

El aporte de los juicios de “lesa humanidad” en la elaboración del Genocidio

Por Santiago Bereciartua. Abogado querellante y militante de Abuelas de Plaza de Mayo e
H.I.J.O.S. Rosario

El conocimiento popular, bastante extendido, sobre lo ocurrido durante la última dictadura cívico militar en Argentina -sus objetivos, sus víctimas, sus acciones, sus intereses, a quiénes se respondía, quiénes fueron beneficiados, quiénes su mano de obra barata y un largo etcétera- fue posible de alcanzar gracias a la incansable lucha y reclamo de los organismos de derechos humanos y a las miles de personas que desde sus diferentes espacios de militancia, desde sus variadas disciplinas académicas, desde sus artes, optaron por ser parte en la elaboración colectiva del genocidio, aportando a la memoria colectiva, a la vigencia del reclamo de justicia y a la construcción popular de las representaciones de lo acontecido.

Hemos vencido al negacionismo que impera como manto de impunidad en otras experiencias genocidas y hemos vencido también en batallas –pero nada definitivo- contra quienes pretenden tergiversar y reconfigurar lo ocurrido mediante la equiparación de grupos imposibles de sopesar, utilizando la “teoría de los dos demonios” o la de “memoria completa”. Esta nueva versión de la vieja “teoría”, este nuevo resurgir de la pretendida equiparación de la violencia estatal genocida con la violencia ejercida por las organizaciones armadas populares, les proporciona un piso sobre el cual erigir su pedido de “reconciliación” y su correspondiente erosión de la mitificación de los “juicios de lesa humanidad” con un claro objetivo: la impunidad.

Como decía, existe una gran victoria social y popular al lograr visibilizar pública y masivamente la ya indiscutible faz represiva e ideológica de la última dictadura cívico militar, capaz de cortar de cuajo cualquier pretensión seria de negar lo sucedido fácticamente, arrinconando a los detractores a reducir sus pretensiones negacionistas a la única posible contienda aún no cerrada: el campo de las representaciones. No pueden negar los hechos, por eso intentarán disputar el sentido de lo ocurrido –falseando sus causas- volviendo a arremeter con argumentos vetustos. Pero para cada argumento suyo, tenemos argumentos sólidos nuestros, de esto no tengamos dudas, y nuestro deber vuelve a ser disputar ese sentido discutido, debatiendo, no tanto por nuestras generaciones convencidas sino más que nada por las nuevas generaciones a quienes los efectos del genocidio le pegan de refilón, aún sin saberlo. Por eso al argumento ocurrente de la “guerra” o “la reacción militar frente a la ofensiva subversiva”, nuestros historiadorxs primero y nuestros juicios después, fueron capaces de demostrar “con carácter firme” que el Estado represivo planeaba lo sucedido desde fines de la década del ‘60 (lo que puede rastrearse en numerosos documentos militares como el Reglamento de Operaciones Psicológicas de 1968), o sea antes de la conformación de estos grupos “combatidos”, y que para comienzos de la última dictadura argentina, las organizaciones populares armadas no representaban peligro alguno para el Gobierno de facto.¹

¹ Por una cuestión de extensión me es imposible abordar la discusión de otros argumentos y sólo hice una mera mención de estos dos como forma ejemplificativa, pero para quienes quiera profundizar en este tema, recomiendo la lectura de la vasta obra de Daniel Feierstein a quien, nobleza obliga, reconozco su insoslayable influencia en mis pensamientos y prácticas, plasmadas en gran parte en este artículo.

Como puede observarse con ese ejemplo, los juicios vinieron a coronar como “verdad irrefutable” o “certeza” la narrativa de lo realmente ocurrido, basado en los documentos que pudieron preservarse y en mayor medida en los testimonios que forman parte de la memoria colectiva.

Por y para estos JUICIOS lucharon nuestros organismos, juicios que son ejemplo a nivel mundial -como ya sabemos- y por los cuales debemos luchar y defender.

¿Cómo denominamos lo sucedido?

Habrán escuchado y leído diferentes formas de nominar lo acontecido. Las más conocidas son “crímenes de lesa humanidad” y “genocidio”. Muchas veces son utilizados como sinónimos, más resulta trascendental llamar a las cosas por su nombre, pues del uso correcto del término propicio se desprenden características y connotaciones que hacen a la cuestión en sí, incidiendo en las representaciones.

Más allá de la implementación que nuestros Tribunales hayan realizado de cada término en sus fallos, analíticamente el que de mejor forma y más acabadamente conceptualiza lo sucedido es el Genocidio.

Raphael Lemkin acuñó el término genocidio para referirse a “la destrucción de una nación o de un grupo étnico” para destruir su identidad, para luego imponer la “identidad nacional del opresor”. La posterior Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio de 1948 amplía la enumeración de grupos de víctimas y elimina la inclusión del Grupo Político que había sido incluida previo a la votación en Naciones Unidas, especulando ante las posibles responsabilidades en las que caerían varios de los Estados firmantes. Más allá de esta exclusión, según varios autores entre ellos Daniel Feierstein, el grupo político puede verse contenido por la inclusión del grupo nacional, por lo que no ahondaremos en la discusión del uso jurídico del término para el caso argentino.

Aquí radican las dos diferencias sustanciales entre un Genocidio y Crímenes de Lesa Humanidad. En primer lugar, el genocidio se propone destruir un grupo como tal (no solo a sus individuos que lo componen) para destruir su identidad con el fin de sustituirla por la identidad del opresor. En cambio la configuración de “crímenes de lesa humanidad” requiere una serie de conductas posibles “como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque”². En esta última tipificación, la persecución es contra individuos y no contra el grupo en sí, y no requiere el fin político que constituye al Genocidio: trocar la identidad grupal.

Debemos comprender que si queremos colaborar a con una mejor representación de lo sufrido, debemos siempre hacer foco en la connotación política (y económica en el caso argentino) que revistió a los crímenes cometidos, y enmarcar a nuestro Genocidio en su

² Artículo 7 Estatuto de Roma

especie “reorganizadora”.³ Si hablamos de Genocidio reorganizador, la intensión política perseguida por los genocidas sale a la luz.

Los secuestros, las torturas, las desapariciones y los campos de concentración (Centros Clandestinos de Detención) conformaron el dispositivo necesario para realizar el genocidio. Las acciones no fueron “indiscriminadas” como en los crímenes de Lesa Humanidad, aquí hubo un plan sistemático, planificado, con acciones discriminadas, dirigidas específicamente contra ciertos grupos para lograr su destrucción, grupos conformados no sólo por quienes alzaron armas sino conformado en su mayoría por personas que no las empuñaron, trabajadorxs, docentes, artistas, militantes sociales, estudiantes, etc., personas que conformaban una red social capaz de organizar una resistencia sólida para enfrentar el modelo económico que se pretendía instaurar, el neoliberalismo.

En términos académicos, las prácticas sociales genocidas de la Modernidad tienen la capacidad de destruir las relaciones de reciprocidad como estrategia política que busca detener un proceso de desarrollo de las facultades humanas desde la heteronomía a la autonomía. No sólo busca la destrucción física de un grupo, también busca destruir las condiciones de posibilidad de la reciprocidad entre los sobrevivientes del grupo destruido, e incluso entre lxs integrantes de otros grupos y demás ciudadanxs.

De la misma forma en la que actúa la “sensación de inseguridad”, el miedo a ser víctima de un delito que guía nuestras acciones, condiciona nuestros recorridos, inhibe ciertos movimientos, manipula nuestros deseos, etc., los genocidas utilizaron el dispositivo descrito para sembrar el terror en la población, generando una desconfianza interpersonal ante la posible y constante delación. El genocidio atenta notablemente la confianza entre las personas, volviéndolas más individualistas, atomizadas, característica que luego se profundizará con la implementación paroxística del neoliberalismo. Y a más individualismo, menos cooperación y solidaridad, y por lo tanto, menos resistencia colectiva.

¿Por qué los juicios?

Hasta mediados del siglo XX, las experiencias genocidas y demás crímenes contra la humanidad resultaban impunes en la historia universal, pues ningún país fue capaz de juzgar al poder de policía estatal, desde el mismo Estado. Las primeras experiencias de juzgamientos de estos crímenes requirieron la existencia de guerras con vencedores imponiendo justicia a los vencidos, la conformación de tribunales internacionales, tribunales ad hoc, hasta dar paso a la experiencia argentina y su capacidad de producir un juzgamiento desde el mismo estado de derecho -otrora represor-, con las garantías del sistema jurídico pensado para las personas comunes, con jueces y juezas “naturales”.

La mayor importancia de la realización de estos juicios radica en que el Estado le permitió a la sociedad que padeció el genocidio, la facultad de juzgar y penar dichos crímenes. Esta posibilidad que fue vedada en otras experiencias genocidas, no es más que un devenir lógico, ya que el juicio es la primera respuesta que se han planteado las distintas sociedades en la historia de la humanidad ante diversos modos de violación del lazo social (o del orden

³ El concepto de Genocidio “reorganizador” fue trabajado por Daniel Feierstein en su libro “El genocidio como práctica social. Entre el nazismo y la experiencia argentina”, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2011.

normativo), como lo han demostrado investigaciones psicogenéticas y sociogenéticas y decenas de trabajos antropológicos.⁴

Ese lazo social que los genocidas perdieron o rompieron producto de su participación en la destrucción de un grupo humano, es el que debe restablecerse a instancias del juzgamiento, de la propia escena del juicio, como señala Arendt. En igual sentido Eugenio Raúl Zaffaroni analizó la imposibilidad del derecho para juzgar y sancionar a Soghomon Tehlirian, sobreviviente del genocidio al pueblo Armenio desarrollado por el Estado turco, quien diera muerte al perpetrador Talaat Pashá el 15 de marzo de 1921.⁵

¿Cómo podría la justicia condenar a la víctima que se vuelve victimario por la impunidad generada por el mismo sistema jurídico? ¿Cómo puede condenar al más “débil” cuando dejo en libertad sin responsabilidad alguna a los genocidas turcos? Había entonces una imposibilidad ética y política de condenar a Tehlirian, por lo que la justicia alemana lo tuvo que absolver. Zaffaroni concluye en que un genocida impune quedaría entonces al arbitrio de cualquier acción de represalia, por lo cual habría que devolverle su condición de persona, la posibilidad de reestablecer los lazos sociales, situación que acaecería con su juzgamiento y castigo; pues con su impunidad se destruirá el edificio de las relaciones sociales de consenso y cooperación, así como el propio ordenamiento legal que se vuelve inoponible a las víctimas que reaccionen ante los genocidas.

Sin juicios, mayor violencia

Siguiendo con Zaffaroni, en el Estado Moderno el Derecho Penal cumple la función de contener al Estado policial. Cuando éste espacio contenedor cede, el Estado de Derecho se deteriora. Parado sobre los estudios antropológicos de René Girard – más que nada sobre su libro “La violencia”-, Zaffaroni explica que como sociedad canalizamos la violencia vindicativa a través del sistema penal.

“El sistema penal judicial de las sociedades modernas intenta canalizar racionalmente la venganza, que pasa de venganza privada a venganza pública. En tanto que lo religioso trata de evitar la venganza o de desviarla sobre un objeto secundario, el sistema penal pretende racionalizarla.”⁶

Sin entrar en la discusión de la academia sobre la estimación del condicionamiento de la “pulsión de muerte” en la búsqueda de la venganza individual y la función del sacrificio, podemos concluir que la escena judicial ha resultado la heredera de los procesos de contención de la violencia a través de su reconducción estatal, apropiándose del conflicto personal.

Por lo tanto, si los jueces no cumplen con su función, la sociedad requerirá de otras modalidades para el ejercicio del juicio moral. Las religiones son una alternativa, pero la reasunción de la violencia individual también (recordemos el caso de Tehlirian y nótese el poder catártico del juicio, siendo esta quizás una de las causas del por qué no tenemos en nuestro país un Videla haciendo el papel de Talaat Pashá).

⁴ Trabajos de autores como Piaget en su libro “El criterio moral en el niño” o Norbert Elías en “El proceso de la civilización”.

⁵ “Crímenes de Masa” de Eugenio Raúl Zaffaroni, Ediciones Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires 2010.

⁶ “Crímenes de Masa”, Eugenio Raúl Zaffaroni, op. Cit. p. 68.

Quedará para algún trabajo de investigación acreditar las hipótesis de varios autores sobre el fortalecimiento de las miradas retribucionistas de las sociedades posgenocidas, incluyendo la diferencia entre las sociedades que han juzgado el genocidio con las que no lo han hecho, premisa que a priori resulta razonable por los quiebres del proceso autonomista previamente mencionado.

La escena jurídica

Como bien desarrolla Daniel Feierstein en su obra “Juicios”⁷, la misma escena jurídica cumple un fin en sí mismo (independientemente de la condena penal). Ella es el ámbito privilegiado en la construcción de discursos de verdad sobre el pasado e incide sobre el conjunto de la sociedad determinando parámetros para las posibilidades de elaboración del paso traumático. Constituye una acción de revisión del hecho traumático sin parangón aportando a la elaboración intersubjetiva de la experiencia traumática del terror genocida, pues la fuerza de la escena judicial radica en la colocación del genocida a la “par” de la víctima, obligándola a escuchar lo que la víctima tenga para decir sin poder emitir opinión o interrupción alguna. Por su parte la víctima pone en palabras el hecho traumático para que luego el Tribunal establezca un juicio moral y penal sobre lo sucedido asignando responsabilidades.

Así mismo, la escena del juzgamiento sanciona los marcos sociales de representación sobre los que podrá operar la facultad del juicio. Dichas verdades y representaciones producidas en ese contexto son cruciales en la configuración de estos marcos sociales de la memoria y según ellas –las representaciones- se construirán de diferentes modos a los “afectados”, plantearán diferentes causalidades y consecuencias, evocarán analogías e identificaciones diferentes e incidirán en los diálogos intergeneracionales.

Como puede verse, “el proceso” bien trabajado, cuidando a las víctimas, respetando sus tiempos, sus dolores, tiende a ser reparador. A esta misma conclusión arribó el médico y doctor en psicología Carlos Beristain, luego de muchos años de experiencia de trabajo con víctimas de conflictos armados y genocidios. En una exposición ante nuestras amadas Abuelas allá por el 2008⁸ nos decía que el proceso de testimoniar *“puede contribuir a asimilar el dolor, a dar sentido, a reconstruir los pedacitos que nunca se habían podido juntar en muchos casos. Una dimensión no sólo jurídica sino más psicosocial de la perspectiva de la víctima, es importante para que se genere un proceso personal, familiar o colectivo alrededor de esa demanda judicial.”*

Así se obtiene una dimensión de reconocimiento público, en la cual su historia forma parte de una historia colectiva, máxime en un Genocidio por su conformación de aquél “grupo” del que hablaríamos al principio.

Las víctimas de violaciones de derechos humanos viven durante mucho tiempo esa privatización del daño. No solo padecieron el horror sobre sus cuerpos, también le robaron el derecho a la palabra, a ellxs y a sus familiares.

⁷ “Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II”, Daniel Feierstein, Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2015.

⁸ “Las reparaciones a las víctimas en el sistema interamericano de derechos humanos”, Carlos Beristain, exposición en el seminario “El papel del sistema de justicia frente a violaciones masivas de los derechos humanos. Prácticas actuales”, mismo nombre que el libro posteriormente editado por las Abuelas de Plaza de Mayo, Buenos Aires 2009, p. 23-38.

La pareja conformada por Rubén Flores y Laura Repetti fueron secuestrados junto a su pequeña hija de seis meses Mariana Victoria Flores el 7 de junio de 1977. Los llevaron al centro clandestino de detención La Calamita que funcionó en cercanías a la ciudad de Rosario bajo las órdenes del Destacamento de Inteligencia 121 perteneciente al Ejército. Rubén sigue desaparecido, pero Laura y Mariana son portadoras de esa trágica historia, la cual hicieron pública en el 2016 en el marco de la causa "Guerrieri 3", y sus testimonios quedaron grabados en la memoria de los que allí estuvimos.

Mariana (39 años) dijo: "Estar acá es algo que desee toda la vida. Lo siento como un privilegio enorme. Lo único que deseaba era que los que son responsables, se hagan responsables. Nada más".

Laura (62 años): "Hubo momentos en que no decía que era esposa de un desaparecido. Fue muy importante la declaración ante la Conadep, como seguramente lo será esta instancia, porque pude dejar de pensar que era un problema individual para ver que era algo que le ocurrió a una sociedad. Esta acción del Estado es adecuada, sanadora, reparadora".

Antes de liberarlas, los genocidas le permitieron a Laura estar unos minutos con Rubén. "El no tenía venda, eso me dio un muy mal presagio". Su marido le pidió una foto de la nena, la tranquilizó para que se fuera de allí, y le dio el anillo de casamiento. Nunca más supieron de él.

Contundentes los testimonios de estas dos sobrevivientes. Para nada excepcionales, historias como esta pueblan nuestra memoria colectiva. Pero en sus palabras florece la dignificación que les supuso que le "devuelvan" la palabra. El proceso, el juicio en sí, otorga dimensión de la verdad, pero también de la dignidad. Los fríos hechos a los que se les otorga el carácter de verdad no reparan por sí solos. Si a la verdad le asociamos la dignificación y colectivizamos "el caso", ahí sí estaremos aportando a mitigar realmente el daño sufrido.

Mariana lo dijo claramente: "Fue muy duro que esto se haya silenciado. Fueron muchos años de silencio. Durante mis primeros 30 años, sólo supe de mi papá por el relato de mi mamá y de mi familia paterna. Pero la desaparición de mi papá se llevó a toda su familia, que se murió de dolor. **A partir de los juicios**, la gente en la calle me dice 'yo lo conocí a tu papá', 'iba con él a la escuela', 'era mi vecino'. Eso pasa desde hace unos diez años"... "Tengo un comercio, y hace dos semanas una proveedora que viene hace siete años me preguntó: '¿Tu mamá se llama Laura? ¿Tu papá se llama Rubén?' Nadie me pregunta eso. Ella me dijo que era la prima hermana de mi papá"... "Tardó siete años en hacer esa pregunta"... "Esos son los efectos de la impunidad, y de los juicios. La palabra dicha acá traspasa este edificio, y pasa algo en la sociedad", sentenció Mariana, quien consideró que este proceso no le devolverá a su padre, pero tiene "un valor repositivo invaluable".

Laura y Mariana colectivizaron su caso, como tantos otros casos y testimonios que pasaron por los juicios. Todas las palabras vertidas, traspasaron el edificio del tribunal (parafraseando a Mariana) y generó un efecto en la sociedad. Ese efecto es la apropiación de la gente, lo que transforma al juicio en mayor reparador. Así lo explica Brandon Hamber, psicólogo sudafricano, "quien plantea que lo que es reparador no es solamente la medida, el objeto, sino el proceso alrededor de la medida, del objeto. Para que un monumento sea reparador es necesario que forme parte de un proceso, que la gente se lo apropie, que responda a las

necesidades de reconocimiento de las víctimas, que les ayuden a tener un reconocimiento que les fue negado, que convoque iniciativas culturales o sociales con un sentido de derechos humanos. La reparación incluye la participación de la gente.”⁹

¿Pueden sustituirse todos estos aportes del juicio con procesos de “reconciliación”?

Evidentemente le hemos asignado al juicio y también a la sanción correspondiente ciertas funciones sociales que difícilmente puedan ser asumidas por otros procesos que no incluyan la realización de un juicio moral y la asignación de responsabilidades. Las experiencias contemporáneas sustitutivas del juicio probadas para dar “cierre” (como si se pudiera decretar) a los genocidios, no han incluido ambos requerimientos con la seriedad y contundencia que la situación amerita, por lo que no son más que actos de impunidad.

Suele ponerse como ejemplo el proceso de la Comisión para la Verdad y Reconciliación sudafricana cuando esta fue una experiencia totalmente fallida. *“La falta de involucramiento del sistema penal garantizó una carencia absoluta de verdad, no solo de sanción. Por ejemplo, las autoimputaciones se hacían de tal modo que no otorgaban información alguna: ni los cómplices de los hechos denunciados, ni el destino de los cuerpos, ni la modalidad del aniquilamiento. Los “autoincriminados” tan solo asumieron participaciones “abstractas” en hechos criminales para permitir ser alcanzados por las leyes de perdón, pero sin aportar mayormente información que los familiares de las víctimas no tuvieran.”*¹⁰

Este proceso no logró conocer fehacientemente lo ocurrido ni atribuir las responsabilidades criminales necesarias para que la población negra –al menos- asocie al proceso con justicia. Allí radica una posible causa que explique los crecientes hechos de violencia racista antiblanca y las altísimas tasas de homicidios en Sudáfrica que sextuplican a las nuestras.

El caso español es un símbolo mundial de impunidad para con los crímenes del franquismo. Más allá de no mostrar al día de hoy altas tasas de homicidios en la escala mundial, si lo fueron para finales del siglo XX en comparación con su contexto europeo occidental. Pero dicha impunidad quizás sí explique el crecimiento de la violencia familiar, de género, contra los inmigrantes, los animales, la proliferación de grupos de neonazis y los “ultras” en las canchas de fútbol, la represión, persecución judicial y política a todo esbozo de nacionalismo vasco y catalán, y la aplicación sistemática de la tortura contra integrantes de organizaciones vascas de izquierda (no solo durante el franquismo, sino también, con la misma crudeza y metodología, durante todo el ya largo período de institucionalidad democrático-representativa), etc.

Sobre el perdón que conlleva la reconciliación

¿Existe un perdón posible –por tanto sincero- si aún falta mucho por conocer sobre las acciones que pretenden ser perdonadas? ¿Existe la posibilidad de perdonar aquello por lo que no se ha pedido disculpas? ¿Existe algo imperdonable? ¿Existe el perdón político o es solo personal? Estas son algunas de las preguntas que se nos vienen a la cabeza cuando reaparece la figura del perdón y la reconciliación.

⁹ “Las reparaciones a las víctimas en el sistema interamericano de derechos humanos”, Carlos Beristain, exposición en el seminario “El papel del sistema de justicia frente a violaciones masivas de los derechos humanos. Prácticas actuales”, mismo nombre que el libro posteriormente editado por las Abuelas de Plaza de Mayo, Buenos Aires 2009, p. 26.

¹⁰ “Juicios. Sobre la elaboración del genocidio II” op. cit., p. 85.

Sin dudas, para que exista perdón –propriadamente dicho- se requiere que una persona que se autoconsidera ofendida disculpe a otra ante quien renuncia a la venganza, al castigo justo o a la compensación, generando un estado de “paz” en las relaciones entre ambos -más que nada al interior del ofendido-. Como vemos, para que pueda producirse ese estado de “paz” interior, sentido, íntimo, nunca podrá imponerse el perdón (recordemos el caso del asesinato de Talaat Paschá). Por lo tanto el perdón es voluntario, personal y concienzudo.¹¹

Esto no desconoce el hecho de que a lo largo de la historia el Estado ha resuelto terminar de lidiar con ciertos conflictos –apaciguar- a través de una especie de “perdón político o social”, que como vimos es imposible en términos axiológicos, pero impulsado en aras de intereses superiores constituyó una herramienta política funcional (siempre volátil).

Jacques Derrida enuncia una proposición al respecto: *“cada vez que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque ésta sea noble y espiritual (liberación o redención, reconciliación, salvación), cada vez que tiende a restablecer una normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante un trabajo de duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el “perdón” no es puro, ni lo es su concepto. El perdón no es, no debería ser, ni normal, ni normativo, ni normalizante. Debería permanecer excepcional y extraordinario, sometido a la prueba de lo imposible: como si interrumpiese el curso ordinario de la temporalidad histórica.”*¹²

Edgar Morin¹³ llama “perdón político” a esa concesión del perdón desde el Estado en aras a un interés superior. Ejemplifica su posición con Nelson Mandela quien se fijó como meta no disociar África del Sur integrando negros y blancos. O el conflicto entre Israel y Palestina, en donde en tiempos de Arafat se buscó el perdón mutuo de los crímenes cometidos. Pero su esfuerzo fue roto por el odio y la venganza en este último caso, y ya comentamos los efectos de la “reconciliación” sudafricana. También cita el caso español del cual también nos ocupamos con anterioridad y culmina nombrando el caso chileno, en donde una vez más *“lograda la democracia, quedó una pestilencia ética pues verdaderamente no hubo perdón y no podía haber olvido.”* Ergo, no lograron en absoluto pacificar la sociedad, pues ello no puede

¹¹ “Así, Tutu cuenta que un día una mujer negra atestigua ante la Comisión. Su marido había sido asesinado por policías torturadores. Ella habla en su lengua, una de las once lenguas oficialmente reconocidas por la Constitución. Tutu la interpreta y la traduce más o menos así, en su idioma cristiano (anglo-anglicano): “Una comisión o un gobierno no puede perdonar. Sólo yo, eventualmente, podría hacerlo. (*And I am not ready to forgive.*) Y no estoy dispuesta a perdonar -o lista para perdonar-”. Palabras muy difíciles de entender. Esta mujer víctima, esta mujer de víctima quería seguramente recordar que el cuerpo anónimo del Estado o de una institución pública no puede perdonar. No tiene ni el derecho ni el poder de hacerlo; y eso no tendría además ningún sentido. El representante del Estado puede juzgar, pero el perdón no tiene nada que ver con el juicio, justamente. Ni siquiera con el espacio público o político. Incluso si el perdón fuera “justo”, lo sería de una justicia que no tiene nada que ver con la justicia judicial, con el derecho. Hay tribunales de justicia para eso, y esos tribunales jamás perdonan, en el sentido estricto de este término. Esta mujer quería tal vez sugerir otra cosa: si alguien tiene alguna calificación para perdonar, es sólo la víctima y no una institución tercera. Porque por otra parte, incluso si esta esposa también era una víctima, de todos modos, la víctima absoluta, si se puede decir así, seguía siendo su marido muerto. Sólo el muerto hubiera podido, legítimamente, considerar el perdón. La sobreviviente no estaba dispuesta a sustituir abusivamente al muerto. Inmensa y dolorosa experiencia del sobreviviente: ¿quién tendría el derecho de perdonar en nombre de víctimas desaparecidas? Éstas están siempre ausentes, en cierta manera. *Desaparecidas* por esencia, nunca están ellas mismas absolutamente presentes, en el momento del perdón invocado, como las mismas, las que fueron en el momento del crimen; y a veces están ausentes en su cuerpo, incluso a menudo muertas.” Entrevista de Michel Wieviorka a Jacques Derrida, traducción de Mirta Segoviano (modificada Horacio Potel) en *El siglo y el perdón* seguida de Fe y saber, primera edición, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, páginas 7/39 (Edición digital de Derrida en castellano).

¹² Entrevista de Michel Wieviorka a Jacques Derrida, traducción de Mirta Segoviano (modificada Horacio Potel) en *El siglo y el perdón* seguida de Fe y saber, primera edición, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2003, páginas 7/39 (Edición digital de Derrida en castellano).

¹³ Edgar Morin, *Ética*. Madrid, Cátedra, 2006, capítulo 5: 139-147.

imponerse por la fuerza si no existe un perdón verdadero, puro como dice Derrida. La única salida, es la justicia.

El perdón producto de la verdad

Víctor Hugo dice: «Intento comprender a fin de perdonar». El perdón se basa en una comprensión. Comprender a un ser humano significa no reducir su persona a la fechoría o al crimen que ha cometido y saber que tiene posibilidades de redención. Para ello, en primera medida se necesitará conocer la verdad, de boca de los mismos perpetradores, escuchar su pedido de disculpas, que se hagan responsables, etc.

¿Cómo podríamos perdonar algo de lo que no se tiene cabal conocimiento y por lo que no se ha pedido disculpas? Disiento humildemente con Derrida sobre su noción del “perdón incondicional”, constituido desde la tradición abrahámica, para lo cual suscribo las palabras disonantes de Morín, Arendt y Jankélévitch.

Este último declaró en un texto titulado “Lo imprescriptible”, que no se podría hablar de perdonar crímenes contra la humanidad, en la medida en que los criminales no han *pedido perdón*, no reconocieron su culpa y no manifestaron ningún arrepentimiento (sobre la Shoá).

Jankélévitch también justifica la incapacidad de perdonar los crímenes contra la humanidad pues los mismos se cometieron contra el hombre: no contra “enemigos” (políticos, religiosos, ideológicos), sino contra lo que hace del hombre un hombre -es decir, contra la capacidad misma de perdonar-. De modo análogo, Hegel, gran pensador del “perdón” y de la “reconciliación”, decía que todo es perdonable salvo el crimen contra el espíritu, es decir, contra la capacidad reconciliadora del perdón. En mis palabras, no se puede perdonar el crimen contra quien es el único que te puede perdonar, pues cuando muere la humanidad del hombre (y de la mujer, claro esta) estas asesinando la única chance que tenías de ser perdonado.

Jankélévitch siempre insistió con el carácter imperdonable del crimen nazi contra los judíos, y sostiene a partir de ello, que hay dos infinitos que no pueden juntarse jamás, el de lo imperdonable y el del perdón. Morín dice: “sin duda, en un límite, como el asesinato acompañado de suplicio de un niño, el perdón desfallece. El castigo es irrisorio, el perdón es impensable.” Marca así una imposibilidad del perdón y del castigo, imposibilidad que yo interpreto en que el castigo deviene absurdo en cuanto a su incapacidad de ser netamente retributista para con el condenado, esto es, una justa medida o proporción del castigo (ejemplo la ley del talión). Castigo y pena comparten la finalidad de poner término a algo que, sin intervención, podría continuar indefinidamente. “*Es un elemento estructural del dominio de los asuntos humanos, que los hombres sean incapaces de perdonar lo que no pueden punir, y que sean incapaces de punir lo que se revela imperdonable.*”¹⁴

En consonancia con la idea de Morin y Arendt, el argumento central en la obra de Jankélévitch titulada “Lo imprescriptible”¹⁵ es que la Shoá alcanza una dimensión inexpiable y por tanto no habría perdón posible. El perdón debe tener sentido, ya sea la reconciliación, la redención, la expiación, y desde el momento en que ya no se puede punir al criminal con una “punición

¹⁴ “La condición humana” Hannah Arendt, Paidós Estado y Sociedad 14, Buenos Aires 2015.

¹⁵ L'Imprescriptible : Pardonner? Dans l'honneur et la dignité, 1986. >> Trad.: Lo imprescriptible, Vladimir Jankélévitch, El Aleph, 1987.

proporcional a su crimen” -y que, en consecuencia, el “castigo deviene casi indiferente”-, uno se encuentra con “lo inexpiable”. De lo inexpiable o lo irreparable, Jankélévitch deduce lo imperdonable.

La idea de justicia

Badiou se pregunta: ¿quién es la víctima?¹⁶ Estamos obligados a admitir que la idea de víctima supone una visión política de la situación. Es la política quien define quien es considerado víctima, y la historia universal da cuenta de ello. Por tanto la etiqueta de víctima, es variable.

Así mismo la víctima es revelada por el espectáculo del sufrimiento. Aquí la injusticia es un cuerpo sufriente visible; la injusticia es el espectáculo de las personas sometidas a suplicios, hambrientas, heridas, torturadas.

Con estos aportes analicemos el objetivo de la nueva afrenta negacionista que busca volver a poner en discusión el alcance del colectivo víctimas del último genocidio. Por la certeza de lo fáctico ya mencionado, sería impensado que puedan lograr “borrar” a nuestras víctimas porque ellas son poseedoras de un cuerpo sufrido como dice Badiou. Por eso intentan, mediante la entelequia de la “memoria completa”, volver a discutir el alcance del término víctima “de los 70”, diciéndonos que hay otras víctimas: los agentes de seguridad heridos o muertos por las organizaciones armadas. Si hay otras víctimas, aparecen otros victimarios. No volveremos sobre lo ya discutido, pero nótese la necesidad imperiosa de trabajar siempre en la delimitación del concepto víctima, pues incluso alcanzando un escenario cercano a la justicia, esta será presente y por lo tanto frágil.

Volviendo al análisis de Badiou, el francés se pregunta ¿podemos fundar una idea de justicia a partir de ese cuerpo espectáculo? Y se responde negativamente.

Aquí lo más rico: para pasar de la injusticia a la justicia “se hace necesario algo más que el cuerpo sufriente, se hace necesaria una definición de la humanidad más amplia que la propia víctima. En otras palabras, es necesario que la víctima sea testimonio de algo más que sí misma. Sin duda, también es necesario el cuerpo, pero un cuerpo creador: un cuerpo que porte la idea, un cuerpo que sea también el cuerpo del pensamiento.”

Badiou no le habla directamente a la justicia como proceso judicial y sanción, le habla a la política que es la que debe ser justa desde la filosofía. Para que se de esa justicia filosófica será necesario que el cuerpo no deba ser separado de la idea y que ninguna víctima sea reducida al sufrimiento, pues en la víctima es la humanidad entera la que está golpeada.

Yo creo que podríamos decir que el proceso de “Memoria, Verdad y Justicia” fue sin dudas por el camino de la justicia según Badiou. Nuestras víctimas no se quedaron con el sufrimiento, se alzaron, lucharon, portaron en muchos casos los sueños de sus hijos y militaron por ellos, se movilizaron consiguiendo reconocimientos, derechos, y un sinfín de reivindicaciones humanas, políticas. Justicia es mucho más que el juicio tribunalicio, pero indubitablemente los juicios colaboraron con esa transformación subjetiva de nuestras víctimas, pues -por los aportes

¹⁶ Conferencia pronunciada el día miércoles 2 de Junio de 2004 por el filósofo francés Alain Badiou, en el salón de actos de Humanidades y Artes de Rosario.

relatados- nunca redujeron a las víctimas como cuerpos sufridos.¹⁷ En los juicios escuchamos sí los suplicios padecidos, pero también las historias militantes, historias de amores, de solidaridad, de conciencia de clase, de banderas políticas, de justicia social, historias que el Genocidio buscó borrar del mapa, amores que aún perviven en boca de los sobrevivientes, banderas que aún alzamos en cada plaza.

Si es que no llegamos al escenario ideal de justicia, estamos cerca, y allí colectivamente consolidaremos la transformación subjetiva de cada compañerx víctima del genocidio. Un escenario donde el cuerpo “soporta” el pensamiento, “donde todo el mundo es igual a todo el mundo” (Badiou).

Pero insisto, a no dormirnos en los laureles porque es un proceso siempre vigente que puede detenerse, desorganizarse. Dice Badiou *“hay que advertir que el problema de la justicia es el de su pérdida, no el de su aparición, siempre hay posibilidades de hacer venir algo justo. El problema más difícil, reitero, es el problema de su pérdida porque la justicia está siempre amenazada.”*

Justicia es pasar “del estado de víctima al estado de alguien que está de pie” dijo el francés, para nosotros justicia no sólo es estar de pie, también es caminar en ronda junto a las madres y abuelas.

¹⁷ Hay que resaltar que el respeto y trato más integral a las víctimas de estos juicios fue conseguido en gran parte por el esfuerzo de las querrelas de los organismos.