



Revista de Ciencia Política

ISSN: 0716-1417

revcipol@puc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Lefranc, Sandrine

Aquello que no se conmemora: ¿Democracias sin un pasado compartido?

Revista de Ciencia Política, vol. XXIII, núm. 2, 2003, pp. 231-240

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32423211>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

AQUELLO QUE NO SE CONMEMORA. ¿DEMOCRACIAS SIN UN PASADO COMPARTIDO?*

SANDRINE LEFRANC

INSTITUTOS DE ESTUDIOS POLÍTICOS DE PARÍS, FRANCIA

Resumen

Las sociedades democráticas contemporáneas, "viejas" y "nuevas", no parecen compartir más que una memoria fragmentada y conflictiva, con relación a un pasado muchas veces violento. Los mecanismos de justicia de transición que establecieron los gobiernos democráticos en el Cono Sur y en Sudáfrica (amnistías, "verdad" y reparaciones) no permitieron la creación de una memoria unida. Este artículo esboza un balance de estas experiencias, desde el punto de vista de varios objetivos reparatorios que se propusieron estos regímenes. La justicia de transición contribuyó a la estabilización de la democracia, pero no permitió que cesara el desacuerdo.

Abstract

Democratic societies, both the "old" and the "new" ones, that were confronted to a violent past, today don't seem to share but a fragmented and conflictive memory of this past. The measures of transitional justice that democratic governments took in the Southern Cone and in South Africa (amnesties, "truth" and reparations) didn't allow the invention of a united memory. This article tries to take stock of these experiences, from the point of view of four different goals targeted by the governments. Transitional justice contributed to the stabilization of the democratic regime, but did not put an end to the misunderstanding.

PALABRAS CLAVE • Chile • Justicia de Transición • Reconciliación • Memoria • Violencia Política
• Comisiones de Verdad

Las democracias "viejas" parecen enfrentarse con la multiplicación del número de las conmemoraciones que no lo son. También experimentan este fenómeno las democracias "nuevas", que recientemente sufrieron una experiencia autoritaria y que establecieron, por ejemplo en el Cono Sur latinoamericano o en Sudáfrica, mecanismos de salida de su pasado de violencia política (violencia de Estado, sobre todo)². Ciertamente, parecen multiplicarse las celebraciones; pero los rituales unitarios, organizados por las autoridades públicas a fin de poner en escena un consenso nacional, ya no están de moda. Si seguimos a estos historiadores franceses de la "memoria" que

* Agradezco a Emmanuelle Barozet, por la corrección que hizo de este texto, a Georges Couffignal, y a todos los participantes del seminario organizado por el Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica (particularmente a Óscar Godoy Arcaya y Roberto Durán).

² Postulo que estas experiencias son comparables, pero obviamente no iguales. Los casos que analicé –Argentina, Uruguay, Chile y Sudáfrica– articulan de distintas maneras los elementos que componen lo que se puede llamar "justicia de transición" (expresión más neutra que "impunidad"). Es decir las disposiciones que limitaron la aplicación de la justicia penal, la "verdad" establecida por las comisiones de verdad y reconciliación así como las reparaciones a las víctimas. Ver mi libro (Lefranc, 2002).

son Pierre Nora o Jacques Revel, estaríamos asistiendo, en Francia y en otros lugares, al fortalecimiento de las memorias sectoriales, a expensas de una nacional. Éstas alimentarían un culto de la memoria –esta “memoria fragmentada” que haría de “cada uno el historiador de sí mismo” (Revel, 2000: 4)–, incluso a veces una “lógica victimaria”, cada sector presentándose como una víctima.

Este temor a la fragmentación ya se expresaba en 1925, en la obra de Halbwachs, *Les Cadres sociaux de la mémoire* (Halbwachs, 1994). Pero planteemos una hipótesis. La producción por el Estado de una memoria nacional unificada sería trastornada por las numerosas demandas de reconocimiento público de relatos “históricos” particulares. Se puede así considerar como un elemento dentro de una tendencia general el clamor de indignación suscitado por el proyecto de la Ministra de Defensa chilena de organizar un “acto ecuménico” para el Once. El hecho que las conmemoraciones que no lo son se multipliquen, no significa que las democracias ya no tienen nada que conmemorar. Pero lo que es conmemorable según los gobiernos, no lo es para otros sectores. El modelo de una democracia en la cual todos comparten *un* solo pasado pone en tela de juicio la existencia de democracias que tienen *pasados*... que no se comparten.

Una pregunta puede ser planteada: ¿Qué balance se puede hacer con relación a estas experiencias (sólo tomando en cuenta sus características comunes, lo que no implica que no hay diferencias importantes)? ¿Qué balance se puede hacer respecto a la capacidad de aliviar la “memoria colectiva”, es decir, permitir una reconstrucción de la relación colectiva con la historia nacional? ¿Qué conclusiones podemos sacar acerca de los objetivos múltiples reivindicados en este ámbito por los gobiernos democráticos y otros promotores de estos mecanismos (o que se les puede imputar)? Haremos hincapié en cuatro de estos objetivos: la estabilización política, teniendo como base un acuerdo con los ex-gobernantes; la invención de una forma de justicia, que sea un paliativo de la justicia penal; la restauración de la “dignidad” de las víctimas, y el establecimiento de un relato histórico razonablemente consensual, pero que tiene que ser dialogado.

Estos cuatro objetivos pueden tener alcances diferentes. Se supone que todos favorecen la estabilización de la nueva democracia, pero también, al menos según algunos autores, favorecen su profundización. La justicia de transición podría mejorar el funcionamiento pluralista de la vida política, o la regulación de la violencia. La literatura científica que se refiere a estas experiencias de salida de un pasado autoritario violento, son reflexiones sobre tragedias, puesto que, según Manuel Antonio Garretón, “no se conoce en la historia ningún ejemplo de solución correcta a este problema” (Garretón, 1993: 140). Sin embargo, los estudiosos pueden también a veces expresar algo como una fantasía de ingeniería social. Es el caso del análisis “transitológico”, cuando propone un modelo “razonable” de resolución del problema (de las herencias del régimen anterior). Lo hace basándose en un pacto entre élites que, precisamente porque es razonable, debe, según estos autores, ser ratificado por las masas, de manera ineluctable.

Otro ejemplo es el análisis que se hace respecto a la experiencia sudafricana: la Comisión de Verdad y Reconciliación fue acogida como un ritual de deliberación sobre la historia, “disensual”, pero no irreductiblemente disonante. En resumen, los mecanismos de justicia de transición, si fuesen bien concebidos (como los dispositivos chilenos y sudafricanos, según los mismos investigadores), no sólo reducirían los obstáculos que impiden la reinstalación de una “cultura democrática”: contribuirían a la difusión de ésta, incluso a su reinención.

UN PACTO ENTRE ÉLITES

El objetivo de la estabilización política es el más evidente, puesto que todos, protagonistas y estudiosos, lo consideran como tal, aunque estén en desacuerdo respecto a su carácter de necesidad y a su aceptabilidad moral. Los mecanismos de la justicia de transición deben contribuir, al menos a corto y medio plazo, a la construcción de un acuerdo “razonable” entre los gobiernos democráticos y los dictadores, así como entre los sectores que los apoyaron.

Este objetivo incluye tres aspectos. En primer lugar, se trata de un acuerdo que se supone (con la resolución de las cuestiones institucionales, militares y socioeconómicas) debe permitir la estabilización de la nueva democracia. Pero, es también un factor de pacificación inmediata en una sociedad que aparece aún atrapada en la violencia a los ojos de los miembros de los gobiernos (es por eso que ellos mismos hicieron hincapié en las amenazas de venganza, que nunca se concretaron). Tercero, se trata de hacer algunas concesiones a las Fuerzas Armadas para que se despoliticen y, a más largo término, que se marginen.

Desde el punto de vista de un compromiso eficaz, los mecanismos de la justicia de transición establecidos en el Cono Sur y en Sudáfrica tuvieron los efectos esperados, aunque quepa matizar esta afirmación. Permitieron, indiscutiblemente, que se concretara un “pacto”. Tal vez este pacto no se redujo a la *Realpolitik* al contribuir a un acuerdo mínimo sobre las reglas del juego institucional, la limitación de la justicia favoreció la unidad de las élites sociopolíticas, y luego a la estabilización de la democracia. Disminuyó, así, el odio entre radicales y justicialistas en la Argentina. La centro-izquierda y la derecha chilena, siendo la segunda la heredera del régimen autoritario, están acercándose progresivamente. Estas convergencias aun pueden suscitar sospechas de connivencia. Richard Wilson, por ejemplo, analiza el dispositivo de “reconciliación” sudafricano no tanto como un instrumento de reparación de las injusticias y de los crímenes pasados, sino como uno de los elementos que permitió el acercamiento entre las élites del *apartheid* y las élites negras; el lenguaje de los derechos humanos, en especial, permitió que negociaran las reglas constitucionales (Wilson, 2001).

De esta forma, la justicia de transición contribuiría a la invención de una manera supuestamente “nueva” de hacer política. Santiso (felicitándose) la llama “posibilismo”, y Moulian (deplorándola) la considera como el reino del consenso blando por sobre el debate, de los pequeños desplazamientos por sobre las rupturas (Moulian, 1998: 37-39). José Miguel Insulza, entonces Ministro de Relaciones Exteriores, lo resumió de la siguiente manera: “tenemos una propensión a dedicarnos aún más a la realidad y a lo posible” (Santiso, 1996: 211). Un ejercicio “razonable” de la justicia, la “verdad” y las reparaciones legitiman un pacto social que, si bien innova respecto a las formas (pragmáticas y no revolucionarias), podría prolongar el pacto anterior, puesto que ambos son elitistas.

Los dispositivos de la justicia de transición también tuvieron los efectos que se esperaban de ellos en cuanto a la pacificación, puesto que no hubo guerra civil en ninguno de estos países, y que las relaciones sociales permanecieron en general bastante corteses. No obstante, cabe tener en cuenta la presencia continua de la violencia criminal, pero que muchas veces es la continuación de la violencia política anterior. En Sudáfrica, los actuales grupos de delincuentes heredaron el uso político sistemático de la delincuencia, por ambas partes (*National Party*, *Inkatha Freedom Party*,

African National Congress, etc.). En cambio, en el Cono Sur, no es tan claro el vínculo entre las representaciones relativas a la violencia hoy día y el temor pasado a la “subversión”.

Finalmente, la “normalización” del papel de las Fuerzas Armadas parece progresar en todos los países, aunque existan matices, en especial respecto a la definición de su misión (seguridad interior o exterior). Ésta todavía se encuentra poco definida en el Cono Sur. Otro aspecto está directamente vinculado con la cuestión de la justicia. Si bien el pacto concertado podría haber contribuido a esta normalización, tal vez también volvió parcialmente trivial el discurso acerca del “enemigo interior” (respecto a la legitimidad de la lucha anti subversiva, a los “excesos” cometidos por individuos, etc.). Este discurso, aún en estos tiempos, está presente entre grupos de las Fuerzas Armadas, incluso entre sus representantes. Manuel Fernández, el jefe del estado mayor uruguayo, fue destituido en abril de 2000 por haber dicho: “Tarde o temprano, las Fuerzas Armadas tendrán que combatir de nuevo su viejo enemigo marxista”.

LA INVENCION DE UNA JUSTICIA PALIATIVA DE LA JUSTICIA PENAL

Puesto que las nuevas democracias tuvieron que acomodarse a un acuerdo particularista (“privado”), fueron inauguradas por una trasgresión de las normas del estado de derecho. El principio de la igualdad ante la ley (y luego de la sanción de sus trasgresiones) fue infringido. Concretamente, el pacto de transición no puede ir a la par del ejercicio normal de la justicia. Lo prohíben las relaciones de fuerza entre gobiernos democráticos y defensores de la “herencia” autoritaria. Estas relaciones a veces son prolongadas por connivencias sociales, cuando los jueces fueron nombrados por el régimen autoritario, o cuando sus características sociales hacen de ellos, diría Bourdieu, los adeptos del orden establecido (Bourdieu, 1986).

El derecho tampoco lo permite. No existen pruebas (incluso no hay cuerpos). A veces no hay crímenes, ya que en ese tiempo la “desaparición” no era incriminada ni por los códigos penales nacionales ni por el derecho internacional. Por lo menos no lo era en tanto acto irreducible, en sus consecuencias, al rapto, al encarcelamiento arbitrario, a la tortura y al asesinato, a los cuales corresponde en hecho. De manera más estructural, el derecho penal no lo permite, porque implica, implícita o explícitamente, la “inocencia burocrática”: los agentes del Estado que participaron en la represión no pueden ser perseguidos. Por supuesto, se eluden hoy, parcialmente, estas reglas rigoristas.

Además, puesto que ni las relaciones de fuerza ni el derecho lo permitieron, los gobiernos del Cono Sur o de Sudáfrica adoptaron –o dejaron intactas– las leyes de amnistía, o medidas similares. En Uruguay, una amnistía general, pero haciendo posible teóricamente una investigación, fue aprobada por referéndum en 1989. En Argentina, el gobierno de Alfonsín optó por una exención selectiva, luego sistematizada por los indultos del presidente Menem. En Sudáfrica, la amnistía fue parcial y condicional (el crimen debía ser político y proporcional al objetivo; el candidato debía pertenecer a una organización conocida y “confesar” todos los crímenes que había cometido).

Pero lo que está en juego en la justicia de transición no sólo es permitir la “justicia (penal) en la medida de lo posible”, sino también identificar otras maneras, si es que existen, de hacer justicia. Se encuentra una primera formalización de este planteamiento en el análisis de juristas y expertos del Cono Sur como el argentino Jaime Malamud-Goti, quien se refiere a una justicia centrada en los

derechos de la víctima. Por otro lado, el presidente de la comisión sudafricana, Desmond Tutu, impuso en Sudáfrica (nacional e internacionalmente) otra formulación del mismo principio. La asociación de los conceptos de perdón, amnistía, y *ubuntu* –o sea el reconocimiento de la humanidad del otro–, permitió elaborar un principio de “justicia restaurativa”, que fue bien acogido por los miembros de la Comisión. Tutu define esta justicia de la siguiente manera: “La gente piensa según los términos de una justicia “retributiva” que es la justicia del castigo o de la recompensa (...) Tuvimos que pensar en cómo superar los conflictos del pasado: ¿cómo se cura? De tal modo que preferimos hablar de justicia “restaurativa” en vez de justicia “retributiva”. Eso no significa, sin embargo, que los culpables se salen con la suya. Tienen que exhibirse en plena luz, en su ciudad, y decir “eso lo hice”, y no es todo. Si la reparación no es una compensación, al menos la gente que fue tratada como perro tiene desde ahora una historia reconocida por el país entero” (Tutu, 1997: 65-66).

La justicia de transición consiste en los dispositivos de exención de responsabilidad, mas también en estos principios de justicia amañados, que a veces se inspiran en las retóricas usadas por los protagonistas. La retórica del perdón utilizada por los gobiernos democráticos, por ejemplo, fue una retórica absurda, una tentativa de legitimación que puede parecer indigna, aunque también algo que permitió la elaboración de mecanismos de casi justicia. Este dualismo remite a los planteamientos de filósofos como Arendt, Ricoeur o Derrida. Dicen que el perdón no puede inspirar ningún mecanismo de justicia, pero todos confían en que la idea de perdón inspira un principio de justicia adaptado, después del fracaso del derecho (o sea después de la Shoah). Cuando “el derecho flaquea”, lo que hace falta, según Arendt, es una forma de justicia (y tal vez una amnistía inspirada por el perdón) que tome en cuenta las personas, y no solamente la ley³.

La justicia restaurativa no es la única fórmula “alternativa”. Encontramos en Chile un modelo dominante, el de la justicia como trabajo de luto, como manera de despedirse, al nivel individual, de los desaparecidos. Quizá no se trate de una fórmula de distribución de las culpas al nivel de la sociedad, tal como la justicia ordinaria, sino que de un supuesto instrumento de transformación psicológica de los individuos, con el fin de que disminuyan las demandas públicas de justicia, y las querellas ante tribunales. Lo que no sabemos es si esta forma de justicia puede contribuir a la formulación de reglas comunes. ¿Esta “justicia” que aspira a libertar a las víctimas indirectas, a descargarles del peso de su luto, y a apaciguar el país entero, puede ser considerada como algo equivalente a la justicia que separa públicamente la víctima del culpable, y que confirma las normas sociales? Estos dos proyectos obligan a debatir acerca del carácter evidente de la justicia-sanción en nuestras sociedades, ¿por qué no? Pero al introducir un particularismo en el ejercicio de la justicia (lo que piden Derrida y Arendt, aunque de manera diferente), quizá no sean los más apropiados para satisfacer las demandas por un mecanismo justo e imparcial.

El fracaso parcial de la justicia restaurativa en Sudáfrica parece confirmar este punto. En la mejor hipótesis, el gobierno pagará a cada familia de víctima 40 mil rands, en vez de los 125 mil prometidos por la Comisión, y eso más de cinco años después de que el informe fuera entregado

³ Arendt rechaza la caridad cristiana y la ley que ven “todo con el mismo ojo”, no tienen “consideraciones a nadie”. La amnistía se parece más al perdón que a la ley o a la caridad porque “el hombre que se beneficia de ella, no es juzgado más según la ley sola”, porque como el perdón, “absuelve un crimen en consideración a aquello que lo perpetró” (Arendt, 1960: 81-83).

al presidente Mandela (1998). Además, las dificultades que enfrentaron las víctimas para obtenerlas las privan de su valor de principio de justicia. Tal vez lo confirme el rechazo por las propias víctimas de las reparaciones o de la justicia restaurativa. Las Madres de Plaza de Mayo rechazan las indemnizaciones y las exhumaciones, mientras la población negra sudafricana, según R. Wilson, siempre apoya la justicia punitiva en este país, cualquiera sea la forma que adopte ésta. La Agrupación de Familiares de Detenidos Desaparecidos (AFDD), en Chile, también sigue pidiendo una justicia que mande a los culpables a la cárcel.

LA RESTAURACIÓN DE LA “DIGNIDAD” DE LAS VÍCTIMAS

El tercer objetivo de la justicia de transición, en el Cono Sur como en Sudáfrica, corresponde a la expresión de “verdad” siempre utilizada por los gobiernos (y por otros). Puesto que ningún fallo judicial decidirá cuáles son las responsabilidades individuales (al menos la gente lo creía por aquel entonces), es necesario establecer un relato histórico y determinar el destino individual de las víctimas. Las comisiones de verdad fueron las encargadas de aquella misión; las reparaciones materiales (indemnizaciones, becas, tratamientos médicos) y simbólicas (discursos, monumentos, exención del servicio militar, etc.) contribuyeron a esta tarea.

Esta verdad debe, como primer elemento, restaurar la “dignidad” (expresión muy usada) de las víctimas, muertos y sobrevivientes. La tarea es difícil. ¿Cómo hacer que coexista una dignidad conferida por el sufrimiento (y, lo querían los promotores de las reparaciones, en exigencias razonables) con una identidad política y, por lo tanto, polémica, que corresponde a la del militante (o incluso del “subversivo”)? La retórica de la dignidad parece tener solamente en cuenta la dignidad de quien sufrió o aún sufre. Esta “dignificación” puede producir efectos inesperados. Se trata de una víctima *moral* cuyo dolor toma en consideración, y no de un protagonista político. Ahora bien, esta moralización puede ser parcialmente⁴ aceptable para una asociación como la AFDD, que cuenta con numerosas católicas practicantes, mientras que no lo es para una asociación “radical” como las Madres argentinas (quienes reivindican una herencia política, revolucionaria). Pero no es tan evidente, puesto que Chile es, precisamente, el país en el cual la represión se ejerció, esencialmente, contra militantes activos. La reconstrucción de una figura legítima de la víctima, a partir de una acepción moral, puede implicar una despolitización del debate.

En algunos casos, esto puede justificar discursos “dinosaurios” (según la palabra de la Sra. Bachelet, al calificar las declaraciones de H. Pérez de Arce⁵), por ejemplo cuando la Comisión para la Paz uruguaya intentó reafirmar la “inocencia” de las víctimas poniendo de manifiesto que la mayoría de ellas no eran “subversivas” (o sea Tupamaros). La víctima no es una víctima en el

⁴ Cuando Sola Sierra, entonces presidente de la AFDD, mencionó el cariño por los desaparecidos, usó las siguientes palabras: “Les quisimos porque eran libres en su manera de pensar y justos en sus determinaciones. Les quisimos porque eran dirigentes de los partidos políticos populares, porque eran dirigentes sindicales...”. Discurso citado en su bonito libro por García Castro, 2002: 90.

⁵ *El Mercurio*, 31 de agosto de 2003, “Polinotas”.

sentido jurídico, sino en uno moral: cualquiera sea la falta de proporción de la represión, la víctima no debe haber recurrido a la violencia para ser calificada de víctima “inocente”⁶.

UN RELATO HISTÓRICO RAZONABLEMENTE DISSENSUAL

A los ojos de los miembros de los gobiernos democráticos, los mecanismos de justicia de transición debían permitir la construcción de un relato razonablemente consensual, pero que, idealmente, autorizara el pluralismo de las visiones y, sobre todo, el diálogo acerca de la historia. A veces, los gobiernos vuelven este objetivo explícito, como lo hizo el presidente Lagos cuando el acuerdo de la mesa de diálogo le fue remitido, el 13 de junio de 2000: “Este acuerdo no establece una historia oficial (...) Y eso es preferible (...) uno de los componentes de la diversidad es la interpretación por cada uno de los sucesos pasados. Y los chilenos y las chilenas seguirán, como lo dice el texto del acuerdo, interpretando de maneras diferentes los acontecimientos de nuestro reciente pasado”⁷.

Pero este objetivo está presente, sobre todo, en las reflexiones de los estudiosos de la justicia de transición. Lo cristaliza el concepto de “disensus” introducido por Mark Osiel y difundido por Paul Ricoeur (Osiel, 1997; Ricoeur, 2000). Según estos análisis, un mecanismo es bueno si suscita un diálogo acerca del pasado, en la sociedad en general, así como entre los sectores opuestos. Es eficaz si contribuye, de este modo, a la elaboración de un acuerdo democrático, o sea de un acuerdo sobre las normas de expresión del desacuerdo. Encontramos su formulación más sistemática con relación a la comisión sudafricana. Con el testimonio público de las víctimas, la justicia de transición hubiera sido una oportunidad para aplicar el modelo de la democracia deliberativa elaborado por Jürgen Habermas o Charles Taylor⁸. En resumen, la “verdad” cuando es objeto de diálogo, además de favorecer una catarsis que cura, podría contribuir a una representación discursiva del conflicto y a la consolidación de relaciones políticas conformes con la norma liberal que exige que se opongan como adversarios y no como enemigos.

⁶ Esta “moralización” no quiere decir que las personas que fueron encargadas de reescribir la historia ocultaron totalmente el compromiso político de las víctimas (eso no lo hizo, por ejemplo, la Comisión Rettig en Chile). Pero, en los relatos históricos, este compromiso es menos importante que el dolor, moral y físico. También la Comisión Rettig tuvo una propensión a hacer hincapié en este dolor, en detrimento de la identidad particular, política, de la víctima. Por ejemplo, si no optaron sus miembros por una “teoría de los dos demonios” (ver abajo), el mandato de la Comisión establecía una forma de equivalencia entre violencia “terrorista” o “subversiva” y violencia de Estado, al incluir en los hechos que debía analizar la “violencia política”, o sea las violencias hacia militares, muy diversas y a veces accidentales.

⁷ Ver también el discurso del mismo Lagos, el once de septiembre de 2003: “Construir un Chile donde nunca vuelva a ocurrir jamás lo que hace 30 años ocurrió, donde jamás los chilenos se vean entre sí como enemigos, donde las diferencias sean parte de la normalidad democrática y no trincheras enfrentadas”, *El Mercurio*, 11 de septiembre de 2003.

⁸ Charles Taylor como promotor “de una ética del derecho antes que del bien”, así como de una “política del reconocimiento” (Taylor, 1995, p. 186; 1994). Jürgen Habermas plantea por otra parte el modelo del “patriotismo constitucional”. En este, “a la nación de los ciudadanos no le confieren su identidad algunas propiedades étnicas y culturales comunes, sino más bien la praxis de los ciudadanos quienes ejercen activamente sus derechos cívicos. En estas circunstancias, la tradición (strand) republicana de la “ciudadanía” rompe completamente con la idea de una pertenencia a una comunidad prepolítica sobre todo basada en la descendencia, una tradición compartida y una lengua común” (Habermas, 1992: 3).

Si de alguna manera, las comisiones de verdad intentaron conformarse con esta concepción razonablemente disensual de la verdad histórica⁹, las modificaciones de esos relatos por muchos gobiernos (de manera clara en Argentina y Uruguay) quizá les convirtieron en nuevas celebraciones de una unidad que sin embargo no existe. La amnistía es, por lo tanto, uno de los medios empleados por los gobiernos, desde la Grecia antigua, para proclamar esa unidad. Cualquier forma de poder tiende a negar las divisiones de la comunidad política (Loraux, 1997). La “teoría de los dos demonios”, que nació en Argentina, pero que fue ampliamente difundida, por ejemplo, no rompe completamente con las versiones autoritarias de la historia. El relato histórico dominante en las opiniones públicas no parece tan “disensual” como querrían los adeptos de un modelo de justicia de transición “deliberativa”. Podría ser una versión blanda –incluso “demoníaca”–, o simplemente equivocada. Por ejemplo, un cuarenta por ciento de los sudafricanos piensan, según un sondeo realizado en junio de 2001 por el *Institute for Justice and Reconciliation*, que la responsabilidad por los crímenes del *apartheid* incumbe a algunos individuos, y no a un sistema.

Al final, lo que fue una solución a falta de soluciones mejores, permaneció una solución “negativa”. Las experiencias de “reconciliación” no dieron luz a democracias armoniosamente disensuales. Los modelos democráticos que fueron usados como referencias mostraron sus límites. En ambos casos, se trata de pactos elitistas.

Diez o veinte años después, las democracias que salieron de una experiencia autoritaria violenta siguen siendo frágiles. Sin embargo, podemos examinar la naturaleza de esta fragilidad. ¿En cuanto a la gestión del pasado, son realmente estas democracias nuevas más frágiles que las democracias más antiguas que también enfrentaron la violencia de Estado (a veces democrático) y la injusticia sistemática? Basta mencionar los casos de Francia y Estados Unidos, países que inspiraron la Doctrina de Seguridad Nacional. Parece que en esos casos tampoco existen soluciones: los EE.UU. no identificaron una salida perfecta al problema de su pasado esclavista, mientras Francia no busca realmente una solución (a menos en cuanto a la guerra de Argelia, y en particular al problema de los soldados musulmanes supletorios).

Si es menester sacar conclusiones, la justicia de transición, en el Cono Sur como en Sudáfrica, ha fracasado, al menos respecto al *leitmotiv* gubernamental de la reconciliación. El desacuerdo permanece y la expresión minoritaria de este desacuerdo encuentra a veces una salida mayoritaria, cuando el “pueblo de los sondeos” aprueba las persecuciones, o cuando el “pueblo de las calles” espera una sola cosa: “¡que se vayan todos!”.

Una pregunta queda: ¿son “patológicas” estas divergencias, en el sentido que la no-reconciliación sería sinónimo de un malestar permanente, de una debilidad de la “cultura cívica” y del reconocimiento mutuo? O en el sentido que el desacuerdo sobre el pasado sería uno de los síntomas de una enfermedad siempre susceptible de desembocar, como en Argentina, en un “caos” social (o por lo menos lo que fue percibido así). La respuesta a esta pregunta es ineluctablemente política, y el investigador debe desconfiar tanto del alivio que encuentra en los motivos “unanimistas” de la democracia representativa, como de la seducción radical de los modelos posmodernistas del desacuerdo, es decir, un modelo de la democracia antagonista (ver Lyotard, 1983).

⁹ Aunque propusieron relatos de expertos –juristas y especialistas de las ciencias sociales–, no tan dialogados como hubiera sido necesario.

Son divergencias patológicas, sí, hasta cierto punto, si la enfermedad reside en la divergencia con relación a la norma de una democracia “participativa”. Si los mecanismos de justicia de transición no bastaron, es, indiscutiblemente, porque reprodujeron, por supuesto, el primer defecto de la democracia representativa: no tener en cuenta sino la minoría. Además, fueron marcados por las decisiones “soberanas” (a las cuales pertenece la amnistía) que los establecieron y así participaron, diría Agamben, a la extensión de la lógica del estado de excepción (Agamben, 2003).

Son divergencias menos patológicas de lo que parece, sin embargo, y por varias razones. En primer lugar, postular que la no-reconciliación es una enfermedad significa tomar las metáforas demasiado en serio: no existe una “memoria colectiva” o “nacional”, unida. Son metáforas, invenciones de un poder preocupado por crear unidad, aun cuando ésta sea ficticia. Siempre hay grupos que intentan impedir a la sociedad “colgar al muerto para salvar al vivo”, como dice Halbwachs¹⁰. Si esta “matrona de Éfeso” condena la memoria de los desaparecidos a una nueva desaparición, es incierto el plazo de ese punto final silencioso. En Francia, Sudáfrica y en el Cono Sur, herederos –hijos o herederos políticos– ya se apropiaron esta memoria.

Quizá el desacuerdo, y desde hace poco, no es tanto irreducible. Tal vez la autonomización de algunos jueces e instancias judiciales, y las persecuciones que permiten esta autonomización en Argentina y Chile, lo reducirá. Por último, quizá sea porque los desacuerdos no cesan que estas sociedades son (parcialmente) democráticas. Al menos la democracia representativa ofrece su mejor parte, seguramente, cuando autoriza litigios sin violencia abierta y, en particular, cuando conoce litigios con respecto al pasado.

REFERENCIAS

- Agamben, Giorgio. 2003. *Etat d'exception, Homo sacer*, II, 1. París: Le Seuil.
- Arendt, Hannah. 1960. “Lettre du 14 février 1960 à Wylan Auden”. *Cahiers du GRIF* 33: 81-83.
- Arendt, Hannah. 1983 (1961). *Condition de l'homme moderne*. París: Calmann-Lévy.
- Bourdieu, Pierre. 1986. “La force du droit. Eléments pour une sociologie du champ juridique”. *Actes de la recherche en sciences sociales* 64: 3-19
- Derrida, Jacques. 1999. “Le siècle et le pardon”. *Le Monde des débats*, décembre: 10-17.
- García Castro, Antonia. 2002. *La Mort lente des disparus au Chili sous la négociation civils-militaires (1973-2002)*. París: Maisonneuve et Larose.
- Garretón, Manuel Antonio. 1993. “Amérique latine: la démocratie entre deux époques”. *La Pensée politique* 1: 136-151.
- Habermas, Jürgen. 1992. “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”. *Praxis International* 12 (2): 3.

¹⁰ “El individuo que no quiere olvidar a sus parientes desaparecidos, y que se empecina en repetir sus nombres, se enfrenta bastante rápidamente a la indiferencia general. Encerrado en sus recuerdos, se esfuerza en vano por añadir a las preocupaciones de la sociedad actual las de los grupos de ayer: pero le falta precisamente el apoyo de estos grupos que se están desvaneciendo. Un hombre que se acuerda solo de lo que los demás no se acuerdan se parece a alguien que ve lo que los demás no ven. Es en ciertos aspectos, un alucinado, que impresiona desagradablemente a quienes lo rodean. Como la sociedad se irrita, él se calla, y a fuerza de callarse, olvida los nombres que alrededor suyo nadie pronuncia más. La sociedad está como la matrona de Éfeso, que cuelga al muerto para salvar al vivo. Es cierto que algunos moribundos prolongan su agonía, y hay sociedades que conservan más tiempo que otras los recuerdos de sus muertes. Pero apenas hay entre ellas, a este respecto, una diferencia de grado” (Halbwachs, 1994 (1925): 167).

- Halbwachs, Maurice. 1994 (1925). *Les Cadres sociaux de la mémoire*. Paris: Albin Michel.
- Lefranc, Sandrine. 2002. *Politiques du pardon*. Paris: Presses universitaires de France.
- Loraux, Nicole. 1997. *La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris: Payot y Rivages.
- Lyotard, Jean-François. 1983. *Le Différend*. Paris: Minuit.
- Moulian, Tomás. 1998. *Chile actual: anatomía de un mito*. Santiago: LOM/Universidad ARCIS.
- Revel, Jacques. 2000. "Histoire vs mémoire en France aujourd'hui". *French Politics & Society* 18 (1): 11-12.
- Osiel, Mark. 1997. *Mass atrocity, collective memory, and the law*. New Brunswick: Transaction Publishers.
- Ricoeur, Paul. 1995. "Le pardon peut-il guérir?". *Esprit* 210 (mars-avril): 77-82.
- Ricoeur, Paul. 2000. *La Mémoire, l'oubli, l'histoire*. Paris: Le Seuil.
- Santiso, Javier. 1996. *De l'Utopisme au possibilisme: une analyse temporelle des trajectoires mexicaines et chiliennes, 1970-1996*. Thèse de doctorat de science politique, Institut d'Etudes Politiques de Paris, dir. Guy Hermet, 3 vol.
- Taylor, Charles. 1994. *The Politics of Recognition in Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*. Stanford: Stanford University Press.
- Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wilson, Richard. 2001. *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa. Legitimizing the Post-Apartheid State*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sandrine Lefranc. Doctora en ciencia política del Instituto de Estudios Políticos de París, Sandrine Lefranc es investigadora en el Centro francés de investigación científica (CNRS), Laboratoire d'analyse des systèmes politiques (Universidad de Nanterre). Enseña ciencia política en los Institutos de Estudios Políticos de París y de Lille. Es co-redactora en jefe de la revista de teoría política *Raisons politiques*, publicada por las Presses de Science Po. Su último libro, *Politiques du pardon* [Políticas del perdón] (París, PUF, 2002), trata de la justicia de transición en el Cono Sur latinoamericano (Argentina, Chile, Uruguay) y en Sudáfrica. Se publicará pronto en castellano (ediciones Norma, Colombia, y ediciones Catedra, España).
(E-mail: sandlefranc@hotmail.com)