública de la memoria y la generación de los mecanismos sociopolíticos conducentes al encuentro entre los peruanos en los tres frentes mencionados líneas arriba. La reconciliación es una tarea conjunta que exige la participación de cada ciudadano y cada comunidad de vida<sup>7</sup>.

El conflicto armado interno provocó un enorme dolor en el pueblo peruano y generó aún mayores injusticias que las que ya existían en las zonas más empobrecidas y olvidadas del país. La angustia y el temor sufridos permanecen en el alma de las víctimas, desafiando el paso de los años. La tortura, la indiferencia y la desaparición forzada del ser querido suscitan terribles heridas en las personas y siembran el odio y la desesperanza en el corazón de los suyos y sus comunidades de origen. El ejercicio de la crueldad, la indolencia de las autoridades y la impunidad de los criminales producen seres desdichados como Urania Cabral –el personaje central de *La fiesta del chivo*–, criaturas con enormes dificultades para amar, volver a creer en otros seres humanos y confiar en las instituciones que los dejaron indefensos y desconocieron sus derechos básicos. Develar la verdad de lo ocurrido y castigar

---

<sup>7</sup> Cfr. Lerner, Salomón, “La prensa y la verdad”, en *La rebelión de la memoria. Selección de discursos 2001-2003*, Lima, IDEHPUCP-CNDH-CEP 2004, p. 58 y ss.

a los culpables constituyen elementos esenciales para que la víctima recupere *realmente* su condición de ciudadano.

La reconciliación, ante todo, es un *proceso* histórico que nos convoca como agentes sociales y políticos. Constituye un signo de ingenuidad pretender que el “tiempo de la reconciliación” corresponda a un período corto, de modo que podamos pensar que en unos cuantos años podamos saldar todas las cuentas pendientes en materia de inequidad, abuso, ausencia de reconocimiento y autoritarismo “político”. Las heridas no sanan así. Luego de un “tiempo de duelo” (un período de *exposición de y ante la verdad* que des-ocultamos a través de la purificación de la memoria) y del ejercicio de la justicia –a la sazón “momentos” iniciales y decisivos de la reconciliación– es preciso abocarnos a la re-escritura crítica de nuestra historia y a la discusión y construcción de una estructura público–legal inclusiva, re-escritura enmarcada en el proyecto más amplio de la transición política. Se trata de un trabajo colectivo de largo aliento que implicará probablemente el trabajo paciente, la perseverancia y la esperanza de varias generaciones de ciudadanos. Quizá las múltiples formas de resistencia frente a la transición, que pueden identificarse en diversos sectores de nuestra “clase dirigente”, puedan entenderse como los *dolores de un parto*, los signos posibles de un “cambio epocal” –un cambio en el sentido de las relaciones humanas y políticas– que se va generando en nuestro país. El desgano y la hostilidad de nuestros políticos y de ciertas autoridades sociales frente a las exigencias de la justicia transicional puede contrastarse sin duda con el entusiasmo y el sentido de compromiso con las víctimas de tantos estudiantes y jóvenes que han integrado con entusiasmo programas de voluntariado y grupos de reflexión en torno al desafío planteado por la CVR a la sociedad. Esa actitud nos permite abrigar esperanzas respecto de nuestro futuro.

El supuesto ético de mi posición –más precisamente, mi *esperanza*, aunque ciertamente no sólo la mía– es que *el tiempo de la reconciliación ya se inició entre nosotros*, a pesar de su precariedad, sus

retrocesos, resistencias e incertidumbres. Quizá con el derrumbe del fujimorato, o con la entrega del Informe final, un tiempo nuevo haya comenzado, no podemos saberlo con certeza. No obstante, este cambio epocal no puede en absoluto gestarse a nuestras espaldas: o es obra nuestra o simplemente *no es*: depende de nosotros que se trunque o vaya definiendo su curso. No es algo que “está hecho”, es algo que “está haciéndose” o que acaso “tendría que hacerse”, no pertenece al ámbito de los hechos, sino al de la acción, al campo de la ética cívica. El reto de la reconciliación pone a prueba nuestro sentido de la justicia y nuestra capacidad de ponernos en el lugar de las víctimas tanto como nuestro espíritu de ciudadanía y nuestra sensibilidad democrática. El proyecto apela a nuestra capacidad de movilizarnos en torno al propósito de la reconstrucción pública de nuestros lazos ético–sociales. Se trata de ampliar el círculo de nuestros compromisos y lealtades de modo que éste abarque la totalidad de las comunidades del Perú, que el discurso de la ciudadanía y los derechos humanos pueda ser expresado en los diversos idiomas que se hablan en el país, desde los mundos vitales en que habitan los peruanos.

El proyecto de reconciliación plantea diversas tareas tanto al Estado como a las instituciones de la sociedad civil. La primera de ellas es, sin lugar a dudas, el diseño de una agenda pública en torno a los lineamientos medulares de este proceso social y político. Éstos abarcan temas de justicia redistributiva, descentralización socioeconómica y políticas de reconocimiento intercultural y sexual, además de la configuración de programas educativos para la formación de una genuina conciencia ciudadana y la promoción de una cultura política democrática para combatir el autoritarismo y los fundamentalismos de diverso carácter. Sin perder de vista esta multiplicidad de cuestiones involucradas en la efectiva puesta en marcha de las políticas de reconciliación, permítanme desarrollar brevemente un punto que considero central respecto de la construcción de una ética cívica, ética que resulta esencial para la afirmación de la transición que perseguimos. Se trata de la defensa del pluralismo.

## 2. Regular nuestros conflictos. Cultura política y pluralismo

La cultura democrática es una forma de considerar los conflictos prácticos desde el cultivo de la deliberación pública al interior de instituciones políticas y sociales. Ella busca mediaciones institucionales y procedimientos públicamente reconocidos para afrontar racionalmente estos conflictos. La democracia no constituye una utopía social más, pretende ser una forma de vida concreta y un régimen político puntual que no promete más que la distribución del poder y el escrutinio público de las decisiones públicas y las políticas sociales a través de los canales que establece la ley como ejes de la vida política. En un sentido importante, las sociedades democráticas practican un cierto anti-utopismo y son adversarias de los fundamentalismos de toda especie. Es evidente que una de las causas principales de la emergencia y el imperio del terror en el país ha sido el evidente fanatismo de la ideología del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso y el modo en que esta “doctrina” pretendió ser impuesta por sus suscriptores, a sangre y fuego. Este ideario –autocalificado como “científico”– consideraba la revolución violenta como el único medio para el logro de la justicia y la libertad en el Perú (y, según la dogmática senderista, para “liberar” el mundo entero).

La doctrina maoísta y el autodenominado “pensamiento Gonzalo” pasaban por ser una ideología que re-velaba todos los misterios del sentido de la historia bajo la forma de leyes que regían su curso, y que conducían a la resolución de las contradicciones socio-económicas en una futura “sociedad sin clases”. Una sociedad idílica, sin injusticia ni desigualdades sociales. En suma, un mundo sin conflictos; ésa fue la promesa de Guzmán a sus adeptos: una vez consumada la revolución, el reino de la libertad habría sido conquistado de una vez y para siempre. La búsqueda de la “justicia social” –concebida exclusivamente como *igualdad simple*– constituye el valor supremo que guía la vida de los militantes y del partido. Los valores rivales (por ejemplo, las

libertades cívicas o la dignidad del individuo) se asimilan finalmente al relato de la igualdad o son desconocidos como valores. En esta versión monista de la sociedad, quienes discrepan con el credo del partido están “alienados”, están simplemente suscribiendo creencias incorrectas. Para el partidario del terror, no tiene sentido discutir con ellos: es preciso “convertirlos” o eliminarlos, pues simplemente son enemigos de la revolución y del ineludible y “objetivo” destino de la humanidad.

Pese al carácter perverso de su imaginario social –particularmente su elogio de la violencia–, la prédica senderista encontró un terreno fecundo en algunos pobladores, sectores más empobrecidos del Ande y la periferia de algunas ciudades de la costa y sierra. Como el Informe final de la CVR ha señalado, el PCP-SL invitaba expresamente –esto es explícito en la prédica de Guzmán, por ejemplo– “al genocidio”, a pagar “la cuota de sangre” que el pensamiento único imponía a la población. Las masacres y atentados en el campo y la ciudad y la reducción de pueblos ashaninkas a trabajos forzados muestra hasta que punto, para la ideología senderista, la vida de personas inocentes podía (y debía) ser sacrificada sin mayores escrúpulos en los altares del supremo y unívoco ideal. En contraste con aquella visión totalitaria, la alternativa democrática –implícita en el proyecto de justicia transicional– defiende el cultivo del pluralismo como eje de la acción política.

¿Qué se entiende por “pluralismo”? Más que aludir al *factum* histórico de la diversidad de *ethé* y formas culturales al interior de las comunidades políticas, se trata de una propuesta ético-política consistente en reconocer que en algunas situaciones concretas –que, por ejemplo, debe afrontar una institución social, o un agente individual– tenemos que elegir entre cursos de acción que resultan incompatibles o incluso entre valores inconmensurables que no podemos realizar simultáneamente. Si los valores chocan entre sí, es preciso deliberar y optar, aun sabiendo que la elección podría implicar pérdida o lamentación: las razones que apoyan nuestra decisión no *anulan* aquellas que sostienen la alternativa rival como una opción valiosa en sí misma. Se trata

de conflictos de valores de gran intensidad. Pensadores como Isaiah Berlin y John Gray estaban convencidos de que no existe una jerarquía *a priori* de bienes que nos ahorre las dificultades que entraña a nivel público (y personal) el deliberar y tomar decisiones. La promoción de la igualdad de derechos y oportunidades y las libertades individuales, así como la participación cívica constituyen valores que la democracia constitucional busca realizar: ellos traducen exigencias que a veces colisionan entre sí. Es preciso buscar mediaciones para combinarlos atendiendo a los contextos sociales en los que los conflictos se plantean; por ello es tan importante la educación de los ciudadanos en la deliberación pública. Las utopías decimonónicas por lo general –y la versión senderista del maoísmo es un ejemplo bastante crudo de esta actitud, evidentemente totalitaria– han pretendido absolutizar sin más un único valor y asfixiar todos los demás a través de la represión y la violencia.

Pretender realizar sólo *un* valor en el contexto de la biografía personal o en la vida social, rechazando dogmáticamente los bienes rivales, constituye en el plano de la teoría un signo de estrechez de miras; en la perspectiva de la práctica, ésta es simplemente una opción mutiladora. En el curso de la vida tanto como en el escenario de la acción política, buscamos múltiples bienes, que a veces se definen en tensión. La justicia social, la libertad individual y la pertenencia cultural son valores importantes para una sociedad floreciente. ¿Necesitamos renunciar absolutamente a alguno de ellos, en nombre de un exclusivo y solitario “valor supremo”? ¿Es posible diseñar programas sociales que rescaten esa pluralidad y procuren observar tales bienes aplicándolos y destacándolos de acuerdo con las situaciones concretas que en la práctica se nos hacen manifiestas? La concepción democrática responde “no” a la primera pregunta y “sí” a la segunda. En una democracia –en una sociedad reconciliada, o en todo caso en vías de reconciliación– los conflictos no son *eliminados*, son regulados y “resueltos” a partir de los recursos de la deliberación y la forja de consensos públicos. Lo conflictos siempre se resuelven provisionalmente, a través de la acción

ciudadana: aquí no existe, ni debe existir, una “solución final” o un “fin de la historia” (conocemos el talante totalitario y excluyente de estas imágenes). No debemos caer en la tentación del utopismo de los reinos definitivos de la libertad. Imaginar un mundo futuro en el que no existan los conflictos, en el que éstos hayan desaparecido para siempre, parece implicar la desafortunada postulación de un mundo en el que parte de lo que apreciamos como humano hubiese sido extirpado sin remedio. En ese hipotético mundo, la acción política sería innecesaria o indeseable. Podríamos concebirlo como un “mundo perfecto”, pero –obviamente– ese mundo no sería en ningún sentido un mundo *libre*. No se trataría, en absoluto, de una *res pública*.

### 3. Sociedad civil y ética cívica

El cultivo del pluralismo y el fortalecimiento de las políticas de reconciliación requieren de espacios para la interacción, la inclusión del otro y el diálogo. Es sabido que la CVR fue conformada por un decreto supremo, vale decir, por acción del Estado, a través de la iniciativa del Gobierno de transición. Es sabido también que aquellos que representan ese mismo Estado –en la persona de su actual gobierno, el Congreso, el Poder Judicial– han puesto (y ponen) una serie de obstáculos y resistencias a la discusión de las investigaciones y recomendaciones que la CVR ha desarrollado en su informe. La mayoría de los partidos políticos han mostrado una actitud indiferente y frecuentemente hostil frente a la propuesta misma de recuperación de la memoria. Se trata básicamente de un grupo de militantes políticos y representantes parlamentarios que no parece tener interés en dialogar con la sociedad que una vez los eligió. Se sabe que la mayoría de los cuadros políticos peruanos, a fin de cuentas, ni siquiera cultiva la lectura o la investigación. La denominada “sociedad política” no parece dispuesta a involucrarse seriamente con las tareas de la justicia transicional; ni siquiera han configurado genuinos espacios públicos para someter a crítica este proyecto.

Si la tesis que he intentado defender aquí es correcta –si el futuro de la propuesta de reconciliación depende del compromiso activo de la ciudadanía con la transición democrática y la cultura de los derechos humanos–, entonces nuestra atención debe concentrarse en otros espacios cívicos que se sitúan fuera de la esfera del Estado, aunque desde ellos pueda ejercerse alguna influencia ético–política, democrática sobre el propio Estado. Necesitamos espacios abiertos al libre encuentro de argumentos y puntos de vista de los diferentes grupos sociales que conforman nuestra comunidad política. Precisamos de espacios abiertos tanto a la generación discursiva de corrientes de opinión pública como a la expresión del disenso en un clima de respeto a las diferencias y a las reglas de juego de una democracia constitucional. Me refiero, por supuesto, a las instituciones de la *sociedad civil*.

### **3.1 Una aproximación filosófico-política al concepto de *sociedad civil***

Desde los tiempos de la lucha contra la dictadura y la recuperación de la democracia, el concepto de sociedad civil<sup>8</sup>, así como su rol al interior de un régimen republicano, ha cobrado una singular importancia en la discusión pública en el país. En los fueros parlamentarios y ciudadanos, hoy se discute acerca de la necesidad de encontrar alguna forma por la que la sociedad civil pueda estar presente incluso en las comisiones de reforma del Poder Judicial o en la formación de eventuales “consejos de ética” que supervisen la actuación de los medios de comunicación o de los poderes del Estado. Por otro lado, se asocia fuertemente el concepto de sociedad civil con los espacios ordinarios de participación directa del ciudadano común en los debates públicos y en el diseño de programas sociales y políticos. Se dice –y creo que con toda razón– que en nuestro tiempo podemos identificar una sociedad

---

8 Voy a recurrir en este texto a trabajos previos sobre el concepto de *sociedad civil* que he elaborado para el glosario de términos desarrollado por el Grupo de Apoyo a la CVR conformado por un equipo de profesores de filosofía de la PUCP.

como realmente democrática en la medida en que cuente con una sociedad civil organizada.

El concepto de sociedad civil es complejo y conviene precisar rigurosamente sus sentidos en el pensamiento político y sobre todo en el ejercicio de la democracia. En la historia de la filosofía política occidental, por “sociedad civil” se ha entendido tres cosas diferentes, que es preciso no confundir (como se ha hecho, por desgracia, muchas veces<sup>9</sup>). Inicialmente, *societas civilis* constituía la expresión latina para traducir *koinonía politiké* (“comunidad política”), concepto utilizado por Aristóteles y otros pensadores griegos de la vida pública. Con esta expresión se aludía a la entidad política básica, la comunidad de ciudadanos libres que construyen el bien público a través del debate y el compromiso común. Los autores romanos, Hobbes y Kant utilizaban el término como sinónimos de “Estado” y “estado de sociedad”; en el caso del segundo y el tercero –pensadores individualistas al fin y al cabo–, contrastaban la *societas civilis* con el hipotético “estado natural” previo al “contrato” que en el imaginario ilustrado daba origen al orden social. El primero en distinguir filosóficamente entre el Estado y la sociedad civil fue Hegel, filósofo que, tanto en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* como en sus *Principios de filosofía del derecho* procuró hacer justicia a la diversidad de vínculos e instituciones sociales en contra del reduccionismo contractualista de sus predecesores. En su concepción de la eticidad moderna, Hegel reconoce con claridad tres instancias éticas de interacción humana: aquella en la que la sangre y el afecto mutuo es el fundamento de los vínculos intersubjetiva (la familia); el ámbito de las relaciones socioeconómicas desarrolladas en el mundo del trabajo y del mercado (la sociedad civil) y los espacios de deliberación y decisión políticas (el Estado). Para Hegel y los hegelia-

9 Confróntese, por ejemplo, Hernando, Eduardo, “¿Y ahora quién podrá salvarnos?: ¿la sociedad civil o la sociedad anónima?”, en *Deconstruyendo la legalidad*, *op. cit.*, pp. 213–238. Allí se confunde sistemáticamente el sentido hegeliano–marxista con el concepto republicano, que desarrollaré en su momento.

nos del siglo XIX –en el pensamiento de Marx, la visión hegeliana de la sociedad civil es aplicada sin mayores cambios–, se trata del espacio en el que se plantea el conjunto de conflictos de interés y necesidades y de los vínculos pre-políticos de solidaridad particular (corporaciones) y pública (policía).

El tercer concepto de sociedad civil corresponde la definición actualmente en uso en la filosofía política contemporánea. Es también el enfoque que goza de consenso al interior de las teorías de la democracia y el que subyace a nuestras polémicas cotidianas en la arena pública. En un sentido republicano o cívico-humanista –cuyo espíritu podemos encontrar en Tocqueville– se denomina “sociedad civil” al conjunto de instituciones y asociaciones voluntarias que se sitúan entre los individuos y el Estado y que buscan crear espacios libres para la forja de consensos cívicos (y la expresión de disensos) con el fin de influir comunicativamente en el ámbito político. Se trata de promover la ciudadanía activa para así acercar la sociedad a la esfera de las decisiones en materia pública; en este sentido, sus instituciones se distinguen de los sistemas propios del Estado y del mercado. Universidades, comunidades religiosas no verticales, ONG, colegios profesionales constituyen espacios para la vigilancia y el control cívico del poder.

Al Estado compete la administración del poder, la sociedad civil debe velar porque el Estado no desarrolle políticas autoritarias, respete la legalidad y escuche las voces de los ciudadanos. Por otro lado, la actividad crítica de sus instituciones puede ponerle límites a las pretensiones de *lobbies* económicos para influir en el ámbito del Estado e imprimir en la legislación y en las medidas del ejecutivo el sello de sus intereses particulares. En un sentido importante, la sociedad civil constituye el lugar propio de la política activa en un sentido clásico, dado que configura el espacio desde el cual los ciudadanos participan, a través de la palabra y la acción, de la construcción de un destino común de vida. A través de sus instituciones –y la mayoría de nosotros pertenece al menos a una de ellas– podemos influir en las decisiones de los

políticos y del Estado. La presencia de ciudadanos organizados en las instituciones de la sociedad civil permite que los asuntos públicos no queden exclusivamente en las manos de una cúpula de gobierno o de un grupo de políticos profesionales, partidarizados o “independientes”. La ciudadanía comprometida combate así los brotes autoritarios –sutiles o gruesos, como los de la funesta década de los noventa– implícitos en la lucha partidaria o gubernamental por el poder.

### **3.2 Representación y participación. Crítica de la confusión conservadora**

Desde hace algunos años –en una época que coincidía con la lucha contra el fujimorato desplegada desde la propia sociedad civil–, los sectores conservadores de la política peruana han cuestionado el rol de la sociedad civil en la política moderna. Desde algunos artículos con pretensiones académicas, hasta columnas de opinión escritas desde las almenas del antiguo *Expreso* y el inefable *La Razón*, han intentado una y otra vez simplificar el carácter y alcances de la sociedad civil, así como su relevancia para la reconstrucción de la democracia peruana. En sus escritos identifican sin más la sociedad civil con las diversas organizaciones no gubernamentales que operan en nuestro país (organismos de derechos humanos, asociaciones de promoción social y cultural, entre otras instituciones que jamás han gozado de sus simpatías), insinuando su desconexión con el ciudadano “de a pie”. El encono con estas instituciones tiene larga data. En otro tiempo, se sugirió que estas organizaciones podrían representar “los oscuros intereses de ideologías foráneas”. Hoy se preguntan a quiénes simplemente representan. Mientras los presidentes y los parlamentarios hablan en nombre del conjunto de sus electores, los investigadores y activistas de las ONG –y por extensión, los miembros de la sociedad civil, pues ésta es el objetivo real de la crítica– no representan a nadie<sup>10</sup>.

10 Ésa fue la crítica esbozada por Francisco Tudela en un breve libro editado por el Parlamento al final de la década pasada. Véase Tudela, Francisco, *Libertad*,

No voy a detenerme en el caso específico de las ONG, que merecería un artículo aparte. Sólo señalaré que es importante resaltar la labor decisiva de muchas de estas organizaciones en la defensa de los derechos fundamentales de los ciudadanos más desfavorecidos en el Perú, especialmente en la época del autoritarismo y en los tiempos de la violencia. Las insinuaciones contra ellas son, la mayoría de las veces, simplemente fruto del prejuicio y el desconocimiento respecto de su trabajo y estructura programática. No obstante, es preciso señalar que ellas no constituyen *la* sociedad civil, sólo son *una parte* de ella. Creo, sin embargo, que es necesario tomar al toro por las astas y enfrentar la objeción conservadora en contra de la propia sociedad civil, tomarla en serio y responder a ella, a pesar de la mala fe que lleva implícita. En efecto, los conservadores –pienso en Francisco Tudela y en el ya citado Eduardo Hernando, por ejemplo<sup>11</sup>– se preguntan efectivamente a quién representa la sociedad civil. Considero que la crítica encierra un grave malentendido, que revela la profunda ignorancia que padece este punto de vista respecto de las formas y escenarios de la ciudadanía democrática.

La lógica de las instituciones democráticas no se agota en la representación; ése es tan sólo el caso de las autoridades del Gobierno y el de los congresistas. En virtud de los procesos electorales que los erigen como tales, ellos tienen el deber de transmitir en los fueros del Estado las propuestas y preocupaciones de sus votantes y, más allá de ellos, recoger los puntos de vista de otros sectores de la sociedad. Sin embargo, ello no impide que los ciudadanos puedan –y acaso deban– intervenir directamente en la deliberación cívica y en la configuración pública con miras a plantear sus propuestas o a cuestionar las existentes. Ellos tienen derecho a intervenir en la discusión política, a vigilar y criticar la conducta de las instituciones estatales en una democracia

---

*globalización y políticas nacionales*, Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2000.

11 Véanse nuestras dos notas anteriores.

constitucional. Algunos políticos e intelectuales nacionales consideran que la “actividad política” se reduce a la labor de los partidos políticos y sus líderes; de modo que al ciudadano común no le quedaría otra cosa que dedicarse a sus deberes laborales y familiares y cruzar los dedos para que los “políticos” hagan “bien” su “trabajo”. Ello contribuye a reproducir prácticas autoritarias veladas, y lentamente alimenta –cuando influye en la gente– el recorte efectivo de libertades cívicas y de la acción ciudadana: los individuos terminan retirándose de la arena pública, renunciando tácitamente al ejercicio de la ciudadanía y convierten a los políticos en los grandes señores de su libertad. Ésta es la “servidumbre voluntaria”, noción que Hugo Neira ha reactualizado en uno de sus libros más recientes<sup>12</sup>.

Esta actitud es caldo de cultivo de las reacciones autoritarias que han contribuido a dismantelar nuestras instituciones políticas y a mermar las posibilidades de la acción cívica. El argumento conservador, en la práctica, estimula la falta de fe del ciudadano común en su capacidad de discernimiento, convocatoria y en sus posibilidades como agente de transformación política y social. Más aún, introduce la tesis de que la política es un “arte mayor” para el que sólo es apta una élite de iniciados, conformada por profesionales de la negociación, de la administración del Estado o por “líderes natos, jefes, caudillos”, como sugiere Eduardo Hernando con singular entusiasmo (este curioso enfoque ideológico, pretendido “deconstructor de la legalidad”, curiosamente aspira a erigirse en el “heraldo” de una aristocrática “nueva clase política” ¿o se tratará acaso de una cúpula gubernamental que ya ha tenido el poder en sus manos en la década pasada?)<sup>13</sup>. El resto de los miembros de la sociedad constituye –para esa posición, explícitamente antidemocrá-

12 *Cfr.* Neira, Hugo, *El mal peruano 1990-2000*, Lima, SIDEA 2001. Véase la sexta parte.

13 Hernando, Eduardo, “Libertades republicanas para el nuevo *nomos* peruano. ¿Necesitamos realmente más derechos?”, en *Ius et Veritas* 24 (junio 2002) p. 332. El eco totalitario (incluso fascista) es manifiesto.

tica<sup>14</sup>— simplemente la “masa”, el conjunto de los individuos que se hallan, según palabras del propio Hernando, “demasiado corrompidos para *merecer* la libertad y por ende ni siquiera *saben* como usarla”<sup>15</sup>; en esta perspectiva los “políticos” deben saber “guiar” a la “plebe” hacia un “bien común” (¿?) que desconocen y al que no se hayan preparados para acceder por sí mismos. Para los paleoconservadores, el individuo común es básicamente pusilánime e ignorante, inepto para las tareas del gobierno y del discernimiento político. Resulta increíble que en pleno siglo XXI existan quienes todavía piensen de esta forma. Lo curioso del caso es que para los portavoces de esta concepción, este ideario, más que una pieza extravagante de un museo pre-moderno, es pura y dura *Realpolitik*; ello dice mucho de su más que cuestionable sentido de la realidad. La “política”, según el conservadurismo, deviene así en el mero *paternalismo* respecto de los miembros de la sociedad, que son tratados como *súbditos* antes que como *ciudadanos*. El talante totalitario y excluyente de esta visión de la vida pública resulta más que evidente. Lo que predicán los conservadores más extremos (generalmente autodenominados “reaccionarios”) es simplemente la mutilación de la libertad política y la exaltación de la “dictadura comisarial”<sup>16</sup>. Conocemos, lamentablemente —a través de la contribución de estos personajes con el régimen de Fujimori en sus brazos político y mediático—, las catastróficas consecuencias de esta bizarra ideología para la salud de la institucionalidad política, la cultura de los derechos humanos y la ética pública.

Pero volvamos a nuestra réplica a la crítica conservadora de la sociedad civil. Representación y participación directa son dimensiones

14 He desarrollado una crítica detallada de esta posición (que es claramente neofascista) en Gamio, Gonzalo, “¿Pensando peligrosamente? La teoría política reaccionaria y el mito del retorno del ‘Orden Natural’”, *Pensamiento Constitucional* Año VIII, N° 8, pp. 465-85, 2002.

15 Hernando, Eduardo, *Pensando peligrosamente: el pensamiento reaccionario y los dilemas de la democracia deliberativa*, Lima, PUCP 2000 p. 87 (las cursivas son mías).

16 *Ibid.*, véase la cerrada defensa de Schmitt y Donoso desarrollada allí.

necesarias y complementarias en una democracia. La sociedad civil no pretende usurpar la labor de los partidos o de las autoridades, sino ofrecer espacios para la práctica política ciudadana. La pregunta “¿a quién representan los ciudadanos que actúan desde las instituciones de la sociedad civil?”, no es una buena pregunta, en el sentido de que no ha sido pensada con rigor, simplemente confunde los modos de actuación y convicción involucrados en los espacios de la sociedad civil. Cuando el ciudadano interviene políticamente, desde o en la sociedad civil, no representa a nadie –no a la manera de los parlamentarios o los partidos–, o mejor, *se representa a sí mismo en tanto agente político*. No necesitamos ser elegidos para actuar como ciudadanos. El saber propio de la política es *phrónesis* y no *epistème*: es un saber implícito en la práctica razonable del diálogo y el compromiso común, fruto de la *paideia* y no de alguna misteriosa “ciencia”. Corresponde a la sabiduría práctica que los antiguos identificaban con la ética. El ciudadano puede optar por participar en el debate político sin que nadie pretenda hablar por él. Sin el soporte de la praxis cívica, la representación puede derivar en el “tutelaje” de las autoridades estatales, de los partidos políticos o aun de ciertas instituciones sociales (por ejemplo, en el antiguo imaginario social conservador, a las Fuerzas Armadas y a la Iglesia católica se les había asignado el rol de “instituciones tutelares” de la nación, desde un punto de vista de suyo incompatible tanto con los principios de un Estado de derecho como con los valores originarios de estos mismos organismos sociales, perfectamente afines al pluralismo democrático), pero en una democracia ninguna autoridad o institución puede usurpar el lugar que le corresponde al juicio y la deliberación ciudadanas como generadores de legalidad y vida en común.

## **A modo de conclusión: construir el propio destino**

Construir “espacios intermedios” entre la sociedad en general y el Estado –espacios de deliberación y elección de programas sociales

y políticos de largo alcance— constituye un paso fundamental en un auténtico proceso de democratización de nuestra sociedad y sus instituciones. Con ello se busca generar escenarios de libertad que pongan límites a las eventuales pretensiones monopólicas del poder estatal y los partidos. En la medida en que el ciudadano ejercite sus derechos políticos actuando en concierto, el poder político podrá descentralizarse efectivamente. La democracia no es algo que pueda realizarse con plenitud exclusivamente desde arriba: antes bien, la ausencia de mediaciones públicas (y la desidia ciudadana) empuja a los gobernantes y los políticos a posiciones autoritarias. Las instituciones de la sociedad civil son creación de la ciudadanía activa, no iniciativas del Estado. Nacen de la necesidad misma de la participación cívica: muchas veces ese nacimiento puede ser conflictivo, puesto que se trata de espacios distributivos del poder que los poderes oficiales no suelen conceder. Se trata de conquistas sociales, no de concesiones gratuitas. No en vano, el anhelo de sociedad civil surgió hace unas décadas en el contexto de las demandas de participación política y las protestas ciudadanas contra las dictaduras comunistas de Europa del Este. En el Perú, dichas luchas tuvieron lugar en las movilizaciones cívicas contra el fujimorismo.

En circunstancias como la presente, en la que tenemos que afrontar una precaria transición democrática en medio de una cierta apatía del Estado y los protagonistas políticos tradicionales, la sociedad civil tiene una gran responsabilidad en lo referente a la consecución de políticas exitosas en materia de la lucha anticorrupción y en el seguimiento a las recomendaciones de la CVR. La recuperación pública de la memoria y la vindicación de la justicia en asuntos de derechos humanos y ética pública son tareas esenciales para reconstruir nuestras instituciones y los lazos sociales que la violencia y la exclusión se han encargado de fracturar. Es curioso que los objetores de la CVR ni siquiera hayan caído en la cuenta de que al revisar el Informe final hubiesen podido reparar en la inminencia de brotes de violencia como el caso de Ilave, en el que la situación de desamparo estatal y la pobreza han alimentado las posibilidades de la barbarie y la manipulación. Re-

cientes investigaciones nos advierten acerca del preocupante avance, al interior de algunas universidades del país, de ciertos grupos políticos fundamentalistas que intentan reproducir en los claustros universitarios los esquemas violentistas y dogmáticos de Sendero Luminoso, así como sus clásicos métodos de intimidación. Estos grupos extremistas buscan impedir, a través del miedo y el uso de la fuerza, los debates intelectuales y difundir el inaceptable discurso de la violencia entre los jóvenes, precisamente como a inicios de los años ochenta (fenómeno que el Informe final estudia en detalle, análisis que resultaría útil para enfrentar estos nuevos casos con eficacia y racionalidad).

La voz de las víctimas queda condenada al silencio si su dolor permanece inexpressado, si su historia deja de ser contada. Las investigaciones de la CVR sobre el conflicto armado interno, así como los estudios sobre las causas de la corrupción pública y la cultura autoritaria en el Perú, merecen ser tema de discusión al interior de los foros de la sociedad civil. Las universidades, iglesias y organismos sociales –en la persona de los ciudadanos que pertenecen a estas instituciones– definitivamente tendrán algo que decir sobre ellos. Callar, en estos casos, sólo contribuye al imperio de la impunidad y el despotismo. Esto es patente hoy, en cuanto los sectores autoritarios parecen recomponerse y conspiran en contra de la transición política.

Defender el ejercicio de la acción política tiene una especial significación para la configuración de la democracia y de la libertad. Sin foros deliberativos generadores de opinión pública no podemos hablar de políticas democráticas. Se trata de contar con escenarios para la construcción del propio destino, en los que podamos ser capaces de convertirnos en coautores de la ley y las instituciones que rigen nuestra vida en común. Necesitamos una ética “cívica” –utilizo deliberadamente una expresión que los detractores de la democracia han pretendido denigrar y satirizar, un concepto cuya alta dignidad es preciso restablecer– que, discutida desde la escuela, pueda promover los bienes de la acción ciudadana y el espíritu crítico. El peor enemigo de la vida

democrática, y también de la ética, es evidentemente la *in-diferencia*, la escasa o nula disposición a procurar *distinguir* entre lo que nos hace libres y lo que no, el tenebroso vacío del “todo da igual”, que tanto beneficia a la concentración del poder y la corrupción y anula el sentido de ciudadanía.

No es difícil percatarse de cuán decisivo para la concreción de las libertades políticas es la existencia de la sociedad civil. Ella configura espacios ciudadanos para la crítica y el compromiso cívico directo. Frente a la vocación administrativa del Estado, y los peligros que ella conlleva –la corrupción y el autoritarismo, por ejemplo–, el espíritu vigilante de la sociedad civil constituye un elemento necesario para mantener el aparato estatal y las organizaciones partidarias en el cauce democrático. Esta tesis llama nuestra atención acerca de la importancia fundamental de la disposición del ciudadano común frente a la actividad política. Contrariamente a lo que suele pensarse, su interés por la participación o su renuencia a intervenir en los asuntos públicos genera consecuencias decisivas en lo relativo a la solidez de las instituciones democráticas o, en su defecto, al reciclaje de los dictadores corruptos que han lacerado nuestra corta vida republicana. Podemos elegir ser súbditos o ser ciudadanos, atreverse a evaluar críticamente los proyectos y puntos de vista sociopolíticos, o someternos a los designios de nuestros gobernantes o representantes. Elegir no sólo repercute en la adopción de nuestro modo de vida, sino en el sistema entero de instituciones y leyes. Abstenerse de optar implica por sí mismo haber elegido ya. Como tantas veces en la historia, el futuro de la democracia está en las manos de sus ciudadanos y no exclusivamente sobre los hombros de la autodenominada “clase dirigente”. Nuestro reto estriba en elegir o no erigirnos en actores políticos.

## **SOBRE LA NECESIDAD DE “MITOLOGÍAS DEMOCRÁTICAS”**

### Apuntes sobre el conflicto entre la ética cívica y la cultura autoritaria

La lucha contra la historia es, indirecta e inconscientemente, lucha por una nueva cultura.

Martin Heidegger

La siguiente es una breve reflexión acerca del ya viejo conflicto entre la ética cívica y la cultura autoritaria, planteada desde el particular predicamento de nuestra hora presente. Hoy –como ayer– los vientos del autoritarismo prometen seguir soplando en nuestras tierras, y la recepción de esas promesas de parte de un sector de la población pone a prueba el talante y el espíritu de nuestra todavía frágil democracia. El panorama político estremece y preocupa. La mayoría de las ofertas electorales de la campaña presidencial pasada aseguraban la necesidad de un “gobierno fuerte”, observante de los temas de ‘seguridad nacional’ como asuntos prioritarios respecto de la vigencia de los procesos democráticos y las consideraciones sobre la memoria y reparación de las víctimas de la violencia interna. En esta línea de reflexión, algunas de las planchas presidenciales propuestas por los partidos políticos en las circunstancias de la contienda electoral del 2006 contaban con viejos adversarios de la causa de la defensa de los derechos humanos;

---

\* Una primera versión fue publicada en *Páginas* 197, Lima, febrero 2006 pp. 46–55.

otros candidatos proponían una “nueva amnistía” para los militares acusados por crímenes de lesa humanidad, pretendiendo con ello capturar parte del voto militar y policial que ya estaba en juego. Contábamos además con candidatos que rechazaban en bloque el “sistema” y prometían recuperar los ideales milenarios del “Perú profundo”, aun a costa del recurso al empleo de la fuerza y la arbitrariedad. La sombra del funesto autoritarismo de los noventa tampoco ha terminado de esfumarse. El anhelo de “mano dura” de parte de algún sector de la sociedad parece encandilar el corazón, una vez más, de las fuerzas que promueven el “orden” y la violencia en el país: el miedo, y sobre todo el preocupante sentimiento de impotencia presente en muchos ciudadanos peruanos –sentimiento que alimenta una actitud escéptica respecto de sus propias capacidades como agentes políticos– conspira en su favor y amenaza con aderezar el festín autoritario.

Estas alternativas “políticas” amenazan con poner –una vez más– a “foja cero” el tema de la transición democrática, y su agenda en materia anticorrupción y en lo relativo al importante trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Pareciera que nuevamente caminamos por el filo de la navaja y que la ilusión de afianzar la transición política corre el peligro de extinguirse si no nos esforzamos por dirigir el pensamiento y la acción hacia su defensa. Ante la escasa preocupación de la autodenominada “clase dirigente” por el tema de los derechos humanos y la configuración de un *ethos* democrático, la ciudadanía en general y los miembros de la sociedad civil organizada tendrían que plantearse seriamente estos problemas, y examinar críticamente las ofertas totalitarias –las explícitas tanto como las veladas– que pretenden ahogarlos en el discurso monocorde de la “mano dura” o en los triviales *slogans* y las sonrisas fingidas de las campañas electorales. En un contexto político en el que los medios de comunicación concentran su interés en el debate menudo de la más inmediata coyuntura, y que las fuerzas partidarias están sumergidas en el juego de seducción sobre el electorado, resulta imperativo destacar ante la opinión pública el tema de las posibilidades de la formación ciudadana y la cultura democrática en una

sociedad fracturada (y mayoritariamente desencantada de la política) como en la que vivimos. Desde este horizonte de preocupaciones, voy a concentrar mi análisis en los desafíos de la ética cívica en su polémica con el imaginario autoritario –recurrente en la historia del Perú– de la mano de algunas intuiciones personales acerca del problema de la educación democrática en el país.

## 1. La ética cívica frente al espíritu de tutelaje

¿Cómo es posible la afirmación de una ética cívica en una sociedad con una resistente tradición autoritaria que mina la lucha ciudadana por la vigencia del Estado de derecho y los derechos humanos? Desde el terreno de la teoría política, Alexis de Tocqueville y Hannah Arendt han insistido en que la disposición a la ciudadanía activa constituye una condición esencial para la preservación de la democracia como sistema institucional y como forma de vida en común. En particular, Tocqueville nos ha advertido acerca de la posible coexistencia entre formas despóticas de administración del poder y el respeto formal de ciertos procedimientos democráticos, como los procesos electorales<sup>1</sup>. Podemos entregar el poder cada cinco años a un “líder carismático” o a una “élite política”, presuntamente gerencial, que tome las decisiones por nosotros, sin la existencia de mecanismos de vigilancia o debates al interior de la sociedad civil. Elegiríamos entonces cada cierto tiempo a los supremos administradores de un enorme “poder tutelar” que descargue de nuestros hombros la responsabilidad de discutir y coordinar acciones concertadas, pero, por lo mismo –y con un único movimiento–, que termine recortando las posibilidades efectivas de ejercer nuestros derechos políticos<sup>2</sup>. Tocqueville insistía, en ese sentido, en la

1 Véase Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América*, Madrid, Guadarrama, 1969.

2 Véase Guerrero, Juan Antonio, “De la sensación de libertad al ejercicio de la libertad”, en Feijó, Lydia y Ricardo Pinilla, *Atreverse a pensar la política*, Madrid, UPCO, 2001 e *Idem*, “Sobre el futuro de la libertad. Los hábitos del corazón

necesidad de combinar el sistema de derechos y procedimientos democráticos con la participación directa de los ciudadanos a través de la formación o el fortalecimiento de espacios públicos de interacción y debate al interior de “instituciones intermedias”, como las organizaciones que componen la sociedad civil.

Esta figura toquevilliana del “poder tutelar” es una penosa realidad en el Perú republicano: cuando no padecemos una dictadura feroz y corrupta como la de Fujimori, un sector de nuestra población añora la “mano dura” de algún “iluminado” que concentre los poderes y pueda eventualmente llevarnos por el oscuro camino del desarrollo sin libertad. Muchos anhelan llevar a su realización lo que Arendt describía como la sustitución del ‘poder democrático’ –la capacidad del ciudadano de actuar en concierto– por el uso de la fuerza, en otras palabras, la *tiranía*<sup>3</sup>. Los momentos democráticos y los regímenes civiles han sido tan fugaces y escasos en la corta vida independiente que llamar a esta etapa histórica “república” puede resultar cuando menos un exceso verbal. Como ha aseverado Alberto Flores Galindo, para muchos peruanos, sin un caudillo no existe “la posibilidad de la eficacia en la política nacional”<sup>4</sup>. La forja de consensos y la dinámica del debate puede resultarles un trámite engorroso e innecesario frente al actuar enérgico y determinado del líder y sus colaboradores.

El clientelismo político constituye una práctica extendida –no sólo en los regímenes *de facto*, también en los interludios democráticos, sobre todo en contextos electorales– en nuestra sociedad; se recurre a él como un mecanismo perverso y eficaz de captación de votos en un

---

de la vida urbana y el ejercicio de la ciudadanía”, en *Razón y Fe*, Tomo 243 N° 1227, enero, 2001, pp.41-53.

3 Consúltese Arendt, Hannah, *La condición humana*, Madrid, Seix Barral, 1976 pp. 264-7.

4 Flores Galindo, Alberto, *La tradición autoritaria*, Lima, APRODEH – Sur, 1999 p. 39.

país que padece graves desigualdades sociales y económicas, que son utilizadas en nombre de los intereses de poder de cierta “clase política”. Pero el autoritarismo posee un rostro cultural de amplio arraigo no sólo en los sectores empobrecidos, también posee un alto poder de seducción entre los estamentos altos. El imaginario de la (autodenominada) “clase dirigente” ha estado dominado por mucho tiempo por la presunción de que la república peruana tiene (o debería tener) como guía para su desarrollo histórico a dos “instituciones tutelares”: las Fuerzas Armadas y la Iglesia católica. Caudillos y pastores. No existe nada más funesto para el proyecto democrático que esta clase de concepciones de inspiración conservadora<sup>5</sup>. Sin embargo, la existencia de este ideario “político” de viejo cuño es un dato de nuestra realidad histórica que no debería sorprendernos en absoluto. Resulta profundamente revelador el constatar que tradicionalmente los rituales medulares de las festividades patrias están estrechamente vinculados con una actitud reverencial ante estas formas de “tutelaje”: las festividades mencionadas siempre se inician con la celebración del *Te Deum* y finalizan con un fastuoso desfile militar. Sabemos que además estos eventos cuentan con la atención de muchísima gente.

## **2. La educación autoritaria y la necesidad de reescribir la historia**

Este espíritu contrasta nítidamente con el proyecto de una ética cívica, fundamental para la formación de una cultura política ciudadana. La actitud democrática requiere de una cierta mentalidad ilustrada, secular y civil, básica para la defensa de los derechos humanos, la práctica de la tolerancia y del espíritu crítico, así como la valoración del

---

5 Los prejuicios de la política conservadora excluyen de antemano la existencia de un ejército con vocación democrática o de una Iglesia partidaria del pluralismo, quizá a causa de los referentes históricos de su posición: los caudillos militares del siglo XIX y la Iglesia pre-conciliar.

pluralismo y la participación política directa<sup>6</sup>. En una auténtica democracia, *los ciudadanos son señores de sí mismos, no los tutela nadie*. No constituye un secreto para nadie que la educación de los jóvenes en el Perú –tanto la educación pública como la privada– no está precisamente dirigida a la adquisición y la discusión crítica de estos valores cívicos. Montesquieu señalaba en *Del espíritu de las leyes* que una genuina república de ciudadanos sólo puede fortalecerse a través de la práctica de la *virtud cívica*, concebida como “el amor a la patria y a la igualdad”<sup>7</sup>. Sin un cierto sentido de pertenencia a la *comunidad política* (el cuerpo de instituciones y leyes que determina la estructura básica de la sociedad, que subyace en lo público en las diversas comunidades locales que habitamos), la viabilidad de la democracia se enrarece peligrosamente. No obstante, carecemos de una *paideia* democrática en el Perú que pueda fortalecer esta clase de vínculos<sup>8</sup>. Esta *paideia* no consiste en un “saber teórico” o “técnico” –no es *epistème* ni *techné*–, sino sabiduría práctica, consistente en la adquisición reflexiva de hábitos y formas de discernimiento libre que son indispensables para el ejercicio de la ciudadanía (por ello mi evocación explícita a la noción griega de *formación*)<sup>9</sup>. Es ésta una tarea pendiente en el país.

- 
- 6 En esta línea, Rousseau ya había caracterizado el *ethos* republicano en términos de una *religión cívica* (y James y Dewey recogieron esta caracterización en el siglo XX), un enfoque que buscaba combinar el sentido de pertenencia con el trabajo del pensamiento libre. Cfr. Rorty, Richard, *Forjar nuestro país*, Barcelona, Paidós 1999.
- 7 Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, Madrid, Sarpe 1984; tomo I p. 31.
- 8 Me he ocupado de este punto en Gamio, Gonzalo, “Eficacia técnica y esfera pública”, en Santuc, Vicente, Gamio, Gonzalo y Chamberlain, Francisco, *Democracia, sociedad civil y solidaridad*, Lima, CEP, 1999; pp. 209-229.
- 9 Mi idea de *paideia* democrática ha sido acusada recientemente de “neoilustrada” y “paternalista” por Víctor Samuel Rivera –defensor del pensamiento paleoconservador de Donoso y De Maestre y autodenominado “censor” de la moderna cultura de la democracia y los derechos humanos–. Me llaman la atención las críticas, que aparentemente no se nutren de los textos citados. Se dice que sólo puede plantearse la tarea de la “educación democrática” desde una “*techné* política” que pueda proponer estándares de “corrección” democrática. Se equivoca. Pienso que esa es una tesis que requiere una justificación (¿Creerá Rivera –como parece insinuar– que la educación ética y política es un asunto de *techné*?

No practicamos la democracia en las aulas, tampoco nos iniciamos como agentes en sus relatos e ideales constitutivos. La práctica del disenso y la reflexión libre no son actividades comunes en el ejercicio del magisterio. El reconocimiento igualitario rara vez se evoca como un valor; se nos suele educar en relaciones asimétricas y se nos exhorta a reconocer el valor implícito en el acto de “seguir eficazmente órdenes sin dudas ni murmuraciones”, como si se tratase de la vida marcial, porque “el que obedece no se equivoca”. En la práctica de la educación peruana suele identificarse el ‘patriotismo’ con la formación de cierto talante militarizado, presente, por ejemplo, en la relación autoritaria entre maestros y estudiantes, en la casi inexistencia de una cultura de la discusión en las aulas, así como en el énfasis escolar en el cultivo de una “disciplina férrea”, que exige la obediencia a las directivas del maestro. Si la vida en las aulas no constituye nuestra primera experiencia de participación en un espacio público dialógico, la posibilidad del cultivo de hábitos democráticos en la adultez se debilita severamente.

Como resultado de esta mentalidad educativa vertical y militarizada, se ha convertido en una costumbre nacional hacer que los estudiantes escolares muestren su ‘patriotismo’ imitando el comportamiento marcial en las festividades patrias, saliendo a marchar a las calles a

---

De ser así, el iluminista es él, no ciertamente yo), pero que no tiene nada que ver con la idea neoplatónica y trágica de *paideia* práctica (centrada en la formación phronética del juicio y del carácter) que yo defendiendo y proyecto hacia la formación cívica (en ese sentido, mis referentes no son los representantes del cosmopolitismo ilustrado, sino Esquilo, Sófocles, Aristóteles y Hegel). Yo aludo a un proyecto pedagógico-práctico que es *sophrosyne* y no *techné*, lo digo expresamente en los textos aludidos. Resulta extraña y confusa esta objeción, pues asumía que el crítico maneja estas distinciones aristotélicas básicas. Véase Rivera, Víctor S., “Hermenéutica del enemigo. Schmitt y Gadamer”, en *ENDOXA*, N° 20, 2005 p. 453. Para un desarrollo explícito de mi punto de vista sobre la *paideia* democrática, *cfr.* Gamio, Gonzalo, “La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación”, en *Derecho & Sociedad*, N° 24 pp. 378-389. Publicado en este volumen.

la usanza militar, al son musical de una banda de guerra. El Perú es uno de los pocos países del mundo en los que los niños y los jóvenes marchan como militares como parte de la tarea educativa, y son estimulados a expresar amor a su comunidad y a su historia de esa forma. Ni ilustración ni educación en la civilidad (es preciso mencionar que existen algunas excepciones a esta regla, pero que estas se cuentan sólo en ciertos colegios privados, generalmente experimentales). Si esa es la simbología y la mitología práctica que alimenta el “imaginario patrio”, ¿cómo esperamos que los jóvenes se sientan impulsados a actuar hoy y mañana como ciudadanos, que no aplaudan los golpes –o autogolpes– militares (o “cívico–militares”) o que no toquen la puerta de los cuarteles, o que no invoquen fervorosamente el retorno de los dictadores, en busca de una “mano dura” que los someta y que administre el poder por ellos?<sup>10</sup> ¿Cómo abrigar la esperanza de que puedan llegar a sentirse próximos a la memoria del sufrimiento de las víctimas inocentes del conflicto armado interno, de modo que no interpreten la tragedia del terror y la represión como “inevitables daños colaterales” o los necesarios “costos sociales” de la “pacificación” o incluso de la “revolución”?

Considero que una auténtica educación democrática –basada en el cultivo de una conciencia civil– requiere la erradicación de esta clase

---

10 Lamentablemente, si consideramos la coyuntura política actual generada por el nuevo Gobierno y el nuevo escenario social, estamos bastante lejos de tomar medidas en una dirección cívico-democrática: luego de una serie de avances en el contexto del Gobierno de transición, la tan esperada reforma de las Fuerzas Armadas se ha detenido; se han frustrado, asimismo, los intentos por redefinir doctrinalmente –al interior de los centros de formación militar– las relaciones entre el poder civil y los institutos armados en el marco de los principios del Estado de derecho y la cultura de los derechos humanos; del mismo modo, los trabajos vinculados a la justicia transicional se han detenido en el nivel de las políticas públicas. Medidas estatales (y campañas mediáticas) en contra de las ONG que se ocupan del tema pretenden debilitar la presencia de la sociedad civil en temas de vigilancia cívica y formación ciudadana. Funcionarios públicos del régimen actual han manifestado su intención de generar los mecanismos políticos para volver a implantar el servicio militar obligatorio y a proponer un curso de instrucción pre-militar en la educación secundaria.

de rituales militarizados que refuerzan la mentalidad autoritaria y la ficción funesta de la necesidad de “instituciones tutelares” para garantizar la “seguridad nacional” y la presunta “buena salud” de sus organizaciones. Sin duda, la crítica y el cambio de esta visión de las cosas suponen transformaciones aún más profundas en la agenda educativa. Pensemos un momento en la manera en que se imparten los cursos de historia del Perú y educación cívica, por ejemplo, en la figura del “culto a los héroes”. Resulta claro que las comunidades políticas necesitan *parcialmente* ‘modelos humanos’ que puedan ser inspiradores para la acción de sus miembros (aunque, evidentemente, una comunidad democrática requiere, en mayor medida que un panteón heroico, una *“tradicción” de deliberación pública y ejercicio ciudadano del poder político*). Caemos en la cuenta de que aquí opera también con suma intensidad el credo militarista. Pareciera que prácticamente no existiesen en la historia peruana héroes civiles. O los héroes son militares –esto es, guerreros actuando en el campo de batalla, es sabido que el Perú no contaba entonces con un ejército profesional– o son civiles involucrados de algún modo con la lógica del conflicto violento, fundamentalmente alguna guerra externa. La mayoría de nuestros héroes son militares, varones, generalmente muertos en acción.

¿Es que no existen en los registros de la historia héroes civiles, personajes paradigmáticos vinculados a actividades no violentas, héroes del Estado, la cultura, el pensamiento, la fe, que hayan tenido relevancia en la forja de la historia de nuestra comunidad? Ciertamente, no es el caso de que no existan individuos de singular relevancia en los procesos de la historia del Perú, individuos asociados con el cultivo de la civilidad. Que se sepa, un Vizcardo y Guzmán o un Toribio Rodríguez de Mendoza son tan relevantes para el proceso de emancipación como un Túpac Amaru o un San Martín; lo mismo podría decirse de Cáceres y Basadre respecto del período republicano. Aquí se plantea nuevamente el viejo conflicto entre la pluma y la espada. El hecho de que hayamos sido educados en una historia basada en el “culto a los héroes” –no, por ejemplo, en la comprensión de procesos sociales de mayor alcan-

ce basados en el fortalecimiento de instituciones o en movimientos de inclusión social y política— y que estos héroes sean ‘militares, varones, generalmente muertos en acción’, revela claramente la (no tan secreta) intención de infundir una *cierta imagen de país* —y fundamentalmente, de su proyecto político implícito— por parte de quienes *escribieron* la historia del Perú y diseñaron el *currículum* escolar en esta materia. Se trataba de educadores e historiadores empapados en el *ethos* del tutelaje militar, que aspiraban a que esta imagen desarrollara en los jóvenes formas de adhesión al credo ideológico que representa. El aprendizaje de una historia escrita en esa clave ha reforzado, desde entonces y hasta hoy, la afirmación de una mentalidad autoritaria y la condescendencia frente a los regímenes antidemocráticos que han “desfilado” por nuestra historia política en nuestra corta vida como Estado independiente.

Necesitamos *otra historia*, si lo que queremos es forjar una ética cívica. Una historia que infunda en nosotros el cuidado de la libertad y el ejercicio del diálogo, propios de un *ethos* ciudadano, una historia que fortalezca nuestra lealtad a un régimen constitucional y nuestra valoración de las capacidades del ciudadano y del individuo independiente, que “piensa por sí mismo”. Esta invocación, no obstante, podría generar alguna confusión teórica sobre lo que significa precisamente ‘escribir la historia’: conviene, por tanto, introducir una breve aclaración epistemológica que pueda despejar malentendidos potenciales a este respecto. La escritura de la historia es fruto de un proceso selectivo que involucra decisivamente la *subjetividad* del historiador, así como el horizonte hermenéutico que subyace a sus modos de pensar e investigar. En general, el hombre de ciencia reaproxima al tema que examina desde el trasfondo significativo de sus inquietudes, creencias, valoraciones y pensamientos<sup>11</sup>. Puede —y *debe*, por supuesto— explici-

---

11 Véase el importante debate al respecto generado por la importante obra de Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1979.

tar y someter a crítica gran parte de estos pre-juicios, pero su reflexión no puede sino partir de supuestos que orienten su trabajo conceptual. En el caso del pensar histórico, ese conjunto de elementos pre-comprendidos intervienen en la composición de una historia coherente e ineludiblemente comprometida con ciertas articulaciones de valor.

¿Estamos diciendo con ello que el historiador altera los eventos del pasado o los “inventa”? Nada de eso. Cuando el historiador se dispone a construir su historia, tiene ante sí un conjunto de eventos, personajes, acciones y procesos que son elementos potenciales de una historia con sentido. Ese conjunto constituye su material de trabajo. El historiador *decide* –en nombre de ciertos criterios y razones que debe hacer explícitos en espacios académicos y ciudadanos– qué eventos, personajes, acciones y procesos se hacen relevantes para formar parte de una historia significativa *para nosotros*. No hay, pues (ni puede haber), una historia completamente “objetiva” y socialmente desinteresada: ella siempre descansa en ciertas *interpretaciones* –susceptibles de ser *discutidas* por académicos y por ciudadanos al interior de espacios públicos– acerca de la clase de sociedad en la que queremos (o no queremos) vivir.

Mi punto aquí es que a la historia autoritaria y militarizada presente en los planes de estudio escolares subyace una opción política antidemocrática que a menudo ha sido una herramienta “eficiente” para la conservación de las dictaduras y el fortalecimiento de la servidumbre voluntaria en el país. Si queremos promover *realmente* la cultura democrática y la construcción de la ciudadanía, debemos asumir el reto de *reescribir nuestra historia*, desplazando el criterio de la selección hacia aquellos valiosos –aunque escasos– ‘momentos fundantes’ de la civilidad en la historia del Perú, exaltando los gestos de heroísmo ciudadano y el cultivo de la deliberación pública. Piénsese, por ejemplo, en el debate y la difusión de las ideas ilustradas en la Lima del siglo XVIII en el Convictorio de San Carlos, o en la lucha ciudadana contra la dictadura de Fujimori y Montesinos entre 1997 y el 2000. El propio

Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación ofrece una nueva interpretación crítica de la historia peruana reciente centrada en la defensa de las víctimas de la violencia terrorista y de la represión estatal. Sin una historia hilvanada desde la práctica y la discusión de los valores democráticos no será posible combatir con éxito la tentación autoritaria que, hoy tanto como ayer, toca las puertas de nuestra aun precaria comunidad política.

### **3. A modo de conclusión. La búsqueda de un “Rubicón espiritual”**

Reformar nuestros rituales comunitarios y reescribir la historia desde los valores y los problemas que plantea una ética cívica son dimensiones de lo que podríamos describir como la formulación y discusión de *mitologías democráticas*, entendidas en términos de un conjunto de *narrativas* vitales (en el sentido originario de la expresión griega *mythoi*, es decir, relatos) que interpretan críticamente nuestras acciones compartidas como generadoras de espacios públicos e instituciones para el ejercicio de la libertad política y la lucha contra la exclusión; su configuración apela al trabajo de la cultura en todas sus formas: vida cotidiana, arte, ciencias, literatura<sup>12</sup>. “Mitología” no es concebida aquí en su sentido coloquial, como sinónimo de sistema de ficción literaria o religiosa; más bien se trata de una categoría filosófica que alude a un conjunto de ideales prácticos, movilizadores del pensamiento crítico y la práctica social, en el sentido que Hegel, Hölderlin y Schelling usan este término en el célebre *Primer programa sistemático del idealismo alemán* de 1797<sup>13</sup>.

12 Me he ocupado del tema de las narrativas vitales en Gamio, Gonzalo, “La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación”, *op. cit.*

13 Véase Hegel, G.W.F. “Primer programa sistemático del idealismo alemán”, en *Escritos de juventud*, México, FCE, 1986, pp. 219 -20.

No se trata, por supuesto, de proponer simplemente una ideología como sustituta de otra: componer una narrativa vital implica el ejercicio de la interpretación crítica; hilvanar una narrativa en este contexto supone someter a interpelación los sentidos que los ciudadanos les asignamos a nuestras instituciones y a nuestra vida en común. Más que inculcar sin más “creencias democráticas” –lo cual constituiría una operación paternalista, evidentemente no democrática–, lo que se busca es promover el cuidado de capacidades políticas vinculadas a la reflexión, el diálogo, el reconocimiento de los derechos de los demás y el cultivo de la sensibilidad frente a las diferencias y los lazos concretos con los otros. Se trata de configurar nuevos imaginarios sociales y políticos *críticos* (así, en plural) –basados en la deliberación pública tanto como en la defensa de las libertades cívicas y la lucha por la igualdad civil y la justicia– que nos impulsen a la vindicación de una cultura política democrática y que contribuyan a desterrar aquellas metáforas y suposiciones de corte despótico que han subordinado a los ciudadanos al arbitrio de los “poderes tutelares” a los que hemos aludido *supra*. Un ideario pluralista disponible al escrutinio público, una suerte de *humus* ético que aliente el ejercicio de la autonomía y la percepción de nosotros mismos como ciudadanos, sujetos corresponsables de nuestro destino común de vida. Respecto de estos asuntos no hay milicia ni clero que pueda imponer legítimamente su opinión. En los fueros de los espacios públicos –en los que todos son bienvenidos como *participantes* en pie de igualdad–, la única autoridad que uno puede invocar en su favor es la del *mejor argumento*.

Estas mitologías democráticas apelan por igual al desarrollo de vínculos de pertenencia a un sistema político como al cultivo irrenunciable del espíritu crítico del individuo: lo que ellas buscan como impulsoras de la cultura política es la erradicación de las formas culturales de autoritarismo, presentes, por ejemplo, en la imagen conservadora que concibe la existencia de “instituciones tutelares” que orientan al ciudadano en materia de una “recta política”. En una comunidad libre no existe otra autoridad política que la que configuran los ciudadanos

comprometidos con la *res publica*. En la antigua república romana existía una importante tradición respecto de las relaciones entre el ejército y el gobierno civil de Roma. Cuando las legiones romanas marchaban a librar las guerras externas que el Estado le ordenaba librar de acuerdo con la ley –el ejército representaba al senado romano, no olvidemos la inscripción *SPQR* (*Senatus populusque romanus*), presente en cada uno de en los estandartes de la legión<sup>14</sup>–, sabían que a su regreso debían observar celosamente un mandato crucial: no podían atravesar el Rubicón. El ejército debía disolverse y dejar las armas antes de cruzar el río, de modo que los soldados y jefes militares entrasen a la ciudad sencillamente como hijos de Roma. La asamblea de ciudadanos sabía muy bien que si el ejército irrumpía en Roma, armado y triunfal, la fascinación de la gente por la victoria y la gloria bélicas podrían ‘convencer’ al general de turno a sentirse predestinado por los dioses a asumir el timón de la *civitas* en calidad de dictador: ello lo llevaría a disolver el senado y concentrar todo el poder entre sus manos. La república separaba sabiamente las funciones de la civilidad y de la legión. La ciudadanía gobierna, la legión sólo debe proteger las fronteras de Roma y enfrentar a sus enemigos. Si cada una de estas organizaciones cumple con su rol, entonces la justicia ha sido honrada. El Rubicón constituía un límite para las pretensiones de los hombres de armas<sup>15</sup>. Creo que este caso pone de manifiesto una profunda lección moral ante nosotros; la *civitas* romana (más allá, evidentemente, de las significativas distancias en el espacio y en el tiempo) tiene algo importante que enseñarnos sobre el sentido de la vida política. La república peruana requiere de la existencia –en sus instituciones, pero fundamentalmente en el seno de la cultura, en la mente y el corazón de sus ciudadanos– de un “Rubicón espiritual” que garantice el respeto por el sistema político democrático.

14 Cfr. Taylor, Charles, “La política liberal y la esfera pública”, en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, p. 346.

15 Sabemos cuáles fueron las terribles consecuencias de la decisión de Julio César de irrumpir en Roma con su ejército: la república dejó de existir para siempre.

## “AQUELLO EXISTIÓ”

### El Perú y la ética de la memoria

La recuperación pública de la memoria constituye una tarea política fundamental, perteneciente a lo que los politólogos llaman *procesos de justicia transicional*. Este concepto alude a los proyectos de reconstrucción institucional que deciden afrontar las sociedades que han padecido regímenes dictatoriales o períodos largos de violencia interna. El esclarecimiento de la tragedia vivida, la asignación de responsabilidades a los que perpetraron o avalaron crímenes contra la vida y la libertad, la reparación de las víctimas constituyen condiciones ético-políticas necesarias para la puesta en marcha de una genuina *transición democrática*. Una sociedad que ha recuperado la vigencia de la legalidad tiene que comprometerse con la tarea de generar las políticas sociales y las reformas institucionales que impidan que las situaciones de conflicto armado o la suspensión del orden constitucional puedan reproducirse. Como puede apreciarse, la política que se plantea en contextos transicionales no es “corriente”, pues introduce la discontinuidad en el curso de la discusión y el diseño de la política pública: plantea la revisión de la historia y promueve la acción judicial sobre los casos en los que se han lesionado tanto los derechos básicos de los ciudadanos como los principios del propio Estado de derecho.

---

\* Aparecido en *Derecho y Sociedad*, Año XIX, N° 30, 2008 pp. 216-18.

## 1. La lucha cívica contra la “historia oficial”. Recuperación de la memoria y política

Es cierto que la puesta en marcha del proyecto de justicia transicional es una opción que una sociedad asume en la persona de sus ciudadanos y autoridades. No todos los países que han afrontado transiciones democráticas han conformado comisiones de la verdad o han procesado a quienes han delinquido desde el poder. España es el caso más conocido. Transcurridos cuarenta años desde la Guerra Civil y muerto Franco, las fuerzas políticas que acordaron el retorno al régimen constitucional consideraron conveniente no hurgar en el pasado para sancionar los crímenes de guerra. En diversos países de Latinoamérica se han aprobado desde el poder ‘leyes de punto final’ –e incluso medidas de amnistía– que archivaron investigaciones judiciales y dejaron cerradas las fosas comunes. No han faltado autoridades políticas y religiosas que han abogado por “no reabrir viejas heridas” y dejar las cosas como están. Debo decir que no creo que estas ‘políticas de silencio’ hayan conseguido ahogar el anhelo de memoria que experimentan las víctimas, aquellas personas que aún quieren saber qué pasó con sus familiares desaparecidos, aquellos que no encontrarán la paz a menos que sus verdugos puedan ser castigados con todo el peso de la ley. Considero que este anhelo de memoria no sólo está presente en las víctimas directas de la violencia y la exclusión; un sector importante de la ciudadanía todavía invoca la reconstrucción *crítica* de esa historia trágica. Por ejemplo, son tantos los libros y películas que en España se han producido para narrar, bajo diversas perspectivas, la dictadura franquista y la Guerra Civil que cuesta creer que a los ciudadanos españoles les es suficiente voltear la página para construir una sociedad estable y civilizada. Allí donde el sistema político y el Estado han preferido el olvido como condición para la transición, comienzan a abrirse espacios sociales diversos para el trabajo del recuerdo.

El mayor adversario de la memoria de la violencia no es el olvido. Paul Ricoeur y Tzvetan Todorov han afirmado con agudeza que la me-

moria es un proceso selectivo, que procura distinguir qué recuerdos son relevantes para el ejercicio de la justicia, en contraste con aquellas imágenes del pasado que pueden ser finalmente olvidadas por los miembros de la comunidad<sup>1</sup>. Recordar tiene sentido desde un punto de vista ético-político cuando el ejercicio de la rememoración se pone al servicio de la construcción del presente. La *alétheia* –el descubrimiento de aquello que permanecía oculto o intencionalmente reprimido– está vinculada al discernimiento práctico. Ambos autores citados nos han recordado la descripción borgiana de *Funes el memorioso*, aquel inquietante personaje incapaz de olvidar. El auténtico enemigo de la memoria es su supresión o control bajo la forma de una *historia oficial*. Se trata de una historia que se construye “desde arriba” por encargo de las autoridades en ejercicio del poder o de sectores influyentes en la sociedad. Una historia en la que los crímenes de lesa humanidad no figuran como hechos relevantes que merecería la pena que fuesen conocidos por los ciudadanos; una historia que prescinde de la mirada y la voz de las víctimas; una historia sin desaparecidos ni fosas comunes.

Es un hecho conocido que los regímenes totalitarios se han esforzado por escribir historias de esta clase, compuestas a imagen y semejanza de la voluntad de sus dirigentes. Hemos visto las fotos de Stalin alteradas para que no figure a su lado un antiguo camarada “caído en desgracia”, sabemos de las declaraciones de los generales nazis que negaban en su momento la existencia de los campos de concentración. El control del pasado basado en el recurso a la represión o la fuerza constituye un poderoso instrumento contra la justicia. En nuestro medio, cuando la CVR reveló que –según las proyecciones estadísticas que manejaba– la cifra de muertos y desaparecidos ascendía a 69,280 personas, diversos actores políticos y periodistas insistieron en afir-

---

1 Cfr. Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós 2000; Ricoeur, Paul, “El olvido en el horizonte de la prescripción”, en Academia Universal de las Culturas, *¿Por qué recordar?*, Barcelona, Granica 2002 pp. 73 -80.

mar que la comisión había inflado aquel número, dado que, hasta aquel momento, las cifras que las instancias del Gobierno consideraban no superaban la mitad de esa cantidad. Hasta hace muy poco, uno de los temas recurrentes en la campaña mediática en contra de la CVR ha sido el cuestionamiento de la cifra de muertos y desaparecidos. Incluso un congresista conservador –luego miembro del Consejo de Ministros– llegó a exigir que, si la comisión pretendía que dicha cifra fuese creíble, debía adjuntar una lista con los nombres y el DNI de las víctimas. En un país en donde casi dos millones de personas son indocumentados, ya sea porque el Estado no llega a los lugares que habitan o porque se carece de dinero para tramitar el DNI, tales declaraciones ponen de manifiesto la absoluta ignorancia de su autor o su evidente cinismo. Uno se pregunta seriamente si quienes suscriben esta posición consideran que sería menos escandaloso el hecho de que la cifra de muertos y desaparecidos ascendiese a 35,000 personas. Lo que queda claro es que el desafío de los defensores de los derechos humanos ya no consiste solamente en demostrar que miles de personas fueron sometidas a tortura o asesinadas, sino que nacieron alguna vez, formaron una familia, tuvieron una vida.

## 2. Verdad e historia de la violencia

La composición de una “historia oficial” constituye una evidente usurpación de la potestad de los ciudadanos de reconstruir la memoria histórica. La recuperación de la memoria es una tarea *pública*, vinculada no solamente al reconocimiento de la injusticia y al descubrimiento de la verdad acerca de la violencia sufrida; también constituye un elemento fundamental en la construcción de las identidades colectivas<sup>2</sup>. Lo que somos como comunidad política es en parte lo que hemos he-

---

2 Garretón, Manuel, A., “Reparación y construcción de la memoria histórica”, en Cuellar Martínez, Roberto y otros, *Democracia y derechos humanos en el Perú: del reconocimiento a la acción*, Lima, PUCP 2005, pp. 35-38.

cho con nuestras instituciones y con nuestros conciudadanos (y lo que hemos dejado que suceda con ellos). El trabajo de la memoria puede convertirse a menudo en una operación dolorosa, puesto que puede revelar aquello que pudimos hacer –desde el lugar que ocupábamos en la sociedad– para evitar que otros conciudadanos sufrieran violencia o exclusión. Cuando el propósito de la recuperación de la memoria es la reparación de la injusticia, la primera voz que debe ser escuchada es la de la *víctima*. Se trata de generar espacios de comunicación en los que la víctima pueda relatar lo que vivió y denunciar a sus agresores. Paul Ricoeur ha señalado que lo que el testimonio de una víctima quiere dejar en claro es “aquello existió”: no se trata de una ficción creada por sectores sociales y políticos deseosos de poder. El daño sufrido ha dejado una huella que puede ser percibida, y esa imagen del pasado vivido –presente como huella– puede convertirse en objeto de una narración<sup>3</sup>.

Ricoeur señala asimismo que con la aseveración *aquello existió* –corazón del relato de la víctima– el agente quiere decir fundamentalmente tres cosas: primero, “yo estuve allí”. En ese sentido, el relato pretende *verdad*, en el sentido lato de fidelidad con la experiencia vivida. En segunda instancia, a través del testimonio de la víctima, esta formulación se torna imperativa, nos dice “créeme”, invoca que su interlocutor –en el caso de las comisiones de la verdad, la ciudadanía, la opinión pública– se fíe de su palabra, confíe en la veracidad del relato y asuma la disposición a ponerse en su lugar. Finalmente, nos exhorta a contrastar su testimonio con el de otros: “si no me crees, pregúntale a otros”. La palabra de otros puede dar fe de lo que realmente la víctima ha tenido que afrontar. Lo que se busca es que el relato pueda ser corroborado o confrontado por el testimonio de otras víctimas, por testigos oculares o incluso por la propia palabra de los perpetradores. Como es sabido, la CVR llegó a recabar casi 17,000 testimonios, visitan-

---

3 Ricoeur, Paul, “Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico”, en Academia Universal de las Culturas, *¿Por qué recordar?, Op. cit.*, p. 26.

do zonas andinas y selváticas a las que no llegaban las dependencias del Estado para entrevistar a campesinos y comuneros que no habían sido acogidos por las autoridades civiles y militares cuando habían intentado denunciar la pérdida de sus familiares, o el abuso o la desidia de quienes ejercían funciones de Estado y prefirieron mirar a otro lado cuando se vulneraban sus derechos fundamentales.

Escuchar y contrastar el testimonio de las víctimas constituyen las primeras acciones conducentes a la restitución de su condición de ciudadano, proceso que se cumple con la sanción de los culpables, con la reparación de la víctima y con la construcción de una historia más amplia que contribuya a esclarecer el proceso de violencia vivido. Dar prioridad a la perspectiva de las víctimas en el discernimiento cívico de la memoria reincorpora a quienes han sufrido en los escenarios de la esfera pública, el “espacio de aparición” de lo distintivamente humano, según el juicio de Hannah Arendt<sup>4</sup>. La víctima comparte y confronta su testimonio con quienes pueden reconocerse a sí mismos en su historia y asumir la defensa de sus derechos. Mientras las “historias oficiales” condenan a las víctimas a la invisibilidad y a la insignificancia social y política, la recuperación pública de la memoria procura devolverles al lugar que les corresponde en la comunidad como personas y ciudadanos. El entramado hermenéutico de testimonios e interpretaciones de las experiencias de la violencia –que es en sí mismo valioso para la reflexión y la acción política– tiene que insertarse en una narrativa mayor, la del proceso histórico del conflicto armado vivido, que pretende hacer explícitas las posibles causas y las secuelas de aquella época de terror y represión.

Tampoco esta narrativa mayor deja de ser una urdimbre de interpretaciones. El Informe final de la CVR no pretende constituirse en la “explicación última” del proceso de violencia interna. Esto es nece-

---

4 Cfr. Arendt, Hannah, *La condición humana*, Madrid, Séix Barral 1976, p. 262.

sario señalarlo, dado que muchos de sus objetores “académicos” –en su mayoría periodistas formados en canteras tradicionalistas– han sugerido que los comisionados han elaborado un documento diseñado desde el paradigma de una presuntamente incuestionada “objetividad científica”. El Informe final constituye una investigación multidisciplinaria que ofrece a la sociedad peruana –en sus propias palabras– “un relato fidedigno, éticamente articulado, científicamente respaldado, contrastado intersubjetivamente, hilvanado en términos narrativos, afectivamente concernido y perfectible, sobre lo ocurrido en el país en los veinte años considerados por su mandato”<sup>5</sup>. Es en este sentido que el texto pretende ‘verdad’. El Informe fue presentado a la ciudadanía y a los poderes del Estado para ser estudiado, discutido y reformulado, si cabe hacerlo. Podríamos decir que el documento, más que pronunciar la ‘palabra final’ sobre la tragedia que describe y examina, pretende en todo caso pronunciar una ‘palabra primera’ en el contexto del diálogo público que tendríamos que generar acerca de lo que sucedió con nuestros compatriotas, muchas veces con la complicidad de nuestro silencio o de nuestra indiferencia. Es preciso señalar que el debate sobre el Informe final sigue pendiente, pues sólo algunas instituciones de la sociedad civil –algunas universidades, ciertas comunidades religiosas– han asumido esta tarea. Ante el silencio mayoritario de nuestra autodenominada “clase política”, corresponde a los propios ciudadanos –los primeros actores políticos en una democracia– poner en marcha el trabajo público de la memoria.

---

5 CVR, *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Tomo I, Lima UNMSM – PUCP 2004 p. 56.



# LA NECESIDAD DEL AREÓPAGO

## Memoria y *katharsis* política

Hace tiempo que el esfuerzo por el rescate de la memoria de la violencia ha dejado de ser noticia. Prácticamente el grueso de la “clase política” ha observado con desdén –si no con abierta hostilidad– el tema del diagnóstico y las recomendaciones formulados por la CVR. Ninguno de los grupos políticos con representación en el Poder Ejecutivo o en el Congreso nacional ha hecho suya la agenda de la justicia transicional; ninguno de ellos ha reconocido realmente sus errores u omisiones en las dos décadas del conflicto. Incluso se ha tratado de observar datos y testimonios sin someter a debate tales observaciones. Diríase que desde los espacios “oficiales” de la política se ejerce cierta presión para que la “historia oficial” prevalezca sobre la memoria crítica de la tragedia vivida. La tarea está hoy en manos de los ciudadanos, a pesar de que una buena parte de la población ha preferido dirigir su atención a los asuntos propios de la “política corriente”. Cabría preguntarse si esta actitud puede ser interpretada correctamente como una suerte de complicidad con las ‘políticas de silencio y de impunidad’ que los enemigos de la transición plantearon en su momento.

---

\* Aparecido en *Memoria*, N° 3, 2008, pp. 83-88.

## 1. Recuperación de la memoria y ciudadanía

Cometeríamos un profundo error si asumiéramos seriamente la tesis de que la oclusión de la memoria es un fenómeno promovido exclusivamente por quienes detentan el poder político o compiten por él. Ninguna medida contra los derechos humanos o contra el sistema constitucional puede afirmarse o prosperar sin nuestro concurso. Decía Cicerón en *Sobre los oficios* que los agentes podemos ser injustos de dos maneras diferentes: a) *activamente*, cuando actuando directamente sobre otro vulneramos sus derechos básicos o lesionamos el orden legal; b) *pasivamente*, cuando rehusamos denunciar una injusticia que se comete ante nuestros ojos o permitimos –por temor o indolencia– que las autoridades políticas violen las leyes y concentren el poder político sin resistencias ni protestas<sup>1</sup>. Judith N. Shklar ha señalado agudamente que la *injusticia pasiva* es una categoría eminentemente cívica: el individuo que permite que se ejerza violencia contra otro miembro de la comunidad política o se vulnere el orden constitucional está abdicando de sus deberes como ciudadano<sup>2</sup>. Nuestra indiferencia frente al sufrimiento de las víctimas –que el individuo pasivamente injusto considera producto del infortunio o expresión del “necesario costo a pagar” por la preservación del orden y el imperio de la autoridad– refuerza el sentimiento de impunidad de los perpetradores. Este es un concepto político de gran utilidad para echar luces acerca de la conducta de nuestra “clase dirigente” (y de muchos “peruanos de a pie”) respecto de la historia descrita e interpretada por el Informe final de la CVR. El documento ha puesto de manifiesto la precariedad de nuestros vínculos sociales, así como la debilidad de nuestras lealtades democráticas. Mientras los que padecían tortura o desaparición forzada no habitaban nuestras ciudades, hablaban el castellano con nuestro acento o estudiaban en nuestras universidades, pudimos coexistir mal que bien con

1 Cfr. Cicerón, *Los oficios*, Madrid, Espasa – Calpe Libro primero, capítulo VII.

2 Véase Shklar, Judith N., *The Faces of Injustice*, New Haven y Londres, Yale University Press 1988 pp. 40 – 50.

el abuso y con el terror. Una vez que las bombas comenzaron a explotar en las zonas urbanas de la costa –particularmente en Lima–, nuestro sentido de solidaridad y nuestra disposición a movilizarnos contra la violencia comenzaron a aflorar. Las ‘políticas de silencio’ frente a la historia de la violencia conspiran contra la construcción de una genuina comunidad política, libre e inclusiva.

“Hubiera sido mejor que el Perú no sufriera el drama del terrorismo en esos años, y una vez ocurrido, *hubiera sido mejor que nadie confrontara a los actores*, más allá de las irrenunciables funciones policiales y judiciales. Todo suceso importante de la historia nacional requiere su seguimiento y su escritura. Son valiosos los protagonistas, los hechos y el análisis histórico. Todo ello debe darse en la vida de la sociedad y en la vida de la Iglesia, *de mano de los historiadores*. No es dable un silencio cómplice, que oculte la verdad objetiva. Pero frente al dolor de los pueblos, dicho en su momento lo que es debido, es viable asimismo, como acompañamiento a la verdad, el silencio respetuoso a los que sufren, el silencio que acompaña con claridad y con cariño. No la manipulación exhibicionista. Ya lo dijo Neruda: ‘Me gustas cuando callas porque estás como ausente / Distante y dolorosa como si hubieras muerto./ Una palabra entonces y una sonrisa bastan’. Es un silencio que además tiene un valor singular para el cristiano, porque es el clima natural de la contemplación divina, que hubiera purificado con el tiempo los corazones de los hombres”<sup>3</sup>.

Prieto Celi pone de manifiesto su abierta vocación por el silencio en materia de justicia y derechos humanos. Las tareas de una comisión de la verdad le resultan inconvenientes (“hubiera sido mejor que nadie confrontara a los actores”), y considera que la reconstrucción de la memoria de la violencia es un asunto que deben examinar ante todo los historiadores, pasado un tiempo prudencial que haga propicio su trabajo. No se trata de que los ciudadanos organizados en la sociedad civil, ni las organizaciones de Derechos Humanos, ni una comisión *ad hoc*

3 Prieto Celi, Federico *El trigo y la cizaña*, Lima, s/ editorial, 2007 p. 8 (las cursivas son nuestras).

investigue y asigne responsabilidades (pues esto sería materia exclusiva de “las irrenunciables funciones policiales y judiciales”). Merece especial atención su peculiar dialéctica de verdad y silencio. Las recargadas alusiones al Poema 15 de Neruda se refieren a la verdad del sufrimiento del inocente: ‘Me gustas cuando callas *porque estás como ausente / Distante y dolorosa como si hubieras muerto*’. El silencio frente a la verdad de la tragedia padecida transmite la *sensación* de su ausencia. Sobre esta actitud encubridora no es posible reconstruir los lazos sociales que la violencia ha dañado. Ese silencio no reconcilia en absoluto.

## **2. *Katharsis* política y reconciliación**

El trabajo de la memoria resulta esencial para iniciar el camino de la reconciliación como proyecto social y político. Reflejarnos en el espejo de la historia permite que descubramos la magnitud de nuestra responsabilidad frente al sufrimiento de nuestros compatriotas, así como las posibilidades de acción política para la prevención de circunstancias similares en el futuro. Las autoridades estatales tenían el deber de garantizar la seguridad y las libertades de la población; la CVR ha mostrado en su informe en qué medida, quienes en los años ochenta y noventa ejercieron la función pública, no estuvieron a la altura del mandato que recibieron de la población. No obstante, no es menos cierto que nosotros, los ciudadanos —a la vez gobernados y gobernantes, de acuerdo con la definición clásica—, pudimos habernos comprometido con la defensa de los derechos humanos y no lo hicimos. El reconocimiento de esta responsabilidad constituye un signo de una suerte de complejo proceso de conversión moral frente a la percepción del otro y su situación al interior de la esfera de mis lealtades y vínculos empáticos. El otro que sufre no es ya un extraño, se convierte (o va convirtiéndose) en uno de nosotros, en un sujeto de derechos, usuario y miembro de nuestras instituciones. La afirmación del otro como *prójimo* y *conciudadano* quiebra el círculo vicioso de la injusticia pasiva. Su pueblo deja de ser “ajeno”, se hace parte de una genuina comunidad política.

Los proyectos de regeneración social y política requieren de encarnaciones y expresiones simbólicas, qué duda cabe. La elección de estas encarnaciones y expresiones constituye un asunto de singular importancia para la discusión pública. Si nos remontamos a los griegos, el caso que se nos viene a la mente –desarrollado en el elemento propio de la reflexión literaria– es el del proceso de reconciliación descrito en *La orestíada*, de Esquilo. Orestes, hijo de Agamenón, ha matado a su madre Clitemestra en venganza por el asesinato de su padre. Las erinias, las terribles doncellas protectoras del equilibrio cósmico, deben castigar al matricida por atentar contra su propia sangre. Esta sanción se enmarca en una espiral de venganzas que se remonta al tiempo de los padres de Agamenón. Para quebrar esta cadena de asesinatos, Atena decide convertir este conflicto de sangre en una querrela judicial susceptible de escrutinio público. Elige jueces en Atenas con el fin de confrontar el testimonio de las partes y someter la cuestión a la deliberación de quienes asumen la posición de un tercero, dado que no están directamente involucrados en aquellas muertes<sup>4</sup>. La cadena de venganzas se ve superada por la racionalidad del discernimiento público.

Un elemento interesante en esta descripción es el lugar donde Atena decide erigir los tribunales. Se trata del Areópago. Como se sabe, allí se celebrarán también las reuniones de la asamblea y no pocas batallas dialécticas –encuentros de filósofos y oradores–, desde los tiempos de Sócrates hasta la prédica de san Pablo. Areópago significa literalmente “colina de Ares”; se trataba de un lugar dedicado al culto del dios de la guerra y a la propia violencia. No es difícil darse cuenta de la intención de Atena, *que el lugar consagrado a la violencia se convierta en un foro en el que se practica el diálogo y la reflexión comunitaria*. Se trata de erradicar el uso de la fuerza a favor del uso de la

---

4 Me he ocupado del tema de *La Orestíada* –en vínculo con el trabajo de la CVR– en Gamio, Gonzalo “La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación”, en *Derecho & Sociedad* N° 24 pp. 378–389. Publicado en este volumen.

persuasión y el cultivo de la amistad cívica. Llama la atención que en el Perú se haya escogido el “Campo de Marte” como el escenario para la edificación de la alameda de la Memoria y la instalación de la escultura *El Ojo que llora*. Se pretendía que el Campo de Marte se convirtiera en un lugar de meditación sobre la tragedia vivida y la necesidad de justicia y reparación. Un espacio para el trabajo de la memoria<sup>5</sup>.

Sin embargo, incluso estos gestos han sido recibidos con hostilidad de parte de los políticos e intelectuales enemigos de la CVR. La inclusión de los nombres de las víctimas de los asesinatos de La Cantuta y de las ejecuciones extrajudiciales de 41 presos por terrorismo en el penal Castro Castro en las piedras que componen la escultura llevaron –en enero del 2007– a un sector conservador de la “clase política” y de la prensa a considerar que la alameda de la Memoria constituye un lugar en el que “se rinde culto al terrorismo”, y ha solicitado su demolición. De poco ha servido recordarles que el Informe final de la CVR señala incontestablemente que Sendero Luminoso ha sido el mayor perpetrador de crímenes contra los derechos humanos durante el conflicto armado interno. Por un tiempo, el alcalde del distrito de Jesús María prohibió el ingreso de los ciudadanos al monumento.

La iniciativa de constituir espacios simbólicos de recuperación de la memoria ha generado poderosas resistencias en ciertos sectores de la opinión pública contrarios a la CVR. Quizá una de las más desconcertantes haya sido la de Hugo Neira –intelectual y periodista cercano al gobierno aprista–, quien reacciona frente a la controversia en torno a la alameda de la Memoria en un artículo publicado en *La República*, titulado “La violencia simbólica”<sup>6</sup>. Neira sostiene, con ácida y ligera pluma, que si bien es éste el momento de la verdad, no es todavía –ni debe

---

5 Como se sabe, la escultura fue dañada por unos vándalos, presuntamente seguidores de Fujimori, que protestaban por su extradición.

6 Neira, Hugo, “La violencia simbólica”, en *La República*, 30 del enero de 2007 p. 19.

serlo aún— el tiempo de la reconciliación. Señala que no es conveniente remover las heridas que todavía producen dolor y conflicto social. El columnista ofrece ejemplos históricos, pasando por una mención a Scarlett O’Hara, la heroína de *Lo que el viento se llevó*. Todos los intentos por elaborar una formulación simbólica de la reconciliación han tenido lugar luego de varias décadas de culminados los procesos de violencia.

“Porque, vamos a ver, reconciliación, sea ¿pero por qué ahora? ¿Y por qué con nombres propios? (...) o sea, en Ayacucho tiempo al tiempo, cicatrizan, sin la ostentosa manera de la élite limeña, que nos ha metido en el lío de “El ojo que llora”<sup>7</sup>.

Neira señala —inspirándose en una lectura de la obra de René Girard— que toda comunidad funda la superación de la violencia precisamente en el ejercicio de ésta sobre un chivo expiatorio, cuya identidad no debe, en ningún caso, hacerse explícita. De este modo, se hace posible “poner fin al ‘círculo vicioso de la venganza’”, que se logre finalmente “enterrar el pasado”<sup>8</sup>. En contraste, nosotros los peruanos hemos echado a perder el sentido de este acto sacrificial nombrando a las víctimas; el efecto catártico del rito se pierde entonces. “¡Aquí le habríamos puesto nombre al soldado desconocido!”, sentencia. Finaliza su nota con contundencia: “Hemos transformado lo que pudo ser un duelo catártico, y una reflexión sin procesiones ni alamedas, en un carnaval con muertos y alamedas”<sup>9</sup>. Luego del juicio kairótico, el columnista parece condenar los errores de procedimiento de quienes pudieron realizar acertadamente el ritual que sepulte para siempre las condiciones de nuestros conflictos.

Creo que Neira está básicamente equivocado. Debo decir que resulta inevitable preguntarse cuánto del Informe final ha podido leer,

---

7 *Ibid.*

8 *Ibid.*

9 *Ibid.*

porque está claro que lo que entiende por ‘reconciliación’ poco tiene que ver con el concepto ofrecido por la CVR. El director de la Biblioteca Nacional parece concebir la reconciliación como el estado de la vida comunitaria en el que todos nuestros conflictos habrán sido erradicados, y no como aquel proceso histórico que permitiría recurrir a la *deliberación pública* para ponderar –y eventualmente resolver– los conflictos sociales. No podemos acabar con los conflictos, pero sí erradicar la violencia de nuestras relaciones e instituciones.

A lo mejor el análisis de Neira le debe demasiado a las costumbres sacrificiales de las culturas antiguas, y desatiende –a mi juicio erróneamente– los casos de aquellas formas histórico–espirituales en los que la memoria y la deliberación han sido elementos fundamentales para superar el ‘círculo vicioso de la venganza’. Me refiero precisamente a la ya citada *Orestíada* de Esquilo, a la sustitución de la justicia cósmica –vengadora en la racionalidad pública propia de los foros políticos y judiciales. En adelante ya no serán necesarios los sacrificios: el ejercicio del *lógos* ha asumido su lugar como regulador de la vida humana. Atenea proclama en *Las Euménides* que con la celebración del juicio “ha triunfado Zeus, el protector del diálogo en las asambleas, y *vence para siempre nuestra rivalidad en el bien*”<sup>10</sup>. La tragedia griega ha elaborado un concepto de *katharsis* vinculado a la purificación del juicio político, en contraste con la lectura puramente psicoanalítica–afectiva implícita en la nota de Neira: el columnista se ha concentrado excesivamente en la fórmula mágico-religiosa de confrontar la violencia, y no en la configuración *política*, que encierra un profundo cambio de mentalidades, herencia de la *pólis*. El trabajo crítico de la CVR recoge claramente esta poderosa impronta esquiliana. No es el holocausto del chivo expiatorio, sino la necesidad de construir nuestro propio Areópago, lo que marcaría la senda ciudadana de la reconciliación.

---

10 *Las Euménides*, 970–975 (las cursivas son mías).

## “PODER VIVIR TODAS LAS PATRIAS”

### La Comisión de la Verdad, Arguedas y la justicia

Quizá conmigo empieza a cerrarse un ciclo y a abrirse otro en el Perú y lo que él representa: se cierra el de la calandria consoladora, del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres “alzamientos” del temor de Dios y el predominio de ese Dios y sus protegidos: sus fabricantes: se abre el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del Dios liberador... Aquel que se reintegra.

J.M. Arguedas

En uno de los últimos pasajes de *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, correspondientes al “¿Último diario?”, señalaba Arguedas, con la ternura y la honestidad que caracterizaban su pluma, que su prematura y voluntaria muerte podría ser interpretada como uno de los signos del fin de una etapa de la historia del Perú. Con esa convicción, indicaba que los conflictos vitales que se ponían de manifiesto en su “desigual pelea” contra la muerte (conflictos de fractura y dolor, como los de nuestro país, que él tanto amaba) no debían llevarnos al agotamiento y a la desesperanza: “Mi vida no ha sido trunca. Despidan en mí un tiempo del Perú. He sido feliz en mis llantos y lanzazos, porque fueron por el Perú. He sido feliz con mis insuficiencias porque sentía el Perú en quechua y en castellano. Y el Perú ¿qué?: todas las naturalezas

---

\* Aparecido previamente en Pinilla, Carmen María (Editora general), *Arguedas y el Perú de hoy*, Lima, SUR 2005, pp. 409–16.

del mundo en su territorio, casi todas las clases de hombres. (...) Despidan en mí un tiempo del Perú cuyas raíces estarán siempre chupando jugo de la tierra para alimentar a los que viven en nuestra patria, en la que cualquier hombre no engrilletado y embrutecido puede vivir feliz, todas las patrias”<sup>2</sup>.

“Vivir todas las patrias” significa habitar un mundo en el que uno pueda hablar diferentes lenguajes y cultivar diversas creencias y valores sin padecer los males de la discriminación y la exclusión social, donde uno pueda rezarle a los propios dioses sin verse obligado a “aculturarse”; poder encontrar espacios para el encuentro y el diálogo entre las culturas y los credos, las palabras y los mitos, sin pagar el injusto precio del desarraigo o de la alienación; derrumbar “el muro aislante y opresor” que separa el Perú de los *runas* del “Perú oficial”, de modo que “el caudal de las dos naciones” se pueda unir<sup>3</sup>. Finalmente, esta es una expresión que traduce muy bien el anhelo político–social de *reconciliación* tal y como ha sido entendido desde el proyecto emprendido por la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR)<sup>4</sup>. Acaso la época que nos toca vivir corresponda al periodo de transición del que Arguedas nos hablaba. Si esto es así, se trata de un tránsito profundamente difícil, en el que apenas hemos avanzado. En todo caso, estos tiempos de cambio plantean muchas luchas que librar, y los duros escollos que aparecen en el camino evidencian que los problemas que dificultan la reconciliación son justamente los que Arguedas denunciaba en sus novelas y en sus estudios antropológicos.

El Estado peruano encomendó a la CVR una triple tarea: a) en primer lugar, reconstruir narrativamente –en virtud de la redacción de

---

2 Arguedas, J.M., *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Lima, Ed. Horizonte, p. 198.

3 Arguedas, J.M., “No soy un aculturado”, en *Ibid.* pp. 13–4.

4 Sobre los tres niveles del proceso de reconciliación (político, social e interpersonal) propuesto por la CVR, véase el *Informe final de la Comisión de Verdad y Reconciliación*, Tomo IX, cuarta parte, capítulo I, “Fundamentos de la reconciliación”, p. 2.

un informe interdisciplinario riguroso y consistente— el proceso de violencia vivido en el país entre 1980 y 2000, explicitando sus causas y secuelas, teniendo como referentes fundamentales los estudios existentes, sus propias investigaciones y el testimonio de los protagonistas, especialmente las víctimas; b) en segundo lugar, cooperar con el esclarecimiento de las responsabilidades (penales y políticas) respecto de los actores del conflicto armado interno —terroristas, agentes de las Fuerzas Armadas, autoridades civiles o militares— involucrados en violaciones de los derechos humanos; c) por último, la elaboración de una propuesta general de reconciliación, que incluya el diseño de un plan integral de reparaciones y reformas institucionales, que contribuya con impulsar esta propuesta. Ya se han cumplido seis años desde la fecha en que el presidente de la CVR entregó su Informe final a los representantes de los poderes del Estado.

El Informe final de la CVR constituye probablemente la más rigurosa investigación sobre la desigualdad en el Perú. Las cifras nos hablan ya del escándalo de la violencia y la discriminación oprante en este tiempo de miedo (*manchaytimpu*). De las víctimas del conflicto armado interno, la CVR ha establecido que el 75% era quechuahablante, el 90% habitante del campo y provenía de las zonas más empobrecidas y postergadas del país. El número de los muertos y desaparecidos asciende, según los cálculos de la comisión, a 69,280 personas. Esta cifra duplica los “datos oficiales” anteriores al trabajo de la comisión respecto del número de víctimas. El Perú urbano y criollo no se dio cuenta de que faltaban decenas de miles de compatriotas. Ellos no encontraron auxilio alguno en la municipalidad, los cuarteles o la diócesis del lugar. Al escándalo de la muerte, se le añade, en palabras de Salomón Lerner, “el de la indolencia, la ineptitud y la indiferencia de quienes pudieron impedir esta catástrofe humana y no lo hicieron”<sup>5</sup>.

---

5 *Hatun Willakuy. Versión abreviada del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Lima, Comisión de entrega – CVR 2004, p. 9.

Es un hecho conocido que nuestros políticos y la mayoría de nuestras autoridades sociales han perdido la extraordinaria oportunidad de reconocer su responsabilidad frente al proceso de violencia y así cooperar con la construcción pública de la memoria. Casi la totalidad de los participantes en las audiencias públicas con los partidos políticos rechazaron cualquier clase de responsabilidad en la conducción de la política antsubversiva, en la penosa abdicación del poder civil en la formación de los gobiernos político–militares o en la casi inexistente fiscalización parlamentaria en materia de derechos humanos. La ausencia real del Estado, y de muchas instituciones sociales importantes, en las zonas de emergencia dejó sin protección a la población frente a la violencia terrorista, a la vez que generó las condiciones de una represión policial y militar indiscriminada y brutal. Ante esa situación, pareciera que nuestros políticos no han tenido nada que decir. Quizá la muestra más patética de la ignorancia y la falta de lucidez –o quizá el cinismo– de nuestra autodenominada “clase dirigente” frente a la tragedia nacional la constituya la exigencia, manifestada por un congresista conservador, de que la CVR justificase la cifra de víctimas del conflicto armado haciendo pública la lista de nombres, consignando los números del DNI de cada uno de los desaparecidos.

La tibia recepción del Informe final de la CVR por parte del Estado y la sociedad política genera serias dudas respecto de la viabilidad de cualquier proyecto sensato de transición democrática en el Perú. Pasado un año de la entrega del informe, podemos constatar que el Gobierno ha desatendido considerablemente el seguimiento de las recomendaciones de la CVR y se ha mostrado completamente indiferente frente a la necesidad de la aplicación del Plan Integral de Reparaciones, que las víctimas y sus familias necesitan para seguir con sus vidas. El reciente atentado contra la vida de Luis Albeto Ramírez –testigo de la CVR en casos de tortura y desaparición en el cuartel 9 de Diciembre– nos muestra en qué medida grupos violentistas vinculados a los antiguos perpetradores están abiertamente comprometidos con la impunidad de los agentes del Estado que incurrieron en violaciones de

derechos humanos y apuestan por el imperio del silencio frente a la verdad acerca de lo sucedido en el tiempo del conflicto armado interno. Por su parte, muchos sectores de la sociedad –incluidas no pocas asociaciones de empresarios y ciertas organizaciones eclesiásticas de inspiración conservadora– han manifestado su disconformidad con el informe, generalmente sin haberlo analizado con algún detenimiento. Los medios de comunicación que han seguido de cerca el trabajo de la CVR y no han participado de la campaña difamatoria inicial, poco a poco han dejado de tocar el tema por considerarlo una noticia antigua. El diagnóstico –por demás arguediano– de una sociedad fracturada y excluyente parece confirmarse con el aparente desinterés que parece sentir una parte importante de la población.

En este sentido, el temor a la verdad compite encarnizadamente con el anhelo de verdad para influir en el diseño de la agenda pública. Frente a una verdad dolorosa, no pocos han preferido mirar hacia otro lado. Con ello no quiero decir que la reconstrucción histórica y el trabajo propositivo de la CVR merezcan sin más la adhesión inmediata de los ciudadanos y las instituciones. Las audiencias públicas realizadas en las zonas más deprimidas del país –las zonas de la violencia– han hecho posible que las víctimas de tortura y los deudos de los muertos y los desaparecidos –cerca de 17,000 personas– puedan contar lo que vivieron y expresar su dolor e indignación en su propio idioma, sin que la propia traducción tenga que modificar la articulación de sus sentimientos. Se ha honrado, al menos parcialmente, su legítimo derecho a encontrar un espacio público para sacar a la luz su verdad, hacer escuchar su voz ante quienes negaban su existencia (o quienes pretendían hablar en su nombre, usurpando su propio lugar en la sociedad). Esto es ya un acontecimiento positivo, un hecho sin precedentes en el Perú que tendrá importantes consecuencias sociales y políticas en el futuro. Evidentemente, estos testimonios se han contrastado con otras investigaciones y con las declaraciones de otros testigos, incluyendo a los perpetradores: la reconstrucción e interpretación del proceso de violencia que hace la CVR supone ese trabajo de recepción crítica y con-

frontación de testimonios. Lo que la CVR espera es que los poderes del Estado, las asociaciones civiles y la ciudadanía conviertan el Informe final en objeto de discusión cívica, de modo que los temas de justicia transicional y derechos humanos puedan constituirse en futuros focos de consenso público.

Lo que subyace a esta pretensión sociopolítica es el imperativo ético de la recuperación pública de la memoria<sup>6</sup>. Una de las condiciones para edificar un nuevo *pacto social* que realmente incluya a todos los habitantes del Perú –que nos permita “vivir todas las patrias”– consiste en esclarecer la tragedia vivida y castigar a los culpables de esa tragedia. Se trata no sólo de desocultar la verdad de lo acontecido, sino también de determinar nuestro rol como sociedad en los años del conflicto. Ello implica asimismo reconocer la propia responsabilidad en el devenir de esa historia de muerte y opresión. Muchos de nosotros preferimos mirar hacia otro lado cuando quienes sufrían desapariciones forzadas o eran asesinados no transitaban nuestras calles o no estudiaban en nuestras universidades, o no tenían nuestro color de piel, o no hablaban nuestra lengua materna con nuestro acento. Fuimos *pasivamente injustos* en tanto fuimos condescendientes con el dolor ajeno y las violaciones de los derechos humanos y del orden constitucional<sup>7</sup>. Es preciso confrontarse con la propia responsabilidad moral respecto del deterioro de nuestra comunidad política para poder reconciliarnos con el pasado. Reconocer nuestras culpas constituye el primer paso para reconducir nuestras vidas y también para considerar viable el proyecto de construcción de una genuina comunidad política.

Los detractores políticos de la CVR –en colusión con cierto grupo de militares retirados, vinculados a los gobiernos político–milita-

6 Me he ocupado de este tema en mi artículo “La política de la inclusión. Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil”, en *Miscelánea Comillas* N° 62, Madrid, UPCO 2004, pp. 243-271. Publicado en este volumen.

7 Sobre el concepto de “injusticia pasiva”, véase Shklar, Judith N., *The faces of injustice*, New Haven y Londres, Yale University Press 1988, pp. 40–50.

res de la década de los ochenta– han apostado por la *supresión de la memoria*, el control, ejercido desde alguna posición de poder, de los eventos del pasado relativos al uso de la violencia. En otras palabras, la constitución de una “historia oficial” que no registre el daño infligido e incluso la existencia de las víctimas<sup>8</sup>. Es sabido que los regímenes totalitarios han recurrido a esta estrategia para silenciar las denuncias sobre sus crímenes. El esfuerzo por la supresión de la memoria cuenta en nuestro medio con la tácita complicidad de una parte de nuestra sociedad. Creo que la actitud de in–diferencia y letargo frente al drama sufrido por tantos peruanos revela algo más que ceguera voluntaria, pone de manifiesto cierta creciente incapacidad para ponerse en el lugar del otro. En sentido estricto, para los cómplices del silencio, *ese otro* no existe como tal. Si las víctimas no tienen un número de DNI que las identifique, entonces no pueden ser protegidos por el Estado, para el cual tampoco existen. En ese sentido, Primitivo Quispe declaraba en una de las audiencias públicas que su comunidad, doblegada por la violencia, había sido considerada por sus compatriotas “un pueblo ajeno dentro del Perú”<sup>9</sup>. Él y sus compañeros no solamente recibieron un trato inhumano; para las autoridades políticas de entonces, esos crímenes nunca tuvieron lugar.

La participación de la víctima en la recuperación de la memoria implica la restitución de su condición de ciudadano y de sujeto intrínsecamente digno –miembro de una comunidad política, titular de derechos inalienables–, condición que le fuera arrebatada de modo ilegítimo. Este ejercicio de reconstrucción narrativa le permite elaborar el trabajo de duelo necesario para recuperar la conducción de su vida y su lugar en la comunidad. El logro de la justicia a través de los fueros públicos establecidos por el Estado y la sociedad hacen posible la conciliación con el pasado y la superación del daño. Por el contrario, bajo el imperio del silencio, sumido en su dolor, sin las condiciones ni los

---

8 Cfr. Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós 2000.

9 IF-CVR tomo I, p. 228.

canales para expresar sus sentimientos y relatar su historia, la víctima permanece victimizada, capturada por la visión del daño sufrido y el deseo de venganza.

En esta línea de pensamiento, el trabajo de la memoria –allí donde se desarrolla con éxito, vale decir, dónde se traduce en un ejercicio dialógico orientado hacia la construcción de la ciudadanía– tiene la función ético-política de regenerar el tejido social y re-estructurar el vínculo comunitario e institucional. Resulta fundamental por ello caer en la cuenta de que el objetivo de la rememoración de los hechos de violencia es la configuración de los mecanismos legales y la formación de disposiciones cívicas para que estos hechos no se repitan. Tzvetan Todorov ha mostrado con especial lucidez que la memoria es ante todo un “proceso selectivo” que procura determinar –a partir de la deliberación pública– qué sucesos del período conflictivo deben conservarse en el re-cuerdo del grupo social y qué eventos pueden ser progresivamente olvidados. La clave para que este proceso sea éticamente relevante consiste en que la decisión acerca de los criterios de selección sea fruto del entendimiento común y de la escucha atenta de la perspectiva de las víctimas. De este modo, la memoria de lo pasado vivido está subordinada a los fines del presente.

No toda forma de rememoración está al servicio de la justicia; Todorov indica que es preciso distinguir el uso *literal* de la memoria de su uso *ejemplar*. En el primer caso, lo que se busca es descifrar las conexiones entre los eventos del pasado, sus protagonistas y contextos en vínculo con el sufrimiento con un afán fundamentalmente descriptivo. El segundo alude a la reconstrucción de los acontecimientos y el sufrimiento de las víctimas con el fin de establecer –*desde mi - nuestra experiencia*– analogías y generalizaciones que me permitan interpretar y enfrentar situaciones similares. La memoria ejemplar, en este sentido, sirve “como un modelo para comprender situaciones nuevas, con agentes diferentes”<sup>10</sup>. La experiencia

---

<sup>10</sup> Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, op. cit. p. 31.

del daño y la injusticia se convierte así –tanto para Todorov como para Esquilo, y también para Arguedas– en fuente de aprendizaje moral<sup>11</sup>.

El Informe final de la CVR, tanto como las obras de Arguedas, debe ser entendido desde el horizonte de la memoria ejemplar y su correlato ético-político, el anhelo de justicia. La narrativa arguediana se nutrió de este mismo espíritu. En efecto, la novela indigenista buscaba revelar al lector –por medio de la reconstrucción literaria de casos que tenían y tienen un referente histórico puntual– las vicisitudes de la existencia del runa y del mestizo, seres oprimidos por un sistema basado en la desigualdad, la discriminación y la explotación. La prosa de Arguedas pretendía mostrar al indio como un actor social en pos del control de su propio destino, un sujeto que reclamaba el derecho de ser tratado como un igual, de practicar las costumbres de sus localidades y entonar los cantos de sus ancestros sin temer a la imposición de los cánones socioculturales occidentales. Arguedas procuró mostrar al *runa* desde sus propios hábitos lingüísticos, desde la proclamación de sus propios mitos fundadores, como un agente concreto, alejado ya de esa imagen distorsionada y caricaturesca que nuestro autor denunciaba, por ejemplo, en la obra de López Albújar e incluso en los escritos del propio Mariátegui<sup>12</sup>.

De este modo, cuando Arguedas nos cuenta la historia del sufrimiento del poblador indígena víctima del desprecio, del comunero explotado, del indio o del mestizo sumido en el desordenado y caótico Chimbote de los años sesenta, quiere asegurarse de que nos transmite con su prosa la voz y la frustración de alguien real, *vivo*. Alguien que el Perú oficial ha desconocido sistemáticamente, tratando de privarse-

---

11 He desarrollado este argumento –a partir de un examen crítico de *La Orestíada* de Esquilo– en Gamio, Gonzalo, “La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación”, en *Derecho & Sociedad* N° 24, pp. 378–389. Publicado en este volumen.

12 Arguedas, J.M., “Razón de ser del indigenismo en el Perú”, en *Formación de una cultura nacional inndoamericana*, México, Siglo XXI 1977, pp. 189–197.

le precisamente de *voz*. Los personajes arguedianos nos hablan desde su propio contexto vital y nos exigen desde él ser reconocidos como seres libres e iguales, sujetos de su propia vida y titulares de derechos ciudadanos. En el célebre relato *El sueño del pongo*, Arguedas muestra cómo “el gran señor” de la casa-hacienda disfrutaba sobremanera humillando a uno de sus siervos, obligándolo a imitar los movimientos y sonidos animales, entregándolo “a la mofa de sus iguales”:

¿Eres gente u otra cosa?, le preguntó delante todos los hombres y mujeres que estaban de servicio<sup>13</sup>.

El narrador cuenta que el pongo cumplía con los requerimientos burlones del patrón –así como sus propias labores domésticas– en el más absoluto silencio. Parte de la humillación consistía precisamente en privarlo del uso del lenguaje, un rasgo específicamente humano. Arguedas señala que “el hombrecito no hablaba con nadie; trabajaba callado, comía en silencio”. El pongo obtiene una clase de justicia, cierta satisfacción en contraste con el maltrato sufrido, cuando obtiene el permiso para dirigirse a su patrón, *y le habla* desde el horizonte de su dignidad y sus demandas de respeto incondicional. Es justamente a la luz del discurso del viejo pongo desde donde puede reonocerse el verdadero lugar de cada cual, la sabiduría del siervo y la insignificancia moral del “señor”. El relato hace manifiesta la necesidad de construir escenarios públicos en torno a aquellas exigencias de inclusión y equidad, de modo que ese enfoque moral encuentre un mundo político–social en el que habitar.

Lo que promueve el ejercicio de la memoria ejemplar y, en este caso, la reflexión literaria es el desarrollo de la *katharsis*, entendida en un sentido ético–cívico. El uso fundamentalmente psicoanalítico del término *katharsis* ha oscurecido, lamentablemente, la relevancia que

---

13 Arguedas, J.M., “El sueño del pongo”, en *Relatos completos*, Madrid, Alianza 1983, p. 261.

tenía en el mundo griego –pienso, por supuesto en las tragedias– y que creo puede tener en el trabajo propio de la justicia transicional. La psicoterapia, y la reflexión estética que se inspira de algún modo en ella, ha insistido en su función “purgante”, es decir, en la clase de “desahogo” y la consecuente “higiene” del alma que tiene lugar a través de la narración o percepción de experiencias pasadas, sobre todo negativas. Este primer concepto alude a la depuración de la psique, la “limpieza de la chimenea”, imagen que hizo célebre Freud. Esa dimensión existe tanto en el trabajo mismo de la CVR (particularmente en el desarrollo de las audiencias públicas) como en la propia narrativa de Arguedas; no obstante, ambos proyectos de integración social y recuperación de la memoria ponen énfasis en un sentido más complejo de *katharsis*, que sobrepasa el enfoque exclusivamente psicológico. Arguedas advertía del carácter fugaz y falsamente liberador de la limpieza que provocaba el llanto; ese primer concepto de *katharsis* podía ser utilizado como un inaceptable anestésico emocional o social que adormece la lucidez de la crítica y el esfuerzo por el cambio social. Por eso, en el “¿Último diario?”, Arguedas señalaba que la figura de la “calandria consoladora” correspondía a una etapa de la historia peruana marcada por la opresión y la ausencia de reconocimiento, una figura que ubica al lado “del azote, del arrieraje, del odio impotente, de los fúnebres ‘alzamientos’ del temor de Dios” y que contrasta claramente con el nuevo período que es preciso inaugurar, “el de la luz y de la fuerza liberadora invencible del hombre de Vietnam, el de la calandria de fuego, el del dios liberador... Aquel que se reintegra”<sup>14</sup>.

Ese segundo concepto de *katharsis* –el que buscamos– alude más bien al proceso de *purificación ética*, esto es, la clarificación del juicio ético-político a través del contacto con una realidad dolorosa, pasada o presente, que exige de nosotros algún tipo de compromiso y toma de posición en el espacio público. En este sentido, la recuperación pública

---

14 Arguedas, J.M., *El zorro de arriba y el zorro de abajo*, Lima, Ed. Horizonte, p. 198.

de la memoria es condición imprescindible para el ejercicio de la justicia y la regeneración del tejido social. Los hechos de violencia e injusticia que describen las novelas de Arguedas y el Informe final pretenden generar en nosotros formas de solidaridad y discernimiento que nos lleven a ponernos en el lugar de las víctimas, que tengamos el coraje de sentir con ellas el peso del desprecio y la subordinación, el dolor de ser considerados ciudadanos de segunda clase, obligados a adoptar otra lengua y costumbres para lograr sobrevivir en un mundo que no siempre terminamos de entender y que nos confronta como extraños. Sólo desde esa experiencia –la proyección empática del otro dañado– es posible que pueda forjarse en nosotros el sentido de justicia e inclusión. Sin ese trabajo de *katharsis* se hace imposible la tarea de extender los vínculos comunitarios a todas las patrias que habitan el Perú. Sin asumir el punto de vista de los débiles y oprimidos se hace imposible el proceso de reconciliación. El tránsito hacia la nueva etapa que Arguedas anuncia depende de nuestro compromiso con la memoria.

En el fondo es la vieja pugna entre la esperanza y la muerte, lucha que planteaba Arguedas en el pasaje de *Los zorros* que citábamos al principio. Ese es precisamente nuestro dilema como país. Quienes hayan asistido a la exposición fotográfica *Yuyanapaq* recordarán seguramente el impacto provocado por aquello que muestra la última sala de aquella exposición. A medida que uno se acerca, puede escuchar el ruido que provoca la confusión de voces que provienen de allí. Se trata de un cuarto pequeño en cuyas paredes uno puede apreciar seis parlantes, cada uno de los cuales lleva pegado la foto de uno de los tantos muertos y desaparecidos por la guerra interna, un peruano inocente asesinado o torturado por miembros de Sendero Luminoso, el MRTA o efectivos de las Fuerzas Armadas y Policiales. Cuando uno escucha con atención alguno de los parlantes, tiene la oportunidad de conocer el testimonio de uno de los familiares de la víctima, que cuenta la historia de su desdicha y clama por justicia. Una vez que termina la historia, la cinta se reinicia. La composición de esa sala representa muy bien lo que he querido decir en este ensayo. Si nos detenemos a escuchar la voz de

la víctima, podremos acompañarla en la recuperación de la memoria, sentir su dolor y hacernos partícipes de su historia, que pasa a ser en un sentido importante *nuestra* historia. Tendremos frente a nosotros a un ser humano concreto, a quien podemos reconocer como uno de nosotros, y en cuyo favor podemos actuar. Si nos mantenemos distantes, probablemente sólo podremos percibir el ruido interminable –casi infernal– provocado por múltiples voces que se confunden, balbuceando cosas que son ininteligibles a la distancia. Nosotros podremos dejar atrás la sala, pero esas voces, abandonadas a sí mismas, estarán condenadas a repetir una y otra vez su propia historia, sin encontrar la forma para ponerle fin a su sufrimiento.



# ÉTICA DE LA MEMORIA Y CRISTIANISMO

## Reflexiones filosóficas sobre el informe de la CVR y el legado de la teología política

Incluso decirlo me es doloroso, pero callar es  
un dolor, una desgracia, de todas formas.

(Esquilo, *Prometeo encadenado* 198-99)

Reconstruye el Señor Jerusalén, reúne a los  
exiliados de Israel, sana los corazones  
destrozados y venda sus heridas.

(Salmo 147,2-3)

¿Qué posición ética asume el cristianismo frente a la violencia y la injusticia social y política? ¿Qué puede decirse desde el pensamiento religioso cristiano acerca de la aguda crisis que vive nuestro país en relación con el proceso de violencia vivido y la preocupante fragilidad de nuestras instituciones? Estas preguntas nos ubican en el centro mismo del debate público en torno a las exigencias de verdad y justicia en el contexto del trabajo de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), exigencias que interpelan a quienes se describen a sí mismos desde la doble condición de ciudadanos y cristianos. Para muchos, re-

---

\* El presente ensayo ha sido elaborado sobre la base de una conferencia sobre “La reflexión ética frente a los desafíos planteados por Puebla y la CVR”, realizada en el Instituto Juan Landázuri Ricketts en octubre del 2004. Una versión más breve fue publicada con el título “Recuerdo y sentido de justicia. La opción cristiana por la memoria crítica” en: *Páginas* N° 194 Agosto 2005 pp. 18-35.

sulta problemático afirmar que el compromiso consciente con la Iglesia pasa por asumir una posición ética y política específica frente al conflicto armado interno y sus víctimas inocentes; para algunos, esto supone “descender al ámbito social” y así “descuidar lo realmente trascendente”. Confío en que esta suposición es una trampa abstracta, en el mejor de los casos, y una insensible e insensata evasiva, en el peor. La tesis que quiero defender aquí –en diálogo crítico con autores como G. Gutiérrez, J.B. Metz y L. Kolakowski y, por supuesto, con el Informe final de la CVR ante los ojos– es que el ejercicio de la ética cristiana (y sin duda también la realización del *ethos* democrático) implica necesariamente la suscripción de un compromiso vital con la recuperación de la memoria colectiva.

Este ensayo es también, de alguna forma, una confesión de parte. Intento desarrollar aquí una reflexión filosófica sobre la ética de la memoria en estrecho diálogo con mis creencias religiosas católicas, que considero están radicalmente comprometidas con el trabajo de la crítica y la libertad de pensamiento propios de un espíritu más bien ‘liberal’, que acusa la influencia *fundamental* del pluralismo y la apertura del concilio Vaticano II. Puede reconocerse aquí, asimismo, la presencia de ese renovado interés por el pensamiento democrático-social y el cultivo del humanismo cívico que ha resultado decisivo en el proceso de recuperación de la institucionalidad política en el Perú (un proceso todavía inconcluso y bajo constante amenaza). Sé que suele ser común entre los filósofos el cultivo de un lenguaje universalista y neutral para las cuestiones éticas. No obstante, no es esa mi opción; pienso –con la mente puesta en la tesis hegeliana acerca del vínculo conceptual entre la filosofía y su contexto– que una cosa es la necesaria búsqueda de rigor conceptual, imprescindible en el trabajo intelectual auténtico, y otra la vocación por el desarraigo. Considero difícil e incluso artificial abstraer mi condición de ciudadano o desvincularme de mis creencias cívicas y religiosas cuando escribo sobre el mundo social en el que vivo. Más aún cuando se trata de bosquejar una aproximación ética a la tragedia vivida durante el conflicto armado interno en mi propio país.

El objetivo de este ensayo es defender en clave filosófico-teológica la tesis de que la recuperación *pública* de la memoria constituye una condición indispensable para lograr la reconstrucción de los lazos sociales que han sido dañados sistemáticamente en el país. Quiero mostrar que esta perspectiva *es también cristiana*, además de liberal y republicana; por ello voy a desarrollar mi propio análisis de la opción profética por la razón anamnética en una estrecha comunicación con la teología política de Metz y con la teología de la liberación de Gutiérrez. Por supuesto, lo que voy a sostener aquí constituye una aproximación particular y tentativa al problema señalado. No pretendo salir del marco de la saludable *dóxa*. No existe una sola vía para justificar la necesidad de la ética de la memoria y la justicia transicional en una sociedad fracturada como la nuestra –la vía teológica cristiana es sólo una de ellas<sup>2</sup>–; esto constituye un alivio para quienes defendemos (incluso desde nuestras concepciones religiosas) la *necesidad* de un Estado laico, tolerante y pluralista, para garantizar la coexistencia y la cooperación en una sociedad multicultural y multiconfesional<sup>3</sup>. No cabe duda de que el diálogo entre los diversos credos y culturas que coexisten en el Perú contribuirá a combatir la fragmentación y a reconstruir nuestros lazos en un marco de interacción y reconocimiento recíproco. Sin embargo, no es difícil percatarse cuán convergente con el espíritu cristiano es esta exigencia de memoria crítica, *katharsis* y justicia social y correctiva. De hecho, la tradición judeocristiana constituye –junto con la sabiduría de la poesía griega antigua– una de las principales fuentes de significación de la ética de la memoria. El cristianismo es un modo reflexivo de organización y dirección de la experiencia individual

---

2 Es posible remitirse a otras fuentes de reflexión convergentes con el *ethos* judeocristiano en más de un punto., por ejemplo, el rechazo liberal de la crueldad (Montaigne, Montesquieu, Shklar), la reflexión trágica sobre la *katharsis* y la injusticia, la temática de la violencia y la discriminación en la novela indigenista en el Perú.

3 Mantener la práctica democrática de separar lo específicamente político - estatal de lo religioso no implica privatizar la fe. Consúltese al respecto González Faus, José I., *La difícil laicidad*, Barcelona, Cristianisme i Justicia 2005.

y social –una forma de habitar el mundo y de constituir su sentido, una interpretación *particular* de la vida buena– que pasa por un compromiso radical con el sufrimiento del inocente y con la memoria de la injusticia.

## 1. Injusticia, memoria crítica e historia del sufrimiento

El cristianismo nos ofrece un conjunto de categorías y disposiciones para la acción que nos permiten interpretar y enfrentar de cierta manera los tiempos de tribulación que nos ha tocado vivir. En esta línea de reflexión, es preciso determinar el horizonte ético-espiritual desde el cual abordar nuestra crisis, de modo que podamos señalar algunas pistas acerca del rol de la ética cristiana en el esclarecimiento y confrontación de los procesos históricos de violencia. Creo que una primera aproximación al problema consiste en *saber reconocer* que el daño sufrido por las víctimas –muertes, desapariciones forzadas, torturas, entre otras formas de trato cruel, humillante y destructivo– ha sido provocado por *acciones* y no por simples *eventos*<sup>4</sup>. Tales situaciones indignas deben ser entendidas en términos del lenguaje de la *injusticia* y no en el de la *fatalidad*. La distinción entre ambas formas de catástrofe (y el sufrimiento que provocan) resulta crucial para considerar nuestras posibles reacciones frente a tales adversidades.

El desarrollo crítico de esta distinción conceptual nos remite a la ya célebre obra de la filósofa norteamericana Judith N. Shklar, *The Faces of injustice* (1988), texto dedicado a la descripción fenomenológica de las formas de injusticia social y política<sup>5</sup>. El análisis de Shklar es

4 Véase Rizo-Patrón, Rosemary, “Compasión, indignación e imaginación”, en *PALESTRA* (<http://palestra.pucp.edu.pe/index.php?id=64>).

5 Cfr. Shklar, Judith N., *The faces of injustice*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1988.

tan riguroso como revelador, y tiene la virtud de nutrirse de los horizontes de las experiencias cotidianas del daño. Los desastres naturales obedecen generalmente a fuerzas externas a nosotros, de modo que frente a aquellas circunstancias no cabe la indignación, tan sólo dolerse y resignarse ante la mala fortuna: en el mejor de los casos, podemos intentar prevenir tales acontecimientos aprestándonos a enfrentarlos de la manera más eficaz que podamos<sup>6</sup>. Las injusticias, por su parte, provocan la ira y la decepción de las víctimas y los testigos, puesto que se trata de acciones intencionales que son objeto de discernimiento y elección practicados por agentes humanos concretos. Las fatalidades escapan en cierta medida a nuestras capacidades de control racional y previsión: corresponden claramente al ámbito que los griegos llamaban *tyché*, la “fortuna”. Las injusticias constituyen situaciones que pertenecen al dominio del espacio y del tiempo de las relaciones humanas; por tanto pueden ser evitadas o transformadas a través de acciones coordinadas. Es posible esclarecer las injusticias identificando móviles y asignando responsabilidades y determinando sanciones; también es posible reconocer sus causas para procurar evitar que vuelvan a generarse en nuestras comunidades. La violencia, por ejemplo, es un *hecho social*: “Utilizamos la palabra ‘violencia’”, sostiene Leszek Kolakowski, sólo con relación a las personas; sólo las personas pueden ejercer y sufrir la violencia”<sup>7</sup>. Sólo los agentes humanos podemos crear o intentar erradicar las condiciones puntuales de la violencia.

Esta distinción es de profunda importancia para la filosofía práctica. Ella nos dice algo importante acerca de nuestra condición humana, a la vez que pone de manifiesto la posibilidad de construir mundos diferentes donde vivir. Las injusticias pueden, y deben, ser reconocidas,

6 *Ibid.* p. 1. Recientemente Gustavo Gutiérrez ha discutido una distinción semejante desde la teología en su artículo “Pobreza y teología”, publicado en el número 191 de *Páginas*.

7 Kolakowski, Leszek, “De la violencia”, en *Libertad, fortuna, mentira y traición*, Barcelona, Paidós 2001, p. 65.

nombradas, denunciadas y combatidas de una forma que es imposible en el caso de los eventos puramente fatales; la *política* es el modo concertado de conjurar la injusticia. Al mismo tiempo, esta distinción nos revela no pocos ángulos de la actitud de los defensores del silencio frente al sufrimiento de las víctimas de la exclusión y el daño social; también contribuye al esclarecimiento del problema más hondo de la violencia, destacando elementos que de otro modo pasarían inadvertidos. Para algunos enfoques ideológicos (a veces denominados “neoliberales”), los mecanismos del mercado obedecen a leyes incuestionables –“fatales”, en determinadas circunstancias–, análogas a aquellas que rigen a la naturaleza: para muchos economistas y planificadores sociales, la racionalidad estratégico–instrumental, propia de la economía de mercado, constituye el único esquema teórico que permite explicar y administrar los conflictos entre las fuerzas productivas y sociales. El altamente cuestionable reduccionismo económico que subyace a diversos desarrollos del marxismo ortodoxo reproduce un esquema dogmático de similares pretensiones. Desde una perspectiva ‘epistémica’, que toma una distancia absoluta del ámbito de los azares y las penurias humanas, el fenómeno del dolor y el daño pierden sustancialidad, se convierten en meros “costos contingentes que a veces es preciso pagar en nombre de la “eficacia”, el “desarrollo” o la “dicha futura de las mayorías”.

Esta perversión ideológica suele prosperar en situaciones de expresa violencia. Resulta evidente en el caso de las organizaciones terroristas; recordemos que Abimael Guzmán solicitaba al pueblo peruano “una cuota de sangre” como “precio ineludible” a pagar por la “revolución” e incluso señaló la “necesidad de “inducir al genocidio” como estrategia<sup>8</sup>; ello lo llevó a ordenar y justificar una serie de crímenes de lesa humanidad sin el menor escrúpulo; en su delirante visión del conflicto observaba desde el prisma de la fatalidad lo que es realmente

---

8 *Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*, Tomo VII, Lima CVR, p. 742.

una injusticia (la muerte de inocentes a manos de sus huestes). Para el líder de esta organización delictiva, las víctimas de asesinato y desaparición son solamente instrumentos, piezas que pueden ser sacrificadas en el juego de ajedrez de su pretendida “guerra popular”. La evidente desvinculación ética de este enfoque constituye una invitación a la más absoluta barbarie y a la manipulación ideológica. El Informe final de la CVR señala con claridad las razones que demuestran que Sendero Luminoso fue el principal responsable de la tragedia vivida y sus secuelas (así como mayor perpetrador de violaciones de derechos humanos) e indica claramente que el fanatismo y el autoritarismo de sus convicciones ideológicas fueron determinantes respecto de la crueldad extrema de sus métodos.

Resulta extraño que quienes se declaran enemigos de las políticas de justicia transicional recurran a argumentos asombrosamente similares a los que esbozan los enemigos del Estado, pues intentan justificar como “situaciones desafortunadas” los delitos contra la vida si es que estos son cometidos por quienes defienden la “causa correcta”, en este caso, la preservación del orden público; cuando lo que está en juego es la “seguridad del Estado” o la “estabilidad del país” entonces conviene mirar hacia otro lado y acallar las denuncias. Los supuestos cultores de la *Realpolitik* consideran que los actos de barbarie y las violaciones de derechos son inevitables en el contexto de los enfrentamientos armados; en esas terribles circunstancias, sostienen que la búsqueda de la eficacia militar implica con frecuencia asumir estrategias de “guerra sucia”, como la formación de comandos clandestinos de exterminio o la conversión de las violaciones de derechos humanos en delitos de función, “excesos” que simplemente hay que lamentar. En tales casos, cuando se trata de juzgar a los agentes del Estado –de acuerdo con esta postura–, *el fin justifica los medios* y la moral y la justicia no tienen mucho que decir<sup>9</sup>.

---

9 Una crítica de esta perspectiva puede encontrarse en Walzer, Michael, *Guerras justas e injustas*, Barcelona, Paidós 2001, capítulo 1.

Este es un argumento que penosamente ha sido esgrimido por cierta prensa autoritaria en el contexto del debate público sobre el trabajo de la CVR. Según algunos de sus exponentes, frente a las fuerzas del orden que defendieron la sociedad en contra de un enemigo imprevisto, fundamentalista y cruel, no cabe sino “la gloria o el silencio”, para citar un lamentable comentario editorial del diario fujimorista *La Razón*. Importa poco si en determinados casos incurrieron en crímenes de lesa humanidad, en los que muchas de sus víctimas fueron pobladores civiles indefensos, completamente ajenos al conflicto. Aquí se asume la tesis inaceptable de que existen personas que pueden actuar impunemente al margen de la ley, a la vez que se confunden dos cosas muy diferentes: el reconocimiento debido a los miles de heroicos oficiales que defendieron con honor al Estado –cuya memoria honra la CVR en la conclusión N° 53 de su Informe final– y la censura y el castigo que merecen quienes degradaron su misión y el uniforme violando la ley. Los partidarios de la impunidad suponen erróneamente que nuestro inequívoco agradecimiento por la victoria del Estado sobre el terror implica asumir una cierta condescendencia frente al mal llamado “costo social” y a los “daños colaterales” de dicho triunfo. Hay que celebrar el triunfo sobre el terror, pero hay que rechazar la hipótesis falsa de que el único modo de salvar al Estado implica atentar contra el sistema de derechos cuya observancia sostiene al propio Estado. “Era imposible hacer las cosas de otra manera, era *necesario* combatir a los criminales con sus propias armas”, nos dicen los suscriptores del silencio. Ante sus ojos, a pérdida de vidas inocentes constituye en tales casos un hecho lamentable, pero un hecho frecuente en medio de “la realidad de la guerra”; no se trata, en sentido estricto, de una injusticia a la que pudiese corresponder algún castigo en materia judicial. El lenguaje que suele emplearse para referirse a tales situaciones es el de la fatalidad.

Este es un viejo argumento maquiavélico: la “guerra sucia” se justifica en situaciones de emergencia, cuando la supervivencia del Estado está en peligro. Por supuesto, suele ser el ‘príncipe’ (en buen castellano, el gobierno o los políticos), autoproclamado como el infalible augur

que interpreta de manera “objetiva” las condiciones que permiten combatir el fuego con fuego, y olvidarse de quienes simplemente padecieron la violencia sin saber con claridad qué es lo que estaba sucediendo realmente. No podremos consolidar nuestra institucionalidad política y jurídica en tanto sigamos pensando que el brazo de la justicia no debe alcanzar y castigar determinados crímenes. La ley debe ser imparcial y debe ser observada por todos: es este un principio de civilización y de racionalidad pública elemental. Para el punto de vista contrario a la ética de la memoria –defendido por buena parte de nuestra “clase dirigente”, políticos, empresarios y algunas autoridades sociales, además de algunos grupos de militares en retiro–, es preciso que se imponga una “política de silencio” frente a la tragedia nacional; se sugiere que volteemos la página y no miremos atrás. Éste no es un fenómeno nuevo en la historia, a menudo el poder busca acallar el dolor, suprimir la memoria<sup>10</sup>.

Como bien saben quienes han padecido la opresión de estados totalitarios, el silencio puede imperar bajo dos formas. La primera, erradicando de la escena pública las demandas de justicia y reparación que invocan las víctimas. Se trataría en este caso de promover las ya mencionadas medidas de “punto final” –muchos de los personajes que hoy invocan la “política” del silencio apoyaron en su día la polémica Ley de Amnistía–, el esfuerzo para que detengan las investigaciones y mantengan cerradas las fosas comunes. La segunda, dirigiendo la “voluntad política” de los gobiernos y los grupos de poder a socavar cualquier intento de cuestionamiento a la “historia oficial”<sup>11</sup>, la crónica que ha precisado de manera definitiva el número de muertos, así como

10 Véase Adorno, Th. W., “La educación después de Auschwitz”, en *Consignas*, Buenos Aires 1993, pp. 80-96. Cfr. Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, Barcelona, Paidós 2000.

11 He discutido este tema en contra de aquella posición, en Gamio, Gonzalo, “La política de la inclusión. Justicia transicional, espacios comunicativos y sociedad civil en el Perú”, en *Miscelánea Comillas* N° 62, Madrid, UPCO 2004, pp. 243-271. Publicado en este mismo volumen.

las causas y consecuencias de la violencia; se trataría aquí de imponer una memoria falsa o distorsionada de lo sucedido. Paradójicamente, muchos de los suscriptores de estas posiciones en los fueros parlamentarios, o desde los medios de comunicación, se reconocían a sí mismos como activistas católicos, fieles a la Iglesia ¿Es posible reconocer como compatibles la defensa de la ética cristiana y la promoción del olvido o del silencio frente al sufrimiento del inocente?

No es posible. El cristianismo, en tanto narrativa ético–espiritual, está profundamente comprometido con la recuperación de la memoria, con la escucha del dolor de la víctima, del excluido, del suplicante, del gran ausente de las grandes gestas de la historia proclamadas desde posiciones de poder político y económico. La ética cristiana asume la perspectiva del que sufre. El cristianismo comprende cabalmente que el curso de la historia que juzga relevante no está regulado por la competencia por el poder, por el logro de los triunfos militares o por el sutil imperio sobre las fuerzas productivas que organizan la economía de los pueblos. El cristianismo –y también su ética– concentra su atención y su energía crítica en la *antihistoria*, el relato del sufrimiento del inocente y la injusticia que lo provoca, una narración que invoca nuestra acción moral (y política) para transformar el mundo que habitamos. El centro de gravedad de la historia se desplaza así hacia aquellos individuos y grupos que los poderosos y encumbrados consideran seres “desechables” e “insignificantes” o incluso “costos sociales” para la reconstrucción de la historia universal y sus instituciones. El propio Jesús lo señala con claridad de acuerdo con un pasaje del evangelio de Mateo:

“¿No han leído cierta Escritura? Dice así: la piedra que los constructores desecharon llegó a ser la piedra principal del edificio: esa fue la obra del Señor y nos dejó maravillados” (Mt 21,42).

La ética cristiana, señala J.B. Metz, “nos obliga a contemplar el *theatrum mundi* no sólo partiendo de quienes han logrado sus objetivos, sino también desde el punto de vista de los vencidos y de las vícti-

mas<sup>12</sup>. Es una ética de la memoria, puesto que se nutre del re-cuerdo del daño provocado al prójimo, tanto como una ética de la *empatía*, en cuanto la experiencia del dolor ajeno nos exige asumir –a través de los recursos de la deliberación práctica y la imaginación– la situación del otro, *sentir con él* y actuar en su favor<sup>13</sup>. En este sentido, el cristianismo va decididamente a contracorriente del espíritu de la política moderna, de clara inspiración maquiavélica. El anhelo de control instrumental sobre los hombres y sobre las instituciones encuentra resistencias en una visión de la vida que tiene en el respeto de la dignidad humana el corazón de su matriz normativa.

Este enfoque nos plantea importantes retos respecto de la situación social y eclesial peruana. Frente a un presente político que, tanto en la esfera del Estado, los partidos e incluso en sectores importantes de la propia sociedad civil, se esfuerza por negar la realidad del sufrimiento de miles de personas (dolor que pervive en la indiferencia de nuestros representantes y en la tibieza de tantos ciudadanos), los cristianos evocan el recuerdo de Jesús crucificado, insultado y lacerado en medio del desprecio de la multitud y el abandono de sus propios discípulos. Es éste el sufrimiento de un inocente cuya memoria nos impulsa a ver ineludiblemente su rostro en el de los actuales sufrientes. Aquí la imagen de Jesús no actúa en nosotros como un “Dios tapahuecos”<sup>14</sup> –generador de un precipitado consuelo existencial, de ‘conciencia infeliz’– sino como fuente de un compromiso incondicional con las víctimas, con la justicia y el amor<sup>15</sup>. En tiempos de la tan celebrada civilización de la

---

12 Metz, J.B., “El futuro a la luz de la Pasión”, en *Concilium* N° 76 (junio 72) p. 321.

13 Véase Rizo-Patrón, Rosemary, “Compasión, indignación e imaginación”, *op. cit.* p. 2.

14 *Cfr.* Metz, J.B., “El futuro a la luz de la Pasión”, *op. cit.* p. 322.

15 Utilizo “víctimas” –en la línea de Metz– para hablar de todo el que sufre violencia y exclusión, para evitar centrar la ética de la memoria en algún grupo social en particular (por ejemplo, los pobres o los usuarios de determinada cultura y religión) sino para abarcar una serie de formas de injusticia cultural, socio/

eficacia, del *confort* y del mercado, Cristo nos invita a reconocernos en quienes son considerados inútiles e insignificantes.

Según Metz, el recuerdo de la crucifixión constituye el ejemplo por excelencia del potencial transformador de la memoria crítica cristiana. La recuperación de la experiencia de la muerte de Jesús provoca el impulso del creyente a ponerse en el lugar del excluido y a actuar en su favor hasta las últimas consecuencias en nombre del amor y la paz. Jesús fue vejado y golpeado, siendo obligado a salir de las fronteras de la comunidad con la cruz sobre sus hombros, a la vez herramienta de tortura y humillación. La clase sacerdotal lo consideraba un blasfemo y un hereje, los gobernantes locales asumieron una actitud indiferente frente a su condena, y terminaron entregándolo a sus verdugos para impedir posteriores e indeseables convulsiones sociales: “No tenía otra cosa qué hacer”, pensaba Pilatos, luego de entregar a Jesús a la crucifixión. Despreciado por las autoridades civiles y religiosas de la localidad y rechazado por quienes le recibieron triunfalmente en Jerusalén poco tiempo atrás, muere siendo negado por el primero de sus amigos. En una línea similar, los pobladores del Ande y de la selva padecieron tortura y muerte, siendo privados de los derechos básicos que usualmente brinda la condición ciudadana, siendo ignorados por los políticos que decían representarlos.

“Contempla en mis ojos el llanto; estoy postrada ante tus rodillas para conseguir una tumba para los míos”<sup>16</sup>.

Aquello que guía nuestra solidaridad con las víctimas es asimismo la imagen consciente de un futuro cercano en el que la liberación de la violencia y el logro de la reconstrucción de la comunidad sean una realidad. Se trata del contraste entre el pasado injusto y la perspectiva de

---

económica, política o de género, que definitivamente suelen cruzarse en las situaciones históricas concretas.

16 Eurípides, *Suplicantes* (Semicoro B, v. 284-5).

un futuro *abierto* y prometido –aún en construcción–, marcado por la presencia de una comunidad de seres libres, el reino de Dios. “En este sentido”, indica Metz, “la *memoria* cristiana insiste en que la historia del sufrimiento no es algo perteneciente a la prehistoria de la libertad, sino es y sigue siendo un momento interno de la historia de la libertad. La imaginación de la libertad futura se alimenta del memorial del sufrimiento”<sup>17</sup>. La experiencia anamnética de la cruz y de la redención tiene un efecto transfigurador sobre nuestros patrones de significación, un efecto que provoca una inversión de la conciencia y señala un tiempo de reconciliación (expresado muy claramente en la *memoria resurrexionis*). Con Jesús se inaugura una nueva época, un tiempo de fraternidad que hace añicos las antiguas estructuras y jerarquías: antes se nos llamaba siervos, ahora amigos<sup>18</sup>. El propio madero, viejo instrumento de tormento y deshonra, se convierte a partir de la muerte de Dios en un signo de amor y reconciliación, en el símbolo por excelencia de la victoria de la vida sobre la muerte.

Como señalé al principio, el compromiso con la memoria colectiva –en el caso concreto de los efectos del conflicto armado interno en el Perú– apela por igual a nuestra fe como a nuestra conciencia cívica; nos señala la necesidad de luchar tanto por la construcción del Reino como por la recuperación de las instituciones democráticas. Probablemente se trate de dos dimensiones de una misma tarea profética. La memoria requiere la configuración de un *lenguaje* que explicita los sentidos de su dolor y pérdida, así como los múltiples caminos de la purificación ética a partir de la palabra y de la acción política. Sólo ese movimiento de verbalización y justicia puede sanar a los sujetos prácticos, sean personas o comunidades. En esa clave hermenéutica puede interpretarse aquella breve conversación que entabla Macbeth con el médico real

---

17 *Ibid.* p. 327.

18 Ver el esclarecedor tratamiento de esta afirmación evangélica en el pensamiento filosófico-religioso de Gianni Vattimo. *Cfr.* *Creer que se cree*, Barcelona, Paidós 1998.

–cuando el destino comienza a serle adverso a causa de sus crímenes–, acerca del estado de salud espiritual de la esposa del tirano, presa de la desesperación y de la culpa.

“Macbeth: ¿Acaso no podéis curar un espíritu enfermo, arrancar de su memoria un dolor arraigado, borrar el pesar escrito en su cerebro, y con algún dulce antídoto que permita olvidar, liberar su agobiado pecho de todo el veneno que le oprime el corazón?”

Médico: En tales casos, el paciente debe ser su propio médico”<sup>19</sup>.

El ejercicio de la memoria pone de manifiesto ante la comunidad el daño padecido (o infligido a otros) como una realidad cuya percepción y examen esclarece las exigencias éticas del presente. Se trata de una pérdida que se vive colectivamente. En cada viernes santo (y en cada celebración de la eucaristía) los cristianos recuerdan –y por lo tanto re-viven– el sacrificio de Jesús como una víctima inocente: esa evocación nos exige asumir una toma de posición frente aquella injusticia. La reciente conmemoración de los horrores de Auschwitz apunta a esa misma dirección: reconocer qué somos capaces de hacer los seres humanos en plena *era de la razón*. El dolor de las víctimas de la *shoáh* y de Ayacucho no desaparecerá promoviendo el olvido: debemos hacer nuestro el dolor de las víctimas –acompañarlas en el proceso de duelo<sup>20</sup>– y, fundamentalmente, aprender de estas tragedias para prevenirlas en el futuro. El silencio y la impunidad ni curan ni liberan: sólo la memoria crítica puede hacerlo, bajo la forma de la justicia.

## 2. Verdad encarnada y ética de la memoria

La relación entre la verdad y la recuperación de la memoria es antigua. En la tradición griega –especialmente en el caso del pensamien-

<sup>19</sup> *Macbeth* Acto V, escena tercera.

<sup>20</sup> Consúltese Caviglia, Alessandro, “¿Podemos los cristianos no estar comprometidos con la memoria?”, en *Pastores del Nuevo Milenio* N 6, pp. 71-80.

to premetafísico, aunque los ecos de esta concepción alcanzan algunos aspectos de la filosofías de la praxis de Platón y de Aristóteles— verdad es *alétheia*, “descubrimiento”, un movimiento que evoca la acción de echar luces sobre aquello que está inicialmente oculto, aquello que está sumido en el olvido (*lethe* es precisamente “olvido”) o que ha sido encubierto de forma intencionada. Rememorar es esclarecer aquello en lo que no reparábamos en una forma previa de conciencia o convicción. Poeta es aquel que, inspirado por el dios o las musas, recuerda el origen de lo existente o quizá des-oculta el sentido originario de las relaciones humanas, como en el caso de Hesiodo. El canto mayor (aunque profundamente desgarrado) de esta interpretación poético-trágica de la *alétheia* es el *Edipo Rey* de Sófocles, obra en la que la investigación anamnética llevada a cabo por el impetuoso Edipo logra despojar progresivamente los velos que ocultan su auténtica identidad, su condición de parricida e incestuoso. La tardía conciencia de la profunda *hybris* en la que incurre Edipo va a devenir en el drama —a través del diálogo con los personajes involucrados con su nacimiento y juventud—, en la visión sin misterios de la terrible realidad que le toca afrontar. Y esa será la última visión de su vida, la que lo llevará a herirse los ojos.

En la tradición judía, la verdad (*emeth*) alude a la fidelidad y a la *lealtad* frente a una promesa o acuerdo<sup>21</sup>. Como en el caso de la poesía griega, el concepto hebreo de verdad nos remite al plano de la ética, no al de la epistemología o la metafísica: el sentido de *emeth* “nos coloca en el ámbito de una relación entre personas”, escribe Gustavo Gutiérrez, “y no entre personas y conceptos”<sup>22</sup>. Se trata de la evocación histórico-narrativa de un *acto fundacional* que da forma a una comunidad espiritual; en este caso, el re-cuerdo de la alianza de Dios con el pueblo de Israel. En ese sentido, la memoria de aquel pacto se convierte —para

21 Cfr. Gutiérrez, Gustavo, *La verdad los hará libres*, Lima, CEP 2004, pp. 130-1. Esta es, asimismo, una de las concepciones centrales de la teoría buberiana de lo interhumano. Cfr. Buber, Martin, *Eclipse de Dios*, México, FCE 1995.

22 *Ibid.* p. 131.

el que se reconoce en sus preceptos— en una fuente de liberación del mal y de la opresión. El suscriptor de la Ley de Moisés trata de mantener el curso de la propia vida en el marco de lo estipulado por la alianza, confiando en la veracidad de la promesa divina. El mensaje de Yahvé aparece así como *digno de fe*: no importa qué suceda, el Señor de Israel (“su roca”) mantendrá su palabra.

Cuando Jesús proclama ser “el camino, la verdad y la vida”, lo que destaca es que con él están cumpliéndose las promesas del Padre a su pueblo: la verdad se pone de manifiesto como *acontecimiento*. El Nazareno no está tratando de fundar un nuevo discurso metafísico. La pregunta “¿qué es la verdad?”, formulada por Pilatos (Juan 18, 38) ante Jesús, no obtiene como respuesta un enunciado teórico, por ejemplo, al modo de la típica definición escolástica en términos de la *adequatio rei et intellectus*. La respuesta es *el silencio*. Esta actitud revela los sentidos de la verdad en clave judeocristiana: la verdad no es una doctrina epistemológica o teológica, es eminentemente una *forma de vida*, un modo de configurar un *nosotros* a partir del cultivo del *ágape* y la justicia. La teoría tiende a cosificar la corriente de la vida, a convertirla en un objeto de contemplación, despojándola de su carácter dinámico y social, momificándola sin remedio<sup>23</sup>. La *episteme* —incluso teológica— ontifica innecesariamente lo interhumano.

Tanto el pensamiento griego pre-clásico como la tradición hebrea conciben la verdad como un proceso anamnético de esclarecimiento ético—existencial (desde luego, estas concepciones no constituyen las únicas posiciones sobre la noción de verdad; existen otras tradiciones culturales que han tejido diferentes conceptos de verdad que podrían ser traídos al debate y sometidos a examen —no tenemos en Occidente el monopolio sobre estas preocupaciones—, mas ello nos alejaría de-

---

23 He discutido este tema en Gamio, Gonzalo, “Ética y eclipse de Dios”, en *Sal Terrae* N° 91, julio – agosto 2003, pp. 559–575.

masiado de la discusión presente sobre el sentido ético de la memoria crítica cristiana). Este proceso está radicalmente abierto a la reflexión crítica y persigue la encarnación práctica como su figura concreta. En el caso de la tradición judeocristiana, honrar la promesa, la alianza; de hecho, Jesús busca transformar la alianza contractual veterotestamentaria en alianza de amor<sup>24</sup>. Pueden desarrollarse reflexiones similares en una clave secular (siguiendo la estela neohegeliana contemporánea), si nos referimos al ‘pacto social’ expresado en el cuerpo legal y político democrático que procura establecerse en el país –en medio de tantas dificultades–, un sistema de normas e instituciones que tiene su telón de fondo hermenéutico–social en la cultura de los derechos humanos. Lo que estas fuentes espirituales buscan destacar es que la ‘verdad ética’ no es abstracta, está *encarnada* en relaciones intersubjetivas y formas históricas de vida. Ella echa luces sobre el sentido –o los sentidos posibles– de nuestras acciones y modos de vivir. El reconocimiento de la verdad puede ser un ejercicio doloroso o incómodo, puede revelarnos la incoherencia al interior de nuestras creencias y prácticas, señalar su distorsión o manipulación. El movimiento del desocultamiento sacude nuestros pre-juicios y pone de manifiesto modos diferentes de pensar y de actuar<sup>25</sup>.

La vida, pasión y muerte de Jesús constituyen el acto fundacional de las comunidades cristianas desde la época de los apóstoles hasta el presente. Recordar ese sacrificio y ese hecho de violencia constituye no sólo la evocación de las raíces del relato cristiano, básicamente consiste en la remisión de la vida misma a un nuevo horizonte de reflexión, percepción y acción. El sufrimiento inocente, los hechos de opresión y exclusión aparecen como signos, como figuras encarnadas del escán-

24 Kolakowski, Leszek, “Jesucristo: profeta y reformador”, en *Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas*, Buenos Aires, Amorrortu 1971, pp. 17-40.

25 He desarrollado este punto en Gamio, Gonzalo, “La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación”, en *Derecho & Sociedad* N° 24, pp. 378-389.

dalo de la cruz. En esta perspectiva, cada vida inocente sacrificada en los altares del poder, del dinero o de la ‘doctrina correcta’ nos recuerda la muerte injusta del propio Cristo. Asumir una actitud indiferente frente al dolor de los asháninkas asesinados y sometidos por Sendero Luminoso o proclamar la impunidad de los agentes del Estado que formaron comandos paramilitares de exterminio implica no solamente tomar una posición complaciente respecto del homicidio del “hijo del viñador” –para utilizar una imagen proveniente del evangelio de Mateo–, quien reacciona de ese modo frente al abuso y la muerte participa de alguna forma de aquel festín de barbarie y odio<sup>26</sup>. El Dios bíblico insiste una y otra vez en ponerse en el lugar de los pequeños y desvalidos: “En verdad les digo que, cuando lo hicieron con algunos de los más pequeños de estos mis hermanos, me lo hicieron a mí” (Mt 25,40). La indolencia y la crueldad expresadas en el anhelo de supresión de la memoria mutilan el mundo espiritual de las víctimas, su aspiración a la justicia y a la redención, su capacidad de volver a amar y a confiar en las personas y en las instituciones. Asignarles a las víctimas un destino inhumano equivale a condenarlas a la muerte social y a la autoanulación: como sostiene agudamente N. Schiffers, “la perspectiva de quien sufre sin esperanza es la nada”<sup>27</sup>.

El relato del pasado reciente puede otorgarle a las víctimas el lugar que se merecen, escuchar su dolor, atender los testimonios de todos los implicados en los períodos de violencia y contrastar críticamente sus descripciones de lo vivido. Este ejercicio ético–político supone además el esfuerzo por enmarcar estas vivencias y conceptos en una interpretación mayor que eche luces sobre las ‘causas’ y los ‘sentidos’ de este proceso histórico, de modo que puedan ser puestos al servicio de la jus-

---

26 “Oyeron que se dijo no matarás... pero yo les digo en cambio que el que se enoje contra su hermano comparecerá igualmente ante el tribunal... y el que le diga renegado comparecerá para la gehena” (Mateo 5,21y ss).

27 Schiffers, N. “Las huellas del sufrimiento en la historia y la Huella de Dios”, en *Concilium* N° 76 (junio 72) p. 348.

ticia<sup>28</sup>. La reconstrucción narrativa de la memoria está expuesta, con todo, al autoengaño y a la manipulación. Ésta ha sido con frecuencia una práctica común entre las “élites” políticas y académicas en el Perú: a pesar de que numerosos estudios sociales –incluido el Informe final de la CVR– han advertido acerca de las fracturas que vive nuestro país, motivadas por una total ausencia de reconocimiento de su diversidad cultural, lingüística y confesional<sup>29</sup>, sectores importantes de nuestra intelectualidad conservadora insisten en identificar al Perú como una *nación* que se define apaciblemente como “mestiza y católica” (la célebre y escasamente discutida ‘síntesis viviente’), vindicando el ideal de una identidad monolítica y desconociendo el *factum* de la diversidad en nuestro país. Esta peculiar forma de ceguera conceptual reproduce los viejos esquemas de violencia e irrespeto que impiden el logro de una auténtica reconciliación social y la configuración de un sistema político inclusivo, pluralista y democrático: resulta claro que cualquier proceso real de reconstrucción social pasa por el encuentro dialógico de los diversos modos –seculares y religiosos– de comprender y vivir la vida que se practican en nuestros pueblos.

Por supuesto, la memoria puede reescribirse de diversas formas. La injusticia y la impunidad siempre constituyen una opción –una opción infame y deplorable, está claro– para los individuos y las instituciones. La memoria de los conflictos violentos puede convertirse en una caricatura grotesca, una gesta épica triunfal, una historia heroica en la que no existen criminales ni violaciones a la dignidad humana; la historia vivida puede tergiversarse y asumir la forma de un relato sin conmociones, pérdidas significativas ni quiebres de la legalidad. Lo que es evidente es que un montaje como ése no puede constituirse en fuen-

28 Cfr. Sobre este punto, Lerner, Salomón, “La prensa y la verdad”, en *La rebelión de la memoria*, Lima, IDEHPUCP-CNDDHH-CEP 2004, pp. 53 y ss.

29 Cfr. Degregori, Carlos Iván, “Perú: identidad, nación y diversidad cultural”, en Heise María (ed) *Interculturalidad*, Programa FORTE-PE/ Ministerio de Educación, Lima, 2001.

te de aprendizaje moral y político: sobre esa base no puede edificarse un nuevo orden público ni gestarse nuevas formas de vida comunitaria. La escritura de la historia, cuando es puesta en manos de unos pocos, deviene en panfleto. Es por eso que he insistido en el carácter *colectivo* y *deliberativo* de ese proceso anamnético. Esta reconstrucción está abierta –debe estarlo– a la crítica de los miembros de la comunidad, particularmente quienes han padecido estas injusticias. Damos *razón* de la memoria a través del debate y la interacción social.

“Son cerca de 70,000 los peruanos y peruanas muertos y desaparecidos en esos años. Buena parte de ellos han estado ausentes de la memoria nacional, han sido peruanos olvidados, hechos a un lado por el Estado y la sociedad oficial, personas a las que hoy también –incluso fallecidas– se quiere hacer de lado exigiéndoles, como prueba de su paso por el mundo y de su muerte, una documentación oficial que probablemente nunca tuvieron. Será necesario, entonces, frente a ese escepticismo, iniciar prontamente el penoso trabajo por el cual se pueda extraer de más de 2,200 sitios de entierros debidamente verificados los restos de esos compatriotas que esperan digna sepultura”<sup>30</sup>.

Desde luego, el creyente y promotor de las políticas de “punto final” puede intentar defenderse alegando que estas reflexiones confunden sin más el “plano religioso” con las meras “cuestiones sociales”, reduciendo la perspectiva cristiana al nivel de las “ideologías políticas”. El cristiano conservador –a la sazón objetor de la ética de la memoria– puede luchar por mantener separadas la ‘historia sagrada’ y la ‘historia profana’, de modo que pueda verse opacado –e incluso bloqueado– el vínculo ético–espiritual entre el sufrimiento del inocente Jesús y el dolor de las víctimas concretas de la violencia en la historia humana, incluidas las del presente. Con frecuencia se invoca esta separación (de raíces platónicas, no hebreas) para legitimar el silencio y la impunidad. Sin embargo, acontecimientos como la vida de Cristo, la celebración de

---

30 Lerner, Salomón, “Entrega del Informe final en Ayacucho”, en *La rebelión de la memoria*, *op. cit.* p. 166.

la eucaristía o Pentecostés evidencian que el Espíritu ama encarnarse. Mantener separadas ambas historias implica mantener separados a Dios y a sus hijos. *Predicar la Buena Nueva pero a la vez la supresión de la memoria constituye una dramática y perversa contradicción.* No podemos ser cristianos y al mismo tiempo desestimar las determinaciones de la *encarnación*; ello equivaldría a rechazar el Emmanuel, el “Dios–con–nosotros”. El cristianismo es la unidad articulada (histórico–hermenéutica) de lo sagrado y lo profano.

“Si uno dice “yo amo a Dios” y odia a su hermano, es un mentiroso. Si no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve” (1 Jn 4,20).

Lo que recomiendan estos creyentes antiprofanos es el ‘refugio’ en el “castillo interior”. Lo curioso es que, precisamente, uno podría argumentar al revés: quien defiende la impunidad de los perpetradores acaso está tratando de legitimar “teológicamente” –si se puede usar tal expresión para tales innobles subterfugios, puesto que no se trata *realmente* de una apelación a la genuina *contemplatio*– la pura y dura política de la evasión y del olvido, en otras palabras, el *temor a la verdad*. Cuáles sean los recursos exteriores que emplee y el teatro de las apariencias que despliegue para justificar su actitud es un asunto que carece de importancia. La apelación a *su fe* no es suficiente, pues ésta puede constituir una máscara más para encubrir sus reales convicciones. Un cristianismo basado estrictamente en el cumplimiento del ritual y del culto, y en exclusiva la prédica dogmática no sería otra cosa que una religión formal y sin sustancia –puramente “positiva”, en términos del joven Hegel–, carente de espíritu. Ésta es, en parte, la crítica de Cristo a los fariseos de su tiempo: a través de ella resuenan también las palabras del profeta: “¿Saben cuál es el ayuno que me agrada? Romper las cadenas injustas, desatar las amarras del yugo, dejar libres a los oprimidos y romper toda clase de yugo” (Is 58,6). La realidad efectiva del culto es el ejercicio de la justicia y la misericordia. Ya el apóstol Santiago había señalado que en esta disposición ético-espiritual radica la sustancia de nuestras creencias:

“La religión verdadera y perfecta ante Dios nuestro Padre, consiste en esto: ayudar a los huérfanos y a las viudas en sus necesidades y no contaminarse con la corrupción de este mundo” (Snt 1,27).

### 3. Mirar desde la cruz. Política y profecía

Desde un punto de vista ético, el cristianismo nos sitúa de una manera peculiar en el mundo de las relaciones humanas<sup>31</sup>. Concentra nuestra atención en aquellos agentes humanos que sistemáticamente han sido privados de voz y han sido tratados como meros objetos: en ese sentido, se trata de un relato liberador que camina a contracorriente del imperio del “sistema”, vale decir, en los términos de Jürgen Habermas, el conjunto de estructuras sociales que regulan instrumentalmente la vida en función del *poder* y el *dinero*. Por supuesto, se trata de un relato que se nutre del ejercicio compartido de la crítica racional que procura esclarecer la experiencia de fe y el compromiso comunitario con la antihistoria. A pesar de que esta exigencia se nutre del corazón mismo de la ética bíblica, estas aspiraciones no siempre son bien recibidas en ciertos círculos teológicos; es lamentable que muchas veces tendamos a olvidar con suma facilidad que “Iglesia” significa “asamblea”, un ‘espacio sinagoga’ para la comunión, la interacción y el diálogo<sup>32</sup>.

La visión cristiana del mundo configura una actitud radical frente al poder. El énfasis en la recuperación pública de la memoria acerca de la injusticia y la violencia implica una decidida resistencia ante el control “político” sobre la historia y los modos de evocarla institucionalmente; la “historia oficial” está diseñada para poner la percepción

---

31 Eduardo Arens señala agudamente que no tiene sentido sustrerse evasivamente al sentido político de importantes textos de la propia Escritura. Indica que “la interpretación política de la Biblia tiene sus raíces en la Biblia misma”. Cfr. Arens, Eduardo, *La Biblia sin mitos*, Lima, Paulinas – CEP, 2004, p. 330.

32 Consúltese sobre el tema eclesiológico Gutiérrez, Gustavo, “La koinonía eclesial”, en *Páginas* N° 200, agosto 2006, pp. 18–35.

del pasado al servicio de la preservación del *status quo*. “Historia enseñada, historia aprendida”, asevera Ricoeur, “pero también historia celebrada. A la memorización forzada se añaden las conmemoraciones convenidas”<sup>33</sup>. En aquella historia manipulada, las víctimas, las fosas y los comandos de exterminio han sido borrados de los anales del pasado, permanecen invisibles, mientras que los criminales continúan en sus puestos o viven un retiro tranquilo. Privada del llanto de las víctimas y de las exigencias de justicia y reparación, la historia se convierte en la crónica ficticia de las gestas guerreras, de las transformaciones políticas, en la narrativa de la emergencia y supremacía de una cultura o de una clase sobre las demás. La historia se torna así el espacio del cálculo de intereses y de la competencia por el poder. El cristianismo no puede sino reaccionar ante este intento por asignar a una élite de iniciados el protagonismo de la historia: los políticos, los príncipes o los proletarios no conducen ni deciden el devenir de las sociedades, a pesar de sus aspiraciones; de igual modo, según la tesis del propio Metz, el clero tampoco es *el* sujeto de esta historia, ese rol corresponde a la humanidad entera<sup>34</sup>. La ética de la memoria lucha por desmitificar –en términos de nuestro autor– estas pretensiones excluyentes e incluso “idolátricas” de dominio sobre los asuntos humanos<sup>35</sup>.

El otro peligro vinculado a la instrumentalización de la memoria es la ‘victimización’, esto es, la conversión de quienes han padecido injusticia –culturas, grupos sociales o sexuales, etc.– en víctimas permanentes, acreedores vitalicios de reparación<sup>36</sup>. Asumir indefinidamente el rol de víctima constituye una mórbida tentación que nos sumerge ilimitadamente en el círculo de la autocompasión y el menosprecio social. Es por ello que la ética de la memoria apunta a la acción transformadora de la justicia, no trata de elaborar una rememoración literal

33 Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta 2003, p. 117.

34 Cfr. Metz, J.B., “El futuro a la luz de la Pasión”, *op. cit.*, p. 333.

35 *Ibid.*

36 Cfr. Todorov, Tzvetan, *Los abusos de la memoria*, *op. cit.*

que nos atrape y congele en el pasado: la memoria crítica persigue la construcción de una futura comunidad inclusiva y reconciliada consigo misma. El ejercicio anamnético tiene su razón de ser en la purificación del juicio ético-político y en la reparación pública de las heridas infligidas. Lo que se busca con estas acciones es que las víctimas recuperen –a través del debate y la interacción, del trabajo del recuerdo y del duelo, la asignación de responsabilidades, la puesta en marcha de reformas institucionales y políticas redistributivas– su condición de ciudadanos, que se conciban (nuevamente) a sí mismos como agentes políticos capaces de invocar sus derechos fundamentales y participar en los espacios públicos en pos de la constitución de un destino común de vida. La historia pasará a ser, una vez lograda la reconciliación, un referente empírico y hermenéutico que permitirá persuadirnos de que estos crímenes e iniquidades sociales no vuelvan a repetirse jamás.

La ética cristiana exige combatir toda forma de violencia, sea estructural o manifiesta, en nombre de una cultura centrada en la práctica del *ágape*. Antes que erradicar los conflictos de nuestra vida, la perspectiva de Jesús busca desterrar la violencia como “método” de resolución de los conflictos. El énfasis cristiano en la memoria y la justicia promueve la búsqueda del encuentro fraterno y tolerante con el otro, la exploración de todas las vías pacíficas para lograr el entendimiento común<sup>37</sup>. Cualquier ideología y cuerpo de doctrina que le otorgue a la violencia un lugar central en la generación de formas sociales cede –desde un punto de vista cristiano– a las tentaciones del mal y a la irracionalidad. Ninguna clase de amor o solidaridad real puede extraerse de la exaltación de la muerte como medio para generar el orden justo o la libertad. El cristianismo rechaza radicalmente la violencia en todas sus formas.

---

37 Es cierto que es en la cultura griega donde esa búsqueda de comunidad adquiere un rostro propiamente político.

Los fundamentalismos religiosos y seculares, incluyendo la ortodoxia ideológica marxista, en contraste, le han otorgado a la violencia un lugar central en la transmisión y ejecución de idearios. “Un individuo educado de esa manera”, advierte Kolakowski, “llega a la convicción general de que es imposible regular las relaciones entre los hombres por otro medio que por la violencia (...), y forja una cosmovisión infantil que eleva al rango de una burda filosofía de la historia, y se enorgullece de ella hasta el punto de afirmar que es ‘realista’ o que ‘se ha liberado de ilusiones’”<sup>38</sup>. La defensa cristiana de la no violencia en la vida humana constituye un giro fundamental en la concepción occidental de la historia y su sentido. Es cierto que, con frecuencia, las instituciones cristianas predicaron las “guerras santas” y el uso de la violencia como método de control ideológico y “político”, pero este modo de actuar constituyó (y constituye) evidentemente una flagrante transgresión de la doctrina originaria de Jesús de Nazaret.

Es necesario preguntarnos qué es posible hacer como Iglesia respecto de este crucial desafío ético-social en un mundo en crisis<sup>39</sup>. Me refiero a la “Iglesia” en sentido literal, a saber, como las *asambleas del pueblo de Dios*, comunidades observantes de su fe como del encuentro dialógico entre las culturas y los credos. Primero que nada, es preciso destacar lo ya dicho, que la mirada desde la cruz –desde el sacrificio de Jesús, el inocente (y desde su resurrección como signo de reconciliación<sup>40</sup>)– supone un compromiso incondicional con la ética de la memoria, en tanto encarna la fidelidad al acto fundacional de la comunidad cristiana. Este compromiso implica dirigir la atención a los

38 Kolakowski, Leszek, “Jesucristo: profeta y reformador”, *op. cit.* p. 34.

39 Mucho podría decirse al respecto, mucho de lo cual resulta discutible (aunque ciertamente discutir respecto de esto es ya avanzar como comunidad dialogante, dado que algunos sectores teológicos conservadores no solamente son reacios a dialogar, sino que desestima el diálogo mismo como camino de acceso a la verdad).

40 Metz recuerda que la memoria de la Pasión es evocada por la *anámnesis* cristiana al lado de la memoria de la Resurrección.

terribles signos de la violencia, para actuar en nombre de la justicia y la paz: la Iglesia y la sociedad en general precisan estar pendientes fundamentalmente de lo que sucede en el mundo, un mundo que puede ser transformado a través de la Palabra y la acción, un mundo humano que requiere solidaridad, ternura y libertad, más que mero adoctrinamiento. Hoy en día se discute mucho acerca de la llamada “crisis del cristianismo”, en términos de una especie de ‘retirada voluntaria de la creencia religiosa’; no obstante, el hecho de que cristianos convictos y confesos –desde la escena pública o parlamentaria– pugnen por evitar que se esclarezca el proceso de violencia, se aborten los planes de reparaciones sociales o luchen con entusiasmo en pro de la impunidad de los perpetradores de crímenes de lesa humanidad evidencia que dicha crisis es mucho más grave que lo que solemos pensar. Estas actitudes crueles e indolentes atacan el mismo corazón de las iglesias. ‘Evangelizar’ equivale a anunciar el reino de Dios, lo que significa fundamentalmente –entre otras cosas, por supuesto– convertirnos en sujetos corresponsables de la configuración de una comunidad de seres libres e iguales.

“La palabra de Dios convoca, y se encarna en la comunidad de fe que se entrega al servicio de todos los hombres. El concilio Vaticano II ha reafirmado con fuerza la idea de una *iglesia de servicio y no de poder*, y que no “se encuentra” sino cuando “se pierde”, cuando vive “las alegrías y esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres en nuestro tiempo” (GS 1)”<sup>41</sup>.

En buena medida, este encuentro con el otro, con su mundo vivo, con las circunstancias de la justicia y de la injusticia, nos exige la recuperación de la *actitud profética* y de la reconstrucción de su lenguaje de fidelidad, crítica y liberación. Creo que la acción ética que esta época de crisis y decisiones está vinculada a este tipo de espíritu de

---

41 Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación*, Lima, CEP 1987, pp. 23-24 (las cursivas son mías).

profecía, tanto al interior de las iglesias como en la propia comunidad política. Los profetas nos recuerdan –o más bien, *recuerdan con nosotros*– aquellas valoraciones, prácticas sociales y formas de adhesión y cuestionamiento implícitas en la alianza establecida con Dios en ambos testamentos (o, en clave secular, valoraciones y prácticas implícitas en el pacto social encarnado en el sistema político y en la cultura de los derechos humanos), a las que es preciso ser leales en tanto miembros de la comunidad. Ellos llaman nuestra atención acerca de nuestra suscripción libre y consciente de aquellos principios y de aquellas formas de pertenencia. Estas fuentes constituyen un horizonte crítico que interpela nuestro estado de letargo frente a lo que sucede, nuestras prácticas cotidianas de injusticia y nuestra clamorosa condescendencia frente a las arbitrariedades de los poderosos, siempre que nosotros no seamos afectados por esa conducta.

La denuncia profética nos impele a despertar, a arrancarnos de esa convivencia indulgente con la violencia y con el sufrimiento del inocente. Ella grita en el desierto, con la voz de Juan el Bautista, “*metanoieite*”, esto es, “cambien su modo de pensar y de sentir”, según la versión original de Mateo 3,2 (y no simplemente “haced penitencia”, como las traducciones modernas, herederas remotas del latín por lo general, consignan en aquel pasaje<sup>42</sup>). El grito de Juan nos exige salir de la inconsciencia y superar la red de apariencias que supone considerar la tibieza, el desinterés por la situación del otro y el desdén respecto de la *vita activa* en las diversas esferas de la vida comunitaria. La profecía

---

42 He desarrollado brevemente el sentido filosófico –con una mención al pasaje bíblico citado– de la expresión griega *metanoia* en Gamio, Gonzalo, “La filosofía como preparación para la muerte. *Metánoia*, escepticismo y fundamentalismo”, en *Racionalidad y conflicto ético*, Lima, IBC-CEP 2007. El hebreo *shub* –de acuerdo con las indicaciones de Eduardo Arens, con quien he discutido la primera versión de este texto, especialmente respecto de la tradición profética y su proyección en los evangelios– tiene en los libros proféticos un sentido similar al verbo griego *metanoo*. *Shub* alude al acto de remontar el camino equivocado para seguir el correcto.

constituye una invitación al ejercicio de la libertad de pensamiento y al cultivo de la innovación crítica desde y en el *ethos*; no hay asomo aquí del espíritu de sumisión o de un silencioso tradicionalismo. El profeta es a la vez intérprete y crítico de su comunidad<sup>43</sup>.

Evidentemente, hay algo de marginalidad y de contraculturalidad en la intensa invocación de Juan en el desierto. Anima la actitud profética una especie de convicción acerca de la imposible coexistencia del espíritu con la concentración del poder. El espíritu de la profecía tiende a distribuir el poder y a velar porque su distribución sea justa: vigila ante todo que *nadie* usurpe el lugar de Dios, generando idolatría y control sobre los hombres, particularmente sobre los más débiles. Los profetas –y Juan y el propio Jesús siguen esta senda– son quienes cuestionan severamente la opresión que sobre las conciencias y los corazones ejercen las autoridades civiles y religiosas de su tiempo; el caso de la relación de Jesucristo con los fariseos es emblemático en este punto. Frente a su hipocresía e indolencia, la conducta solidaria de aquellos que los sacerdotes juzgan como impuros e infieles (los samaritanos, los publicanos, las prostitutas) resulta ejemplar e inspiradora. Nuevamente se revela la antihistoria como núcleo crítico del profetismo. A la luz de su crítica, la mayoría de los fariseos y los maestros de la ley se concentran en el aspecto formal de la Ley de Moisés, no en su espíritu; se comportan como ‘funcionarios de la verdad’, pero no son capaces de vivir *en* la verdad y de servir a su pueblo desde ella; se ocupan de dirigir el culto, pero no practican la compasión y no creen realmente en los principios vinculados a la defensa de la dignidad humana.

El profeta evoca la promesa de Dios a su pueblo –y en ese sentido proyecta su interpretación hacia el pasado–, a la vez que testimonia con su voz el hecho de que el Señor *no olvida* el compromiso con la comunidad y honra su Palabra: no abandona a los suyos, a pesar de que

---

43 Cfr. Walzer, Michael, *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires, E. Nueva Visión 1993.

las tribus de Israel (o las comunidades cristianas) le hayan traicionado repetidamente. Asimismo, la profecía anticipa –*anuncia*– un mundo futuro, que sólo puede bosquejar de manera tentativa: es este un futuro prefigurado por las alianzas y *sostenido por las prácticas comunitarias del presente*. No es una nebulosa utopía, presuntamente epistémica, que existe en tanto abstracción (como era el caso del fatalista ideario marxista); se trata del *esfuerzo por el Reino* que –de acuerdo con el evangelio– no es un mero ‘más allá’, sino algo que va gestándose *aquí y ahora*, un modo de vivir cuya configuración depende en una medida importante de nosotros<sup>44</sup>. Este reino de Dios –cualquiera que sea nuestra representación finita de él– no excluye *a priori* absolutamente a nadie por razones de fe, cultura, *status* social o género. Está claro que en un mundo plural como el que habitamos requiere que pensemos en clave ecuménica y en clave secular este reto –no puedo desarrollar este punto aquí, sólo dejar constancia de su relevancia teórica y práctica–, de modo que pueda tomar forma en el lenguaje y la cultura de los derechos humanos<sup>45</sup>.

Nuestra anticipación del reino de Dios no proviene de algún saber “objetivo” acerca de las “leyes” que rigen la historia. Esta protensión se sostiene en el ejercicio de la memoria, en el recuerdo de determinados “momentos fundantes” de la Iglesia como comunidad inclusiva –el trabajo de los profetas, la convivencia de Jesús y los apóstoles, las primeras comunidades cristianas, la creación de ‘comunidades de base’, etc.– y también la evocación de la lucha contra la exclusión y la crueldad, propia y ajena. Construyendo y reconstruyendo la historia es como cooperamos con el establecimiento del Reino que –según la Escritura– está entre nosotros, y no únicamente en un trasmundo

44 Cfr. Theunissen, Michael, *Der Andere*, Berlin, 1977 p. 505, citado en Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas*, Madrid, Trotta 2001, p. 140.

45 De algún modo este proyecto ha sido planteado –en el nivel teórico– claramente desde el *Natán* de Lessing. Cfr. Lessing, E.G., *Natán el sabio*, Madrid, Espasa-Calpe 1985.

abstracto, esencial, accesible solamente después de la muerte. El advenimiento del reino de Dios tampoco es un “hecho” o un “objeto”, es un estado de cosas que va configurándose y está aún por hacer. No puede ser “predicho” en el sentido de las utopías ‘epistémicas’ de los siglos XVIII y XIX; los logros sociales y seculares del *esfuerzo por el Reino* no pueden ser concebidos como si éstos fuesen eventos externos a nuestra voluntad y ajenos a nuestro poder de decisión. Volvemos así al primer punto de nuestra reflexión: mientras las filosofías de la historia del viejo Hegel y de Marx son sistemas de necesidad o fatalidad, el cristianismo crítico nos devuelve al horizonte de las cuestiones de justicia. Como ha señalado recientemente Fidel Tubino, el trasfondo espiritual de la fe no es la certeza, sino la *esperanza*<sup>46</sup>. La esperanza se funda (al menos en parte) en la percepción de la vulnerabilidad de los asuntos humanos y en el compromiso con los que sufren; la esperanza se nutre de la disposición ética a incorporar a los “insignificantes de la historia” dentro de nuestros vínculos de lealtad y pertenencia. Edificar nuestra casa –y nuestra ciudad– con las piedras que los constructores desecharon, de eso se trata.

---

46 Véase la entrevista realizada a Fidel Tubino en el Boletín *En Alta Voz* N° 1, p. 3.

# REFLEXIONES SOBRE ÉTICA, CIUDADANÍA Y DERECHOS HUMANOS

La Declaración Universal de los Derechos Humanos ha cumplido sesenta años de enunciada y asumida por la mayoría de las sociedades. Al cabo del tiempo, los derechos humanos se han convertido en una forma de *cultura moral*, un horizonte crítico que permite el cuestionamiento de aquellas prácticas que lesionan el cuerpo, la dignidad o las libertades de las personas en el mundo. Desde la elaboración de la propuesta (en la que se reconocen raíces liberales), se pretendió que los principios presentes en la declaración tradujeran un consenso intercultural en materia de protección de los seres humanos en cuanto tales. En efecto, muchos especialistas, exponentes de diversas culturas, religiones y disciplinas participaron en las discusiones que dieron forma a la declaración tal y como la conocemos. Desde el principio, fue concebida como la expresión de un ‘universal concreto’.

## **1. La cultura de los derechos humanos y el universalismo**

Evidentemente, los derechos humanos constituyen una categoría incómoda para quienes ejercen formas autoritarias de poder político y para quienes enarbolan ideologías retrógradas o violentistas. Constitu-

yen un obstáculo para cualquiera que sostenga que las vidas humanas pueden convertirse en medios para el logro de “ideales superiores” (políticos, religiosos, etc.). La tesis subyacente a la cultura de los derechos humanos es que no hay nada más valioso o sagrado que el cuidado de la dignidad y las libertades de las personas. Se trata de proteger a los individuos no solamente de la violencia producida por otros individuos, sino a aquella perpetrada por los propios Estados, cuando estos se yerguen como instancias de represión y mutilación. Por eso no basta con el derecho local y positivo para contener esa violencia. La cultura de los derechos humanos ha generado un entramado de normas e instituciones internacionales que promueve la defensa de los derechos de grupos e individuos que son víctimas de las acciones de los propios gobiernos.

Por supuesto, todo esto es susceptible de formas de distorsión y de manipulación. Como ha sucedido con otros valores –la pertenencia comunitaria, la fe, etc.–, los derechos humanos pueden ser usados ideológicamente. Pensemos, por ejemplo, en la política bélica del gobierno de George W. Bush frente a Irak: la ‘democracia’ y los ‘derechos humanos’ se convirtieron en los estandartes de una invasión que no contaba con la aprobación de la Organización de las Naciones Unidas. Sin embargo, estaba claro que el presidente Bush y los suyos estaban actuando a contracorriente de la cultura de los derechos humanos. Invadieron Irak desatendiendo los cuestionamientos de las instituciones internacionales correspondientes, asumiendo información falsa –en torno a la presunta existencia de armas de destrucción masiva en Irak– para entregarse a la guerra. Lo sucedido en Guantánamo y en otros centros de reclusión constituye una violación evidente de estos derechos. No hay que olvidar que Estados Unidos aún no es firmante de la Corte Penal Internacional (una institución cuya existencia es básica para la promoción de los derechos humanos en el mundo). No pocos ciudadanos norteamericanos exigen hoy a Barak Obama ese compromiso. De cumplirse, podría no estar lejos el día en que las autoridades responsables de las torturas a los prisioneros en Guantánamo y en Abu

Ghraib sean procesados por crímenes contra la vida y la integridad de las personas.

Hay quienes consideran –desde el bando (autodenominado) “reaccionario”– que la vocación universalista de este *ethos* es teórica y culturalmente invasiva, y limita la soberanía de las comunidades locales. Los derechos humanos no pretenden convertirse en una *Weltanschauung* imperialista, quienes así piensan son víctimas de la ignorancia o de la mala fe. No se trata de una cultura moral que pasa de contrabando una “metafísica racionalista” –por ejemplo, los dos mundos de Kant–. No necesitamos comprometernos con una sofisticada metafísica. El notable filósofo británico-ghanés Kwame Anthony Appiah dice que “no podemos decir que la noción de derechos humanos esté metafísicamente *desnuda*; sin embargo, en cuanto a lo conceptual debe –o debería llevar– pocas ropas. No cabe duda de que no necesitamos concordar en que se nos haya creado a imagen y semejanza de Dios, o en que tengamos derechos naturales que emanan de nuestra esencia humana, para concordar en que no queremos ser torturados por los funcionarios del gobierno ni estar expuestos a arrestos arbitrarios, ni que se nos quite la vida, la familia o la propiedad”<sup>1</sup>. De hecho, podemos comprender los derechos humanos de forma pragmatista, como *herramientas sociales* orientadas a la protección práctica de individuos contra agresiones potenciales de personas, grupos o instituciones. No necesitamos asumir compromisos “esencialistas” para defender estos derechos en la práctica, pero sí reconocer mecanismos políticos y legales cuya razón de ser es la concreción e institucionalización de esta defensa. El hecho de que el discurso de los derechos humanos se haya convertido en una perspectiva digna de adhesión en diferentes contextos culturales se debe, en parte, a que apuesta por la protección de los individuos más allá de su condición, membresía y méritos.

---

1 Appiah, K.A. *La ética de la identidad*, Buenos Aires, Katz 2007, p. 369.

## 2. Concepciones de la ciudadanía democrática

Si bien podemos considerar que las cuestiones metafísicas en torno a la “existencia” de los derechos humanos no son útiles, la pregunta en torno a qué clase de ciudadanos requieren las políticas orientadas a la defensa de los derechos humanos dentro y fuera de nuestras comunidades sí resulta relevante desde un punto de vista práctico. Hemos partido de la premisa de que estos derechos configuran parte de un *ethos*, tanto un sistema de creencias morales como un sistema de prácticas sociales y políticas. Es preciso describir la condición de los “usuarios” y practicantes de dicho *ethos*.

Si examinamos la tradición filosófico-política occidental, constatamos que desde ésta se han construido dos grandes concepciones de ciudadanía. La primera –*la ciudadanía como condición*– nos remite a la génesis misma del pensamiento liberal. La segunda –*la ciudadanía como actividad*– tiene un origen clásico. Mostraré en que medida una comprensión compleja del agente político de las democracias tardomodernas incorpora los elementos de ambas perspectivas<sup>2</sup>. Ambas imágenes de la ciudadanía aportan articulaciones de valor a la cultura de los derechos humanos y son relevantes para su defensa desde un punto de vista político.

La primera concepción de ciudadanía constituye un desarrollo del esquema liberal, centrado en la condición política y legal de los individuos como titulares de *derechos universales e inalienables* (y deberes para con la preservación de la sociedad y el cuerpo político que garantiza tales derechos). El nacimiento y los procesos de naturalización confieren al sujeto el estatuto de ciudadano. Esta perspectiva se nutre

---

2 He discutido el concepto de ciudadanía en Gamio, Gonzalo, “El cultivo de las humanidades y la construcción de ciudadanía”, en *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, Vol. 66 (2008) N° 29, pp. 237-54.

teóricamente de las filosofías del *contrato social*, que conciben la estructura básica de la sociedad como producto de un hipotético acuerdo voluntario entre individuos libres e iguales que deciden configurar los principios que regulan la vida común y dan forma a las instituciones. Las ‘partes’ del contrato eligen estos principios desde una supuesta situación de imparcialidad –el Estado natural en el contractualismo clásico, la “posición original” en el planteamiento de John Rawls– a la que acceden al ‘poner entre paréntesis’ sus concepciones de la vida buena, así como la información con la que cuentan acerca de su lugar en el sistema socioeconómico e incluso el conocimiento de sus talentos naturales. El Estado natural y la “posición original” constituyen imágenes antijerárquicas de la vida social; ellas nos recuerdan que la fuente de legitimidad del poder constituido reside estrictamente en el consentimiento racional de los individuos.

El cuerpo político concede a todos los individuos iguales privilegios y prerrogativas, protege sus vidas, su libertad y sus propiedades (he aquí el germen de los llamados “derechos humanos de primera generación”). El Estado –por encargo de quienes componen la sociedad– vela por el estricto cumplimiento de la ley, pero deja un amplio margen de libertad (entendida en este punto como un espacio de no intervención) en el ámbito privado. De este modo, las personas pueden discutir o elegir sus visiones personales de aquello que le confiere sentido a su existencia, o pueden decidir sin obstáculos (siempre y cuando no vulneren la ley) qué asociaciones crear o qué clase de creencias suscribir o abandonar. El Estado debe garantizar que estas decisiones puedan concretarse, pero él mismo no puede inmiscuirse en el proceso de decisión, que es responsabilidad exclusiva de los individuos. Más adelante se crearon instituciones internacionales cuya función residía precisamente en garantizar esas libertades ante los Estados.

La segunda concepción describe la ciudadanía como una forma de vida. Nos remite a la definición ofrecida por Aristóteles en *Política*, según la cual ciudadano es aquel que *a la vez gobierna y es goberna-*

*do*<sup>3</sup>. Es gobernado porque se atiene a las decisiones que se toman en las asambleas; es gobernado porque acata las directivas de las autoridades legítimamente constituidas. Pero también gobierna, en tanto participa activamente en los debates públicos realizados en las reuniones de las asambleas y ha intervenido en los procesos de elección de los representantes de su comunidad. En esta línea de reflexión, el ciudadano es un agente político que construye con sus iguales –a partir de la palabra y de la acción (*léxis y praxis*)– un destino común de vida. Si para la interpretación liberal el ejercicio de la política constituye para las personas una opción vital entre otras, de modo que puede elegir replegarse y comprometerse con otras actividades, en la versión clásica se convierte en el corazón mismo de la ciudadanía.

Se trata de dos interpretaciones de la ciudadanía que son complementarias en una democracia constitucional inserta en la cultura de los derechos humanos. La ciudadanía como condición pone énfasis en las formas de protección del individuo que los Estados deben observar rigurosamente, con el fin de que éste pueda encontrar –al interior de espacios sociales libres de violencia y coacción ilegítimas– sus propias formas de realización. Esta perspectiva supone una cierta cultura legal (y una cierta ‘sensibilidad constitucional’) que lleva al individuo a reconocer el Estado de derecho como el trasfondo público que garantiza la posibilidad de una vida libre y civilizada. La ciudadanía como actividad nos recuerda a los usuarios de un régimen democrático que podemos ser *coautores de la ley* y en general sujetos responsables de aquello que sucede con nuestras instituciones. Desde los escenarios abiertos en los fueros del Estado, en los partidos políticos y en la sociedad civil, los agentes pueden realizar funciones de vigilancia y control democrático del poder. Sin ciudadanos alertas, los gobiernos pueden ceder a la tentación de generar políticas autoritarias o de asumir una actitud concesiva respecto de los casos de corrupción y violación de la ley. La

---

3 *Política* 1277b 10.

política cívica se pone al servicio de la defensa de los derechos de las personas.

La cultura de los derechos humanos no puede fortalecerse sin ciudadanos dispuestos a actuar y a denunciar el abuso en donde aparezca. El asesinato, la tortura y las desapariciones forzadas constituyen violaciones de estos derechos, pero también la pobreza y la autocracia, el racismo, la discriminación sexual, constituyen lesiones gravísimas contra la humanidad del otro. Es preciso combatir la violencia directa, pero también la violencia estructural que la promueve y la violencia cultural que la legitima (la clasificación es de Johan Galtung). Sin agentes políticos que cultiven el respeto por el otro y estén dispuestos a movilizarse y presionar democráticamente por ello, la Declaración Universal de los Derechos Humanos puede convertirse en un saludo más a la bandera. En un país como el nuestro, en donde la extrema pobreza y la ausencia del Estado constituyen un hecho verificable, en el que todavía existen *cuatro mil fosas comunes identificadas y sin abrir*, está claro que los derechos humanos no han sido una prioridad para nuestra (autodenominada) clase dirigente. Incluso en la actualidad, muchos “columnistas” de la prensa conservadora siguen predicando la impunidad de los perpetradores, mientras que no pocos congresistas aderezan inconstitucionales leyes de amnistía. Corresponde a *todos* los ciudadanos –más allá de las afinidades ideológicas que uno cultive o de la tienda política a la que se pertenezca, finalmente– comprometerse para que esta historia siga un curso diferente.



# IMÁGENES DE LA RECONCILIACIÓN

## Conceptos y contextos

¿Qué clase de expectativas respecto de la justicia y la reconciliación puede plantearse una sociedad posconflictiva? Pasados más de cinco años de la entrega del Informe final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, podemos decir que no es posible responder a esta pregunta en una sola dirección. Un importante sector de nuestra (autodenominada) “clase política” parece haber “volteado la página” respecto de las exigencias de investigación legal y reparación en torno a los crímenes de lesa humanidad cometidos entre 1980 y 2000; no olvidemos que éstas exigencias fueron planteadas en el contexto de una transición política de un régimen autoritario y corrupto a otro democrático (para nuestros políticos, la “agenda de la transición” se ha hecho vieja ya, y la consideran demasiado ambiciosa y compleja). Es cierto que una parte significativa de la ciudadanía –organizada en las instituciones de la sociedad civil– ha encontrado en el Informe final un horizonte de reflexión sobre lo vivido en el conflicto armado interno. Sin embargo, quienes cumplen funciones de poder en el país no han desarrollado una actitud de ese tipo. Una parte de las Fuerzas Armadas demanda guardar silencio sobre estos incómodos sucesos “de guerra”. Representantes de otros “poderes fácticos” asumen una posición similar: cuando se les formula una pregunta como ésta, muchos empresarios y algunos

jerarcas de la Iglesia católica prefieren no tocar el tema; sólo sugieren que la CVR contribuyó a “reabrir antiguas heridas” y no propició la tan esperada “reconciliación”. Podríamos describir esta situación en términos de una lucha ético-política entre quienes optan por el recuerdo y quienes apuestan por el olvido (propio y ajeno) respecto de lo vivido en los años de la violencia.

El grueso de la clase política con representación en el Parlamento y otros sectores de poder en la sociedad ha asumido en el debate público la tesis de la cicatrización de las heridas a través del silencio. Esta última afirmación requiere una atención particular, dada su recurrencia en los espacios públicos –mediáticos y políticos– en los que, de cuando en cuando, se plantea este asunto como tema de discusión. *Se asume una perspectiva simplificadora de la reconciliación* que nada tiene que ver con los proyectos de justicia transicional que han examinado y formulado este concepto en un sentido ético-político. Como resultado, el debate se enturbia innecesariamente. Paralelamente, se le reprocha injustamente a la CVR el no haber logrado la “reconciliación” –concebida a menudo como la sustitución inmediata de la conducta violenta por la concordia entre los protagonistas del conflicto–, sin considerar que la regeneración del tejido social dañado por la violencia constituye un proceso histórico de largo aliento, que supone el concurso decidido de los ciudadanos, las organizaciones sociales y las instituciones políticas. Supone asimismo la transformación profunda de los viejos modos de pensar y coexistir sin considerar al otro como igual. El Informe puede señalar parcialmente las líneas fundamentales de ese proceso –reformas institucionales, Plan Integral de Reparaciones, etc.–, que tendrían que convertirse en foco de deliberación pública al interior del Estado, la sociedad civil y los partidos para su examen, implementación o reformulación. Pero no puede acelerar, menos aún consumir, un proceso complejo que depende de la disposición de la sociedad entera.

## 1. El contexto actual: la ‘restauración conservadora’

En el prefacio de la segunda edición de *Hatun willakuy* –la versión abreviada del Informe final– Salomón Lerner señala que, en el contexto de la elaboración y discusión de este documento, los comisionados describieron “la *coexistencia inarmónica* de los distintos mundos sociales y culturales que componen nuestro país: imágenes del mundo, lenguas, memorias, valores y proyectos que integran la sociedad peruana”<sup>1</sup>. Sostiene acertadamente que la violencia ha marcado la historia de esa precaria coexistencia, lo que se debe en gran medida a la vocación de nuestras “élites” de asumir como dadas determinadas formas de desigualdad social y discriminación racial y cultural. Esta disposición a la exclusión del otro (y prácticamente a institucionalizar la exclusión a través del centralismo, la ausencia del Estado en las zonas altoandinas y amazónicas, la inexistencia de políticas interculturales y multilingüísticas en materia educativa y legal) alimentó la división interna y propició el clima de violencia que vivimos en las dos últimas décadas.

“En nuestra patria las diferencias no son solamente eso: constituyen también pretextos para la preservación de un orden jerárquico cuestionable. Por ello, estudiar al Perú de la violencia implicó también hacer las cuentas de lo que significa vivir en una sociedad donde se presume como dato natural, y por ende innecesario de justificarse, la superioridad de unos sobre otros en razón de sus orígenes étnicos. El proceso que examinamos fue, así considerado, el develamiento de nuestra propia constitución como sociedad enemistada consigo misma. Los recelos entre sectores sociales y culturales diversos y atendidos de manera muy desigual por el Estado; las presunciones alternas de los poderosos sobre los excluidos; la vocación elitista de los poderes públicos, todo ello apareció como el sustrato de la violencia misma, como el fermento que ayuda a explicar –aunque de ningún

1 Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Hatun Willakuy*, Lima, CVR 2008 (segunda edición) p. I.

modo lo justifique— el proceder atroz de los actores armados y la complacencia de ciertos sectores sociales con la violencia, según el lado del que ella viniera”<sup>2</sup>.

Puede constatarse que, a pesar de que las condiciones sociales y culturales que constituyeron el caldo de cultivo del conflicto armado interno siguen operativas en nuestro país, nuestra “clase dirigente” —como asevera Lerner— ha “optado por la inercia”. Los efectos de un relativo y reciente crecimiento económico —sin mecanismos de redistribución de la riqueza— y de una apertura comercial a los grandes mercados ha llevado a quienes ejercen funciones de poder en el sistema político y en la sociedad a dirigir la mirada hacia otros temas nacionales —los tratados de libre comercio, por ejemplo— o a atender situaciones de coyuntura, como la contención de las protestas sociales al interior del país o los escándalos de corrupción dentro del propio Gobierno. El tema de la reconstrucción de la memoria histórica y la reparación de las víctimas de la violencia había perdido protagonismo en la escena pública hasta que se hiciera pública la negativa gubernamental a la donación alemana para construir un Museo de la Memoria en el Perú. Nuestros políticos y “líderes de opinión” ni siquiera han logrado hacer explícitos los vínculos entre el proceso de violencia vivido, las condiciones sociales del conflicto armado y las situaciones de precariedad política que todavía afrontamos.

El proceso de transición democrática que tuvo lugar entre noviembre del 2000 y julio del 2001 alimentó las esperanzas de muchos ciudadanos de buena voluntad que percibieron la caída del régimen de Fujimori, la composición del gobierno de Valentín Paniagua y el particular énfasis que éste puso en la lucha contra la corrupción y en el fortalecimiento de las instituciones como una oportunidad —Lerner usa la expresión *kairós*, el tiempo propicio— para romper con la herencia autoritaria y excluyente que ha marcado el curso de nuestra historia re-

---

2 *Ibid.*

publicana. Los viejos rostros de la política criolla –incluso aquellos que se comprometieron explícitamente con la agenda autoritaria de los noventa y que apostaron por la impunidad de los perpetradores de delitos contra la vida y contra la democracia– desfilan hoy por los sets de los medios de comunicación que consideran dichos compromisos parte de la anécdota, producto de los vaivenes de la vida pública. El Gobierno actual no oculta cierta simpatía por los métodos tradicionales de la política peruana. El ‘espíritu de ruptura’ que requiere el cumplimiento cabal del proyecto transicional se ha ido apagando, para dar paso al ejercicio de la “política del día a día”: negociaciones y alianzas entre los grupos políticos con representación en el congreso para silenciar denuncias de corrupción y mantener inmunidades parlamentarias, discursos presidenciales en torno a las “líneas” que seguirá el Estado para conjurar la crisis económica, etc. Las cuestiones relativas a la recuperación pública de la memoria y a las políticas de derechos humanos –temas centrales de la llamada *justicia transicional*– han perdido interés para los círculos oficiales de la política peruana (cuando no se trata de “investigar” la labor de las organizaciones no gubernamentales o de examinar los contenidos de los textos escolares que, “sospechosamente”, se ocupan de estas materias).

Lamentablemente, este rechazo de la agenda transicional está poderosamente presente en cierto sector de la prensa, la misma que protagonizó la campaña contra la CVR y que hoy acompaña al Gobierno actual en el esfuerzo por criminalizar la protesta o sembrar la sospecha contra el menor asomo de oposición política en los partidos que tienen representación parlamentaria. Se trata de los mismos medios que han procurado anatemizar a las organizaciones de derechos humanos y que han tratado de estigmatizar el pensamiento progresista en el Perú con el indeterminado y malévoló rótulo de “izquierda caviar”. Se busca con ello debilitar el debate público en el Perú, reduciendo el número de sus interlocutores, bloqueando la pluralidad de voces e intentando vetar una serie de temas que escapen al registro de la “política corriente”. No siempre los medios de comunicación han garantizado la apertura de

foros de conversación cívica en los que puedan plantearse asuntos de interés común como el que mencionamos. Corresponde a la ciudadanía recuperar espacios públicos que permitan someter a discusión las condiciones actuales de la violencia, así como las necesarias reformas institucionales que permitan superarlas en y desde la democracia.

## 2. Perspectivas sobre la reconciliación

La categoría “reconciliación” es, qué duda cabe, una noción polémica e incómoda en los debates sobre derechos humanos y políticas transicionales. No sólo en el Perú, pero también en el Perú. En parte, esto se debe a que la palabra puede asumir una cierta connotación de impunidad. Existe una especie de “sentido común” que le atribuye erróneamente a la reconciliación la suspensión de la justicia y el bloqueo de la memoria. Nótese que, cuando el gobierno del presidente Toledo le añadió a la Comisión de la Verdad, conformada por la administración Paniagua, el rótulo “y reconciliación” –además de cinco nuevos miembros–, los representantes del conservadurismo político y religioso local mostraron su satisfacción; esta medida parecía debilitar el mandato planteado inicialmente, que ponía énfasis en el esclarecimiento de los hechos y en la asignación de responsabilidades. Se pretendía identificar acriticamente el concepto de “reconciliación” con el de “perdón”. Preocupaba el hecho de que el nuevo Gobierno pretendiese condicionar el esclarecimiento de la verdad y las tareas de la justicia al propósito –todavía no examinado– de la “reconciliación”. Los conservadores consideraban que estas nuevas condiciones podrían bloquear a la larga el cumplimiento de las funciones de la comisión.

Esta identificación entre “reconciliación” y “perdón” fracasa por diversas razones que van más allá del anhelo de “borrón y cuenta nueva” en materia de derechos humanos, pues tienen que ver con la “naturalidad” misma del perdón. Se trata de un acto *gratuito* que la víctima confiere al victimario, a través del cual se pone fin a la presencia del

resentimiento y del odio como elementos de la relación entre ambos. El perdón permite esbozar una mirada sobre la historia del dolor –biográfica o colectiva– que no esté contaminada por la violencia. Resulta importante considerar aquí tres cuestiones importantes: a) sólo la víctima puede perdonar, ningún otro sujeto –incluido el Estado– puede usurpar esa potestad, esa “gracia”; b) el trabajo del perdón no anula el ejercicio de la memoria y la acción de la justicia; c) el victimario debe reconocer –ante la víctima– su responsabilidad frente al mal producido y percibir con cierta claridad los efectos dolorosos de su acción. El perdón no constituye una invitación al olvido o a la impunidad. A través de su ejercicio, el re-cuerdo preserva su dimensión moral (y política, si es el caso), pero deja de poseer un efecto agobiante sobre la víctima, precisamente porque, entre otras cosas, *supone a la vez punición y reparación*.

### **2.1 Prieto Celi y la verdad como silencio**

En el Perú, algunos interlocutores del debate público sobre derechos humanos omiten toda referencia a las tres condiciones que acaban de ser reseñadas. Suelen asociar erróneamente el perdón con la *amnistía*, la declaratoria estatal de la eliminación de la responsabilidad de quienes han sido condenados por la comisión de un delito. La instancia política –por lo general el Poder Legislativo– decide tratar a los criminales como inocentes, proclamando el *olvido legal* en torno al daño producido (no olvidar la raíz griega del término, *amnestía*, olvido). Esta clase de suspensión de la justicia (y de distorsión de la historia, pues en casos de violaciones de derechos humanos va de la mano de la configuración de una “historia oficial”) suele ser ejecutada en nombre de una “reconciliación nacional”. Recuérdese el caso de la tristemente célebre ley de amnistía bajo el fujimorato, y los intentos fallidos del congresista Edgar Núñez de aprobar una amnistía para los efectivos militares procesados y condenados por crímenes de lesa humanidad en el año 2008.

La idea de “reconciliación” –dominante antes de la formación de la CVR– era convergente con las “políticas de silencio” planteadas contra cualquier propuesta de justicia transicional. La encontramos en autores de diverso signo político. Quizá el más emblemático, por su radicalidad, sea el periodista conservador Federico Prieto Celi. En su polémico libro *El Trigo y la cizaña*, el autor desarrolla una serie de críticas a las políticas transicionales, elaboradas desde una cierta interpretación tradicionalista de la doctrina religiosa católica<sup>3</sup>.

“Hubiera sido mejor que el Perú no sufriera el drama del terrorismo en esos años, y, una vez ocurrido, *hubiera sido mejor que nadie confrontara a los actores* más allá de las irrenunciables funciones policiales y judiciales. Todo suceso importante de la historia nacional requiere su seguimiento y su escritura. Son valiosos los protagonistas, los hechos y el análisis histórico. Todo ello debe darse en la vida de la sociedad y en la vida de la Iglesia *de mano de los historiadores. No es dable un silencio cómplice, que oculte la verdad objetiva. Pero frente al dolor de los pueblos, dicho en su momento lo que es debido, es viable, asimismo, como acompañamiento a la verdad, el silencio respetuoso a los que sufren, el silencio que acompaña con claridad y con cariño. No la manipulación exhibicionista.* Ya lo dijo Neruda: ‘Me gustas cuando callas porque estás como ausente / Distante y dolorosa como si hubieras muerto./ Una palabra entonces y una sonrisa bastan’. Es un silencio que además tiene un valor singular para el cristiano, porque es el clima natural de la contemplación divina, que hubiera purificado con el tiempo los corazones de los hombres”<sup>4</sup>.

Dejemos de lado por un momento lo hiperbólico del estilo y las extravagantes referencias a Neruda. Prieto Celi pone de manifiesto su abierta vocación por el silencio en materia de justicia transicional. El autor considera desacertado el trabajo de una Comisión de la Verdad que procure examinar las causas de la violencia vivida y asignar responsabilidades entre los actores del conflicto (“hubiera sido mejor que

3 Prieto Celi, Federico, *El trigo y la cizaña*, Lima, s/ editorial 2007.

4 *Ibid*, p. 81 (las cursivas son nuestras).

nadie confrontara a los actores”). Considera que la recuperación de la memoria no es un asunto que debiera convocar a los ciudadanos; se trataría de una labor exclusiva de los *historiadores*, toda vez que haya pasado un tiempo que les permita ver los sucesos del conflicto armado interno “con objetividad”. Las cuestiones relativas a los grados de responsabilidad de los protagonistas del conflicto se reduce a su tratamiento legal y pericial (“sería materia de “las irrenunciables funciones policiales y judiciales”). Luego incurre en una cierta contradicción al afirmar que “no es dable un silencio cómplice” y proclamar finalmente el silencio como una especie de bálsamo contra el dolor producido por la violencia y la injusticia; la sutil distinción entre el “silencio cómplice” y el “silencio respetuoso” no es explicada jamás. Pero lo más inquietante son las imágenes poéticas que invoca para describir la *verdad* acerca de la injusticia sufrida, tomadas del Poema 15: ‘Me gustas cuando callas *porque estás como ausente* / Distante y dolorosa *como si hubieras muerto*’. La sensación (¿o el deseo?) de *ausencia* de la verdad marca esta experiencia. Si bien no encontramos una prédica explícita de la impunidad, el ejercicio de la memoria crítica no tiene lugar ya en los espacios públicos de la vida ciudadana y la acción de la justicia se reduce al ámbito estrictamente judicial. El autor plantea la superioridad del silencio sobre la ética del recuerdo.

Las frases finales del texto citado son particularmente elocuentes. Este silencio frente a la verdad “es el clima natural de la contemplación divina”, señala. Nótese que el paradigma aquí de la experiencia cristiana no es la *encarnación*, la acción por la construcción del reino de Dios –definida como una comunidad de justicia y reconciliación– sino la *contemplatio* medieval. Es esta clase de visión, y no el proceso de deliberación pública que ciudadanos y fieles afrontan para el esclarecimiento de la memoria y la acción de la justicia, lo que finalmente purificaría “con el tiempo los corazones de los hombres”. Pero no es esto lo que enseña el evangelio y el magisterio de la Iglesia. La reconciliación es fundamentalmente acción –*interacción*– antes que contemplación y recogimiento: “Si vas, pues, a presentar una ofrenda al altar”, dice el

propio Jesús, de acuerdo con el evangelio, “y allí te acuerdas de que tu hermano tiene algo contra ti, deja allí tu ofrenda ante el altar, ve primero a reconciliarte con tu hermano y luego vuelve a presentar tu ofrenda” (Mateo 5, 23-24). La Iglesia católica lo ha reconocido así en repetidas oportunidades y en múltiples documentos; tal es el caso de la intensa exhortación de Juan Pablo II *Reconciliatio et paenitentia* y del estudio de la Comisión Teológica Internacional *Memoria y reconciliación*.

Incluso la doctrina católica de la reconciliación sostiene que la memoria y la justicia constituyen elementos fundamentales en el proceso de restitución de los vínculos humanos y la unión con lo divino: *examen de conciencia, dolor de corazón, propósito de enmienda, satisfacción de la obra, confesión sincera y penitencia* son los pasos que hay que seguir. No es difícil darse cuenta de la convergencia entre esta interpretación religiosa de la reconciliación y lo que las investigaciones en el área de justicia transicional señalan acerca de las condiciones de la reconciliación social. Pero Prieto Celi considera que la Iglesia y la sociedad peruanas no deben examinar en público sus responsabilidades frente a la situación de violencia y desamparo vividos en las dos décadas del conflicto armado. A su juicio, la recuperación pública de la memoria promovida por el Informe final de la CVR es motivo de “escándalo”. El autor sugiere que los comisionados que eran sacerdotes no debieron suscribir el Informe final –en particular la sección sobre el comportamiento de la Iglesia en Ayacucho, Apurímac y Huancavelica– por respeto a las cabezas de la Iglesia peruana. Afirma que mientras los comisionados laicos “pueden apelar a su ignorancia sobre la naturaleza de la Iglesia”<sup>5</sup>, los clérigos tendrían pleno conocimiento de las consecuencias de sus acciones. Tal actitud significaría “un atentado frontal contra la Iglesia”<sup>6</sup>. Prieto Celi parece invocar una especie de “es-

---

5 *Ibid*, p. 128.

6 *Ibid*, *loc. cit.*

píritu de cuerpo” que proteja a la institución eclesiástica de la necesaria reflexión sobre su actuación en los tiempos de la violencia. Un espíritu abiertamente contrario al que puso de manifiesto la Iglesia de Juan Pablo II en textos como *Memoria y reconciliación*.

El libro de Prieto Celi se describe a sí mismo como un intento de cubrir a la sociedad con el “bálsamo de la verdad, de la justicia y de la caridad, que devuelva la normal salud espiritual a la opinión pública”<sup>7</sup>. Enseguida compara esta tarea con el episodio del evangelio en el que Jesús aplaca la tempestad, salvando a los discípulos. No obstante, *El trigo y la cizaña* no es un texto de reconciliación. Tampoco es un escrito académico, en absoluto. Es un escrito de combate –de “agitación y propaganda”, según una antigua terminología– en la larga campaña de ataques que ha recibido la CVR desde su formación. Expresa el punto de vista de un sector de la Iglesia y de la “clase política” que maneja un discurso que identifica la verdad con el silencio y que disuelve la reconciliación en una suerte de “amnistía moral” (cuando no legal).

## **2.2 Hugo Neira: la “inoportuna” propuesta de reconciliación**

Las críticas a la propuesta de reconciliación –y a su pertinencia en un proceso transicional– no proceden exclusivamente de la extrema derecha. En un combativo texto de *La República*, titulado *La violencia simbólica*<sup>8</sup>, Hugo Neira –actual director de la Biblioteca Nacional, un intelectual próximo al “Frente Social” que apoyó la candidatura del APRA–, fustiga la pretensión de los ex comisionados de la Comisión de la Verdad y Reconciliación y de parte de la sociedad civil de rendir homenaje a las víctimas de la violencia a través de monumentos y espacios de reflexión y expresión simbólica de sentimientos de compasión y justicia. El caso examinado es el del memorial *El ojo que llora*.

<sup>7</sup> *Ibid*, p. 81.

<sup>8</sup> Neira, Hugo, “La violencia simbólica”, en *La República*, 30 de enero del 2007, p. 19.

“Porque, vamos a ver, reconciliación, sea ¿pero por qué ahora? ¿Y por qué con nombres propios? (...) o sea, en Ayacucho tiempo al tiempo, las heridas cicatrizan, sin la ostentosa manera de la élite limeña que nos ha metido en el lío de “El ojo que llora”<sup>9</sup>.

Neira considera que nuestro tiempo podría ser el del esclarecimiento de la verdad, pero no el del logro de la reconciliación. La reconciliación tendría que llegar más tarde, una vez culminado el conflicto y conjuradas sus secuelas. El autor no dice nada respecto del *kairós* de la justicia (aquí la hipótesis de Neira –a su pesar– no se ubica tan lejos de la de Prieto Celi).

“En la TV, en el programa de Ernesto Hermoza, me atreví a decir algo que más de uno halló “sensato”. Dije que la Comisión de la Verdad sin duda, pero lo de la Reconciliación es otro cantar. Conté que en Ayacucho no hallé otro signo público de esa guerra interna que los desangró que una modesta plaquita en su plaza principal. Cuando pregunté por qué tan poco, me dijeron con sinceridad “Mire usted, a mi hermano, mi cuñado lo delató a la infantería de marina. Y a otro miembro de la familia, SL lo mató por delación de otro pariente. ¿Qué quieren, que tomemos venganza y nos sigamos matando?”. O sea, en Ayacucho tiempo al tiempo, cicatrizan, sin la ostentosa manera de la élite limeña que nos ha metido en el lío de “El ojo que llora”. Por mi parte nada tengo contra esa obra, pero sí desconfío de la prepotencia de los que creen saber”<sup>10</sup>.

Para fortalecer su afirmación, pasa a enumerar algunos casos en los que la reconciliación simbólica frente a situaciones de guerra interna llega décadas más tarde, cuando el tiempo de las pasiones y del conflicto ha declinado. El estilo de la redacción obedece, como es natural, al formato periodístico del texto. Lo que sostiene Neira es que la reconciliación no puede ser “impuesta”, que *no se la puede forzar*. Sin embargo, el autor no repara en considerar que la reconciliación

---

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

es un *proceso*, y no sólo un *resultado* (la resolución de los conflictos y el restablecimiento de los vínculos). El tiempo de duelo y el debate en torno a las causas de la violencia y a las posibilidades de su erradicación es también parte del camino de reconciliación que el Informe de la CVR plantea. No obstante, Neira parece abogar con un largo “tiempo de silencio”, previo al trabajo exploratorio de la memoria.

“No somos el único pueblo, por lo demás, ni la única nación que ha tenido su guerra civil. Pero, en otros casos, se han restañado heridas con un poco más de tacto. ¿Quién no conoce *Lo que el viento se llevó*, ni recuerda a Scarlett O’ Hara (Vivien Leigh) viviendo en una de esas grandes mansiones del sur, antes de comenzar la Guerra de Secesión? Pero la novela de Margaret Mitchel fue escrita entre 1926 y 1936, o sea, 76 años después de la gran masacre entre norteamericanos del norte y del sur. ¿Saben que hay un monumento a la reconciliación entre alemanes y franceses en Douamont, con huesos de unos y otros, el gran osario de Verdún? Pero levantado mucho tiempo después. Y por la voluntad general de ambos pueblos y no por el capricho de unos cuantos. Pero estamos en Lima, capital de una cultura “light”, la vaciedad lograda y el pasarla liviano. Han querido enterrar el pasado y lo han resucitado”<sup>11</sup>.

Como puede apreciarse, el argumento es fundamentalmente kairótico: como las heridas permanecen abiertas –a causa de la proximidad entre nuestro tiempo y el del conflicto armado–, entonces no conviene (porque no es “oportuno”) remover los hechos que nos han producido dolor. El paso del tiempo traerá mayor sosiego y claridad al análisis al fenómeno de la “violencia política”. Los propios pueblos, liberados ya del *pathos* del enfrentamiento, incluso podrán rendir homenaje a las víctimas de uno y otro lado. Aquí, reconciliación es “ausencia de conflictos” (o la represión de los conflictos para hacer ‘llevadera’ la vida), e incluso –literalmente– “concordia”. Un sentimiento recíproco de solidaridad cultivado entre quienes alguna vez recurrieron a la violencia

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

para resolver sus problemas. Neira pretende hacer suyo el discurso de René Girard en torno a la violencia y lo sacro, señalando la necesidad de ejercer la violencia ritual sobre un chivo expiatorio para diluir la violencia que habita en las “partes” originarias del conflicto. El columnista considera que –en el caso peruano de *El ojo que llora*– el ritual catártico se echa a perder porque se han puesto los nombres de las víctimas.

“Violencia y sacralidad andan muy juntas. René Girard sostiene que para poner fin al “círculo vicioso de la venganza”, las sociedades suelen orientar la violencia insatisfecha de los hombres sobre una víctima única, un chivo expiatorio dice, “cuya muerte se impone a la comunidad”. Siempre hay un sacrificio fundador, afirma. Pero para que sea eficaz el acto sacrificial, añade, “es preciso que la víctima no sea jamás explícita”.

Pero, aquí ile habríamos puesto nombre al monumento del Soldado Desconocido! Es el caso inverso del ritual lo que nos está pasando. No hay un chivo expiatorio común, cada uno tiene el suyo. Esos, los victimados por los terroristas, soldados y campesinos. Estos, los terroristas victimados por los soldados. La de nunca acabar. Se ha reavivado la ilusión de la más triste de las victorias, la de excluir al otro. Y dicho sea de paso, qué útil muerte la de los demás, sobre todo si los caídos, en su inmensa mayoría, soldados o terrucos, son de abajo, del pueblo”<sup>12</sup>.

Resulta claro que la iconografía a la que apela Neira –el sacrificio del chivo expiatorio– no supera del todo la violencia. Los análisis de Girard son más sofisticados a este respecto. No obstante, es posible que Neira se haya equivocado de “mito fundador”. Afortunadamente, contamos con un mito que no celebra la *anulación violenta de la violencia* y que constituye a la vez un elogio de la política democrática. Se trata de *La Orestíada*, la famosa trilogía trágica de Esquilo. Esta obra examina el conflicto de paradigmas de la justicia, que tiene como resultado la superación de la justicia cósmica (*díke*) –fundada en la vengan-

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

za— en la justicia deliberativa que promueve los consensos racionales<sup>13</sup>. El príncipe argivo Orestes, quien ha vengado a su padre Agamenón, es perseguido por las erínias —personificaciones de la venganza— para hacerle pagar el asesinato de su madre Clitemestra. Para escapar de una muerte segura, el joven recurre a Atenea, la diosa de la sabiduría. Ella propone que Orestes y las erínias vayan a Atenas, donde la diosa elegirá jueces entre los más sabios ciudadanos de la *pólis*. Reunidos en el Areópago, los jueces oirán los alegatos de las partes, así como revisarán las versiones de los testigos. Recabada toda la información disponible, los sabios deliberarán y emitirán su veredicto. Por vez primera, un hecho de sangre se convierte en un litigio judicial, en donde no es la venganza la que repara el daño sino la deliberación de los jueces.

Gracias a este acto de justicia —a la vez procedimental y comunitaria—, Orestes recupera su libertad. Las erínias se convierten, merced a la intervención de Atenea, en las *euménides*, las “bien mencionadas” protectoras de los tribunales atenienses. En esta tragedia no es el holocausto de la cabra, sino la discusión legal, lo que libera a la ciudad del “círculo vicioso de la venganza”. Es curioso que la diosa haya elegido el Areópago como *locus* del proceso a Orestes. “Areópago” viene de *Areiópagos*, literalmente, la “colina de Ares”, dedicada al dios de la guerra. Atenea quiso que ese lugar —en donde precisamente se ejercitaba la violencia ritual— se convirtiera para los atenienses en el espacio público en el que los hechos de violencia se resolvieran por medios de la deliberación cívica y la justicia. De este modo, la violencia era superada a través del cuidado del *logos*.

No es casualidad que una de las posibles traducciones castellanas de “Areópago” sea “Campo de Marte”, precisamente el nombre que designa el lugar que ocupa, en el distrito de Jesús María, el memorial *El ojo que llora*.

13 He examinado la tesis de *La Orestiada*, en vínculo con el Informe final de la CVR, en Gamio, Gonzalo, “La purificación del juicio político. Narrativas de justicia, políticas de reconciliación”, en *Derecho & Sociedad* N° 24 pp. 378–389.

### 3. Reconciliación y contrato

El Informe final de la CVR ha planteado una idea de reconciliación sumamente precisa, que evita conscientemente las invocaciones al silencio o a la anulación de los conflictos que hemos examinado líneas arriba. Pone énfasis en la violencia como un factor corrosivo de los vínculos sociales que vertebran una comunidad nacional, pero también señala la precariedad de tales vínculos al interior de una sociedad en la que imperaba la pobreza, la discriminación, el centralismo y el desamparo estatal en las zonas más alejadas de la serranía y la selva del Perú.

“La CVR entiende por ‘reconciliación’ el restablecimiento y la refundación de los vínculos fundamentales entre los peruanos, vínculos voluntariamente destruidos o deteriorados en las últimas décadas por el estallido, *en el seno de una sociedad en crisis*, de un conflicto violento iniciado por el Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso. *El proceso de reconciliación es posible, y es necesario*, por el descubrimiento de la verdad de lo ocurrido en aquellos años –tanto en lo que respecta al registro de los hechos violentos como a la explicación de las causas que los produjeron– así como por la acción reparadora y sancionadora de la justicia”<sup>14</sup>.

El texto pone de relieve numerosos elementos que es preciso tomar en cuenta. En primer lugar –como hemos estado señalando–, la reconciliación es un proceso histórico que, en el mejor de los casos, se inicia con la transición democrática. La publicación del Informe final de la CVR representa uno de sus elementos fundacionales, en tanto destaca la necesidad de someter a crítica la memoria de la violencia vivida, así como las formas sociales y políticas que tendrían que configurarse para evitar que esta clase de conflictos violentos pudiese repetirse en el futuro. Se trata entonces no sólo de atender a la prevención de las situaciones de *violencia directa* –en las que es posible identificar a sus

14 Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final* (Tomo I) Lima, UNMSM – PUCP 2004, p. 63 (las cursivas son mías).

gestores, individuos o grupos— sino de conjurar sus causas sociales, económicas y culturales, vale decir, las formas de *violencia estructural* y *violencia cultural* —usando la terminología de Johan Galtung<sup>15</sup>—, que constituyen el caldo de cultivo de la violencia social. Aunque la CVR señala que el origen del conflicto armado es la declaratoria de guerra de Sendero Luminoso al Estado peruano, y que la gravedad de sus efectos es indisociable de la vesania de sus métodos y el fanatismo de su ideología, la sociedad peruana se hallaba en una situación de singular vulnerabilidad, que las huestes terroristas aprovecharon al máximo.

En segundo lugar, el texto pone de manifiesto que el esclarecimiento de la verdad en torno a la tragedia vivida y la acción de la justicia —tanto en materia de judicialización de los casos como respecto de la reparación de las víctimas— constituyen condiciones esenciales para poner en marcha este proceso de reconstrucción de los lazos sociales. Este es el elemento del concepto de reconciliación que los enemigos de la CVR pretenden recusar. Ni el silencio ni la impunidad reconcilian, qué duda cabe. Al fin y al cabo, no se trata de retornar al tipo de sociedad con que contábamos antes de la emergencia del conflicto armado —el propio Informe nos habla de una *sociedad en crisis*— sino de una nueva sociedad democrática que ha pasado por las reformas institucionales y por las políticas de reparación. Una sociedad que ha restituido a las víctimas los derechos ciudadanos que les fueron arrebatados en medio de la insania senderista o de la represión militar.

Ciertamente, esta clase de tareas involucran a todos los miembros de la sociedad peruana. La reconciliación —tal y como la concibe la CVR— requiere de un compromiso ciudadano particularmente intenso. El sujeto de la reconciliación es la sociedad, en la persona de sus ciudadanos e instituciones, no los actores de la violencia directa: los subversivos y los agentes del Estado que perpetraron crímenes deben ser procesados

---

15 Sobre la tipología de la violencia, véase Galtung, Johan, *Paz por medios pacíficos*, Bilbao, Gernika Gogoratuz 2003, pp. 21 y ss.

y castigados. Los peruanos que afrontamos el proceso y padecemos sus efectos debemos deliberar en torno a nuestra situación en aquellos años de crisis. No se trata de una tarea sencilla. Mirarse en el espejo de la historia no supone únicamente discernir la responsabilidad de los actores del conflicto y de las autoridades políticas y sociales que ejercieron algún tipo de poder en los años de la violencia; se trata de contemplar nuestra propia posición –en los diferentes espacios vitales en los que nos movíamos– ante el “doble escándalo” que denuncia Salomón Lerner en su discurso ante el Congreso el día de la entrega del Informe final: el de la muerte y el de la indolencia frente al sufrimiento del prójimo. En determinadas circunstancias, nosotros pudimos hacer más por nuestras instituciones, pero preferimos mirar hacia otro lado. La visión de lo que hicimos o dejamos de hacer para evitar el tiempo de miedo que se desató en el país a lo largo de dos décadas constituye un primer paso para conseguir involucrarnos en el proceso de la reconciliación. Sin sentido de ciudadanía y sin compromisos con la sociedad dañada no es posible reconstruir el tejido social ni fortalecer nuestras instituciones.

El documento señala que el proceso de reconciliación tendría que asumir tres frentes diferentes: 1) el plano *político*, pues el Estado y la sociedad quebraron sus vínculos de mutuo reconocimiento y confianza; lazos que deben reconstituirse a partir de las reformas institucionales que apunten a una mayor presencia del Estado y a la construcción de ciudadanía; 2) el plano *social*, de acuerdo con el cual la sociedad recupera nuevamente en los escenarios de la sociedad civil los espacios de deliberación y agencia cívica que perdió en medio de un clima de miedo, desconfianza y violencia; 3) el plano *interpersonal*, en tanto el conflicto armado propició el enfrentamiento y la actitud de sospecha y enemistad al interior de las comunidades mismas, que en muchos casos la migración debilitó o dividió, y que hoy –después del conflicto– afrontan el largo y difícil camino de la recomposición social<sup>16</sup>.

---

16 Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe final*, (Tomo I), *op. cit.*, pp. 64-65.

### **3.1 Augusto Castro: entre el contractualismo y el “papel del corazón”**

Estas tesis son examinadas en la reciente obra de Augusto Castro, *El desafío de las diferencias. Reflexiones sobre el Estado moderno en el Perú*<sup>17</sup>. Se trata de un extenso y sesudo estudio sobre la reconciliación. El libro parte de una premisa normativa: *la sustancia del Estado es el acuerdo político de sus ciudadanos para defender sus derechos*. Esta afirmación recoge la *imagen moral del contrato*, en tanto la hipótesis del Estado natural se plantea como profundamente antijerárquica. Supone que los individuos que suscribirán el acuerdo fundacional de la sociedad son libres e iguales, de modo que las diferencias sociales que fundan la desigualdad y la discriminación son “artificiales”<sup>18</sup>. En seguida señalaré en qué sentido la propuesta de Castro parte del enfoque contractualista, pero pretende ir más allá, merced al desarrollo de la idea de reconciliación.

El moderno Estado peruano ha trasgredido la lógica del contrato. No ha protegido a sus ciudadanos de la violencia y extrema pobreza, y *excluye de facto* a sectores importantes de la sociedad que, por razones económico-sociales, etnia, género y sexualidad no pueden acceder a la protección estatal ni pueden ejercer sus derechos básicos. El cuerpo político, sostiene Castro, no recoge las expectativas de las personas que integran la sociedad. Según el autor, el conflicto armado interno reveló cuán frágiles (o inauténticos) son tales “acuerdos”. El problema es que las condiciones que desataron la violencia no han sido erradicadas. Quienes detentan el poder han impuesto un Estado que sigue un modelo “semicolonial”: es autoritario, excluyente y clerical (y cuenta con el apoyo de organizaciones que pretenden constituirse en “instituciones tutelares”). En lo cultural, se ha pretendido imponer una idea

17 Castro, Augusto, *El desafío de las diferencias. Reflexiones sobre el Estado moderno en el Perú*, Lima, CEP-UARM-IBC 2008.

18 Cfr. Nussbaum, Martha, *Las fronteras de la justicia*, Barcelona, Paidós 2007.

monolítica de identidad colectiva que socava o proscribía las diferencias. Las invocaciones a la “peruanidad”, el “mestizaje” o la “síntesis viviente” constituyen los nuevos rostros del ideal conservador de la monocultura.

El autor hace suyo el enfoque de la reconciliación como “re-fundación del pacto social”. Se trata de reconstruir –o de construir– el acuerdo social y político, de modo que esta vez convoque a todos los peruanos, a todas las diferencias que habitan el Perú. El texto dialoga continuamente, con especial agudeza y creatividad, con el Informe final de la CVR. La ‘reconciliación’ –como he señalado al inicio de este ensayo– sigue siendo la categoría planteada por la CVR más compleja y más controversial, pero una de las más fecundas. El autor somete a dura crítica una lectura conservadora de la reconciliación (basada en una idea errada del perdón como promotor de impunidad) para asumir una posición cívico-humanista que apunta al restablecimiento de los vínculos fracturados por la violencia.

“El proyecto de reconciliación equivale a evaluar cuánto se es y cuán lejos se está de ser una comunidad política. ¿Qué tropiezos se han tenido en la configuración social y nacional y qué perspectivas se tienen? En buena cuenta, la reconciliación apunta a realizar un balance de qué capacidad tienen las múltiples naciones y pueblos que configuran nuestro país de auto-constituirse en este Estado peruano multinacional y unitario; de construir un proyecto de “identidad nacional compleja” que afirme a todos y a cada uno; de contar con una comunidad política que haga justicia y se enorgullezca de su diversidad y que valore sus modos de vivir y de pensar, dentro de una sociedad libre y justa”<sup>19</sup>.

Pero postular el proceso de reconciliación como plataforma para la construcción de un proyecto político democrático supone la necesi-

---

19 Castro, Augusto, *El desafío de las diferencias. Reflexiones sobre el Estado moderno en el Perú*, op. cit., pp. 423-4.

dad de ir más allá del contrato. Esta es una de las tensiones que uno puede percibir en el libro de Castro. La perspectiva contractualista considera que los individuos (las “partes”) sólo buscan satisfacer en la nueva sociedad sus intereses privados y sus personales expectativas de seguridad: el nexa con los otros –y con las instituciones– es meramente *instrumental*. La reconciliación como fuente de integración social y política posterior a un conflicto armado presupone el *reconocimiento del otro concreto*, el conocimiento de la verdad en torno a la tragedia vivida, la reconstrucción de un sentido de comunidad, *el papel del corazón* en la reconstrucción de los lazos sociales y otros tantos elementos que no convergen con el esquema abstracto del contrato. La reconciliación invoca nuestra capacidad de elaborar un proyecto común de vida, nuestra disposición a la construcción de ciudadanía. En ese sentido, el Estado como fruto de la asociación estratégica de individuos autointeresados –siguiendo la impronta contractualista– no recoge los elementos de deliberación y compromiso que entraña la idea misma de reconciliación. Se trata de un proceso histórico de largo plazo que supone políticas de inclusión y redistribución de diversa índole. No existe reconciliación ni ciudadanía con hambre y pobreza.

El autor defiende la idea de una *democracia fuerte* –de corte liberal progresista–, que cuestione severamente los conceptos que poblaron el imaginario tradicional de la extrema derecha y la extrema izquierda: la democracia no constituye el imperio irrestricto del capital ni es tampoco la dictadura del “partido único”. La democracia constituye un sistema político basado en el control ciudadano del poder del Estado en función del respeto a los derechos fundamentales de los individuos y la promoción de sus capacidades. Contar con una ciudadanía vigilante desde la sociedad civil constituye una de las condiciones esenciales para que este modelo funcione. En gran medida, este constituye uno de los mayores desafíos para el proyecto de reconciliación. Se trata de construir formas de justicia redistributiva y políticas culturales que permitan combatir las causas de la exclusión y el menosprecio que ha sumido a un sector mayoritario de la población, en la condición de

‘semiciudadanos’, y a una minoría convertida en una “clase dirigente” que no está dispuesta todavía a reconocer los derechos de los compatriotas que alguna vez consideró “desechables” o “costos sociales” en la lucha por la pacificación.

## Consideraciones finales

Como hemos podido constatar, en los círculos intelectuales y políticos se plantean diferentes conceptos de reconciliación, que revelan el carácter equívoco de esta categoría. El propio Informe de la CVR sostiene que el proyecto mismo de la reconciliación debe pasar por “la discusión crítica de las ideas de reconciliación que tienen los distintos sectores políticos y sociales”<sup>20</sup>. Resultaba claro que esta categoría podría ser considerada problemática por diferentes actores políticos, y que otros podrían recurrir a ella para darle un sentido diferente y asociarla con las “políticas de silencio” que promueven algunas personalidades contrarias al trabajo de la Comisión. En ese sentido, se esperaba un intenso debate acerca del lugar de la reconciliación al interior de los procesos de justicia transicional y en torno al contenido mismo del concepto de reconciliación. Las posiciones que he examinado en este ensayo constituyen algunos de los puntos de vista que se han esbozado en esta (todavía incipiente) polémica.

Es posible que el más reciente debate en torno al Museo de la Memoria reactive la controversia en torno a la idea de reconciliación y sus vínculos con la justicia. De hecho, la negativa inicial del gobierno aprista a aceptar el donativo alemán venía acompañada del escueto “argumento” según el cual el museo “no contribuiría a la reconciliación”. Se mantiene operativa –quizás por razones de interés y cálculo político– el uso coloquial del término, vinculado al trato fraternal de

---

20 Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Hatun Willakuy*, *op. cit.*, p. 411.

quienes en el pasado se combatieron mutuamente, de modo que han depuesto las armas y han decidido olvidar para siempre las razones de su rivalidad.

*Una vez más, se trataba de enmascarar la reconciliación* –el proceso de reconstrucción del tejido social a través del esclarecimiento de la tragedia vivida y la acción de la justicia– *con la careta del olvido y el silencio*. Dejemos las cosas como están –parecen señalar los partidarios de la concepción conservadora–, las fosas comunes cerradas, los procesos judiciales condenados a dormir el sueño de los justos, dejemos los 17,000 testimonios de las víctimas en los anaqueles de las bibliotecas, observemos los textos escolares que intentan narrar la violencia vivida. De este modo, una “historia oficial” vertical e indolora sustituye a la acción de la memoria y proclama impunidad para el país. Si los sectores más duros de este gobierno (el núcleo afín al fujimorismo que representan los dos vicepresidentes, Núñez y otros, así como algunas autoridades sociales simpatizantes de esta línea autoritaria) no han podido imponer una “amnistía política”, procuran poner en marcha una suerte de “amnistía moral”, que se propone ahogar todo intento por reconstruir la memoria histórica y promover políticas de derechos humanos en el país. Esa idea espuria de reconciliación es usada como estandarte de combate.

El súbito cambio de actitud del Gobierno peruano en torno a la construcción del Museo de la Memoria plantea una serie de preguntas que sólo podrán ser respondidas con el tiempo, en tanto se materialice o no el apoyo estatal a la agenda que plantee la comisión de alto nivel que dirige la creación del museo. ¿A qué se debe este cambio? ¿Qué clase de memoria promoverá el museo? ¿Qué relación guarda este proyecto respecto de las políticas oficiales en materia de derechos humanos? El conflicto de interpretaciones en torno al concepto de reconciliación será, qué duda cabe, una de las columnas de nuestro debate sobre las tareas de la justicia transicional en el Perú.

Mi impresión es que –en la medida en que esta discusión no se extienda al interior de la sociedad civil y los fueros del sistema político– esta concepción casi “marital” de reconciliación seguirá siendo usada en los escenarios mediáticos y parlamentarios. Se la seguirá invocando al lado de las cuestionables iniciativas de amnistía e indulto para quienes han cometido violaciones de derechos humanos. Hemos podido constatar que autores conservadores como Federico Prieto Celi y (en menor medida) intelectuales socialdemócratas como Hugo Neira asumen esta versión “intuitiva” del concepto, que es usada sin mayores cuestionamientos ni reparos, pese a sus inquietantes consecuencias políticas. Si lo que buscamos es superar ese “sentido común” y construir –en abierta conversación con el Informe final de la CVR– una visión de la reconciliación que incorpore el trabajo de la justicia y la memoria como condiciones fundamentales, entonces se hace necesario plantear esta importante cuestión como tema de reflexión y crítica al interior de los espacios académicos y ciudadanos que encontramos disponibles al interior de las comunidades que constituyen nuestro país.



Impreso en los Talleres Gráficos de  
Gráfica Ava S.A.C.  
Pasaje Adán Mejía 180, Jesús María  
Telf. 471-1411