

Álvaro Carvajal Villaplana

La estructura lógica de la noción “víctima de crímenes contra la humanidad”

Abstract: *In this paper I attempt an analysis of the concept of victim of crimes against humanity. I analyze the moral epistemology of the concepts of damage and evil, in particular the notion of radical evil. I place the notion of victims of crimes against humanity in a manifestation of radical evil. I attempt to determine the empirical and rational dimensions of this concept, as well as their epistemic and ethic normativity. Once established the normative character of the notion, I move on to study some approaches to the moral reality of the victims of crimes against humanity, especially those that deny the victim's moral character. Some characteristics of survivors of crimes against humanity are useful to restore the ethical character of the notion. Lastly, these characteristics are also taken as the basis for three rights of the victims: truth, justice and repair.*

Key words: *Damage. Evil. Radical evil. Ethics. Victim. Crimes against the humanity.*

Resumen: *Este trabajo hace un análisis de la noción de víctima de crímenes contra la humanidad. Se parte de un escrutinio de la epistemología moral de los conceptos de daño y mal, en particular del mal radical, ubicándose el término víctimas de crímenes contra la humanidad como una manifestación del mal radical. Se determinan los componentes empíricos y racionales de dicho concepto, así como su normatividad epistémica y ética. Una vez establecido el carácter normativo de la noción, se pasa a*

estudiar algunos enfoques que invierten la realidad moral de las víctimas de crímenes contra la humanidad, es decir, las que niegan el carácter moral de la víctima. Enseguida, se estudian algunas características de los sobrevivientes a los crímenes contra la humanidad para volver a restituir ese carácter epistemológico y ético que tiene la noción. Por último, a partir de esta caracterización se fundamentan tres derechos de las víctimas: verdad, justicia y reparación.

Palabras clave: *Daño. Mal. Mal radical. Ética. Víctima. Crímenes contra la humanidad.*

1. La epistemología moral de los conceptos de daño y víctimas de crímenes contra la humanidad

La noción de *víctima de crímenes contra la humanidad* es un concepto descriptivo, a la vez que normativo. Lo primero, por cuanto intenta captar en sus componentes empíricos los fenómenos o hechos que tiene como referencia; lo segundo, porque ese mismo hecho de acotar las características del fenómeno ya de por sí indica aquello que ha de incluirse en el término. Este tipo de normatividad es epistemológica es compartido por conceptos como *evolución* y *selección natural*, entre otros. Empero, a diferencia de los conceptos científicos como los mencionados,

algunas nociones como *daño*, *víctima* y *víctimas de crímenes contra la humanidad* tienen una normatividad ética: remiten a una valoración moral del fenómeno, intentan prescribir una conducta o demandar el imperativo *no más víctimas*. Por lo expuesto, el marco epistemológico de dichas nociones pretende hacer una indagación de las estructuras perceptivas, emocionales y racionales; este proceder es lo que Fernando Broncano denomina la “epistemología moral” (2005, 132). Tales estructuras se ponen en juego cuando, por ejemplo, se afronta las experiencias cubiertas por la categoría de *víctimas de crímenes contra la humanidad*.

La idea de *víctimas de crímenes contra la humanidad* remite a un problema más general: la experiencia del daño y el mal. La víctima constituye un componente estructural del daño, en especial, de aquel daño que sobrepasa el de la vida cotidiana, es decir, el *daño humano*. En cambio, el daño al que refiere la expresión *crímenes contra la humanidad* va más allá de lo humano. Este daño sobrepasa esa frontera, es lo que Kant denomina el *mal radical*. Una idea que Arendt retoma para indicar el mal que ha dejado de ser humano. Se trata del daño de la violencia gratuita y en la que el ser humano pierde su condición de tal, para convertirse en un objeto inútil y superfluo (Arendt, 1951; 1992, 166) de tal manera que los seres humanos se vuelven imprescindibles y desechables, lo que facilita su aniquilación moral y física. Para Víctor Klemperer, en *Quiero dar testimonio hasta el final* (1995), la pérdida de la humanidad se da en tres pasos: (a) primero: la muerte jurídica (la pérdida de los derechos humanos). Luego, (b) la muerte moral (como la situación que se da en el campo de concentración, en donde ninguna de las víctimas se siente inocente). Por último, (3) la eliminación física. En este proceso, a la víctima se la puede matar porque ha dejado ser humano, se ha convertido en un “animal”, en el enemigo interno o en el chivo expiatorio.

Tradicionalmente, al *mal* se lo ha visto como la marca de lo sagrado, se le vincula al mundo mágico y a los dioses. También toma su forma secular, en las leyes de la historia o en la manifestación del espíritu. Tanto en su dimensión sagrada como secular el mal se presenta como inevitable:

el mal es metafísicamente necesario, algo a lo que de alguna manera hay que resignarse. Se trata del designio de los dioses o de las leyes de la historia. Esta noción empieza a transfigurarse con los filósofos románticos, por ejemplo, Schelling, luego con Kant y Hegel. El giro del sentido del *mal* se profundiza con J. Stuart Mill. Así tal concepción se sustituye por la de *daño*. Ahora, el mal no es necesario ni metafísico ni inevitable. A partir de este giro, el mal transmuta de la modalidad de lo necesario a la de lo posible: el mal es lo que puede ser evitado, lo que no debió ocurrir, lo que pudo no ser. No es que el daño no sea *necesario que no se dé*, ya que no se puede prevenir de manera absoluta el daño. Es decir, no puede asegurarse que *nunca más* habrá más víctimas de crímenes contra la humanidad. Lo que indica el cambio de modalidad es que ahora se está frente a una necesidad práctica y política, la de *dar y pedir razones*: la necesidad de exigir *responsabilidad de la acción* y de tomar medidas para que se no se repitan los hechos. Para Levinas esta idea arrancar los actos humanos del reino de la necesidad y moverlos el reino de la posibilidad es lo que fundamenta de la moral (Levinas, 1991, 241, 252).

El término *víctima de crímenes contra la humanidad* tiene una carga semántica negativa y de dolor; a pesar de eso, al igual que los conceptos de *mal* y *daño*, este saca el mal del modo de la necesidad y lo traslada al de lo posible: es aquello que ha de evitarse y no ha de volver a repetirse. Dicha noción conformar parte estructural de una red de conceptos sobre el daño y el mal, en especial del *mal radical*. Por otra parte, tal idea refleja la idea kantiana de la *fragilidad de la “naturaleza humana”*, la cual puede remontarse a la propuesta de Aristóteles sobre la *fragilidad del bien* (véase Thiebaut, 1988; Nussbaum, 1986). Por dicha naturaleza humana no corresponde -exclusivamente- a lo que McDowell llama el *espacio lógico de naturaleza*. Esta naturaleza es compartida con los demás seres vivientes. Más bien, se trata de la segunda naturaleza, la que McDowell denomina el *espacio lógico de las razones* (1994, 26), aquel espacio que conforma el mundo de la moral, la cultura y la esfera pública. La cultura en tanto ámbito constitutivo de la segunda naturaleza humana, contribuye a la manifestación de la violencia, ya que es por medio de ella que los

humanos rompen o sobrepasan el sistema de control neuronal de la agresividad para dar paso a la violencia. Tal sistema de control es compartido con otros animales, pero a diferencia de éstos, la cultura elimina las barras de dicho control para dar paso a la violencia. Dicho sistema -en palabras de McDowell- se ubica en el espacio lógico de la naturaleza. Si tan sólo existiese la primera naturaleza, realmente no habría daño ni mal ni víctimas, tan sólo hechos. Empero, es la segunda naturaleza -el *espacio lógico de las razones*- la que indica la existencia del daño. Esta idea de los dos espacios lógicos, es lo que lleva a pensar en que la noción de *víctimas de crímenes contra la humanidad* tiene componentes empíricos y racionales.

La experiencia de la víctima de crímenes contra la humanidad requiere de su constitución como concepto por medio de su definición o su caracterización. Esta constitución de la noción necesita de los actos manifiestos en el espacio lógico de la naturaleza: los hechos como tales, y por otra parte, de su construcción en la esfera de lo público (el espacio lógico de las razones). Para Thiebaut (2005, 38-40), esta complejión pública de la noción demanda la epistemología de las tres voces que articulan el espacio de lo público. Estas voces son las de la primera, segunda y tercera voz. Por lo general, (a) la primera voz corresponde a la víctima, pero el verdugo también es actor de primera persona; sólo que con una condición distinta a la de la primera; (b) la segunda, corresponde a los espectadores o a quienes relatan de segunda mano la experiencia de la primera voz o quienes escuchan a la víctima. A la filosofía puede ubicársele en esta segunda voz, en cuanto intenta escuchar a la víctima, al estar atenta a sus reclamos para hacer la denuncia y elaborar el discurso ético correspondiente. Aunque, la filosofía puede ubicársela también en la tercer voz. (c) La tercera voz, se la entiende como el punto de mira objetivo, reflexivo y ético o puede vérsela como un nosotros, por ejemplo, una comisión de la verdad. La tercera persona establece o colabora en la fijación de la condición normativa de las nociones de *víctima* y *daño*. En su conjunto, tales voces son las distintas posiciones en relación con las que se percibe, define y rechaza el daño (2005, 38).

En este trabajo interesa acentuar en la primera voz: la víctima. Si bien, a veces existe un material documental y de imágenes que representan la experiencia del daño, la voz de la víctima, su testimonio, se constituye en la revelación de la experiencia del daño; ella altera la manera en que se percibe éste (Thiebaut; Levimas). Empero, cuando la víctima no tiene voz porque ésta fue aniquilada físicamente, se tiene a las víctimas indirectas (los familiares y los amigos) que asumen la función de la denuncia. Cuando este no es el caso, todavía se tiene a la segunda voz para contar el relato; aunque ésta nunca podrá contar exactamente lo que pasó, siempre será una interpretación, una reconstrucción de lo sucedido. Sin la víctima, sólo se tiene intuición de la experiencia del horror; así con Kant, puede afirmarse que los conceptos no organizan las intuiciones, ni las intuiciones son un material plástico y ciego a la espera de recibir una forma (Broncano, 2005, 133; McDowell, 1994, 38); por tanto, *los conceptos sin intuiciones son ciegos y las intuiciones sin conceptos son vacíos*. Existe una estrecha relación entre las intuiciones y los conceptos, así como una doble vía de ajuste entre ambos. En un sentido más amplio, esa doble vía de ajuste es la que da entre la mente y el mundo; entre el espacio lógico de las razones y el espacio lógico de la naturaleza, tal y como lo plantean por una parte Searle (1977) y por otra McDowell. El problema sobre cuál es la forma operativa en que interactúan la pasividad o receptividad y la espontaneidad es algo que no puede abordarse en este trabajo.

Aquí más que definir la noción de *víctima contra la humanidad*, lo que interesa es determinar y explicar las características más relevantes que comprende una noción de *víctima*, a la que aquí se ha agregado el apelativo *contra la humanidad*. Es claro que la caracterización de la palabra *víctima* se limita a este particular tipo de crímenes, esto no obsta para que algunas de las particularidades de la experiencia de la víctima se apliquen a otros tipos de víctimas. Por *crímenes contra la humanidad* se entiende un tipo de delito que adquiere el carácter de internacional, los que se han estipulado en las cuatro convenciones y tratados de Ginebra y La Haya. Inicialmente, dicha noción se restringió a los crímenes

cometidos contra la población civil en tiempo de guerra o por violación de la paz. Luego, se amplió a conflictos de violencia política, étnica o de odio y las guerras locales o nacionales, en las que la población civil se ve afectada. Esta ampliación se da a partir de una interpretación del Artículo 3 común a las cuatro convenciones y tratados mencionados. Estos crímenes son autónomos con respecto a los crímenes de guerra y los de paz entre países, aunque estas relaciones e interdependencias no pueden desarrollarse en este trabajo. Entre algunos de estos infracciones están: genocidio, tortura, desapariciones forzadas, limpieza étnica, violación sexual, niños-as soldados.

Los crímenes contra la humanidad son considerados delitos internacionales, por tal razón, se encuentran sometidos al principio de justicia universal. Este principio se establece formalmente en 1945, por el Tribunal de Nuremberg; y establece que tales delitos o violaciones sistemáticas de los derechos humanos (DH) contra la población civil que se dan en un determinado país pueden juzgarse en otro. Esto es razón de que ciertas violaciones a los DH son tan graves que repugnan a la conciencia moral de la humanidad; en consecuencia, pueden perseguirse fuera de las fronteras de donde ocurrió el hecho. Especialmente, el principio actúa cuando en el país de origen de la violación grave a los DH no juzga el caso o el sistema judicial se encuentra incapacitado para tales efectos. Es decir, cuando la legislación nacional no se activa cualquier otra tiene la obligación de perseguirlos con independencia de la nacionalidad de la víctima o el verdugo. Por tanto, se trata de un imperativo contra la impunidad. En España, por ejemplo, este principio se contempla en el Artículo 23.4 de la Ley Orgánica del Poder Judicial y en Bélgica en la Ley de Jurisdicción Universal de Bélgica, de 1993. Esta idea de *justicia universal* también se encuentra en el documento elaborado y aprobado por la Comisión de Derechos Humanos de la ONU, intitulado: *Principios y directrices sobre el derecho de las víctimas de violaciones de las normas internacionales de derechos humanos y el derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones*, específicamente, el principio VIII (ONU, 2006, 71).

La aplicación sistemática de dicho principio comienza a aplicarse recientemente, con el caso de Pinochet por parte de los tribunales de justicia españoles. El principio de justicia global es independiente, pero complementario a la justicia internacional establecida por Naciones Unidas en el mandato encomendado al Tribunal Penal Internacional y su Estatuto constitutivo.

Una vez aclarada la idea de *crímenes contra la humanidad*, se prosigue especificar la noción de *víctima*. Para lo cual se procederá –inicialmente– de manera negativa, explorando algunas aproximaciones teóricas y prácticas que invierten la realidad moral de las víctimas. Esta inversión de la realidad moral se refiere a las argumentaciones que dan las perspectivas del verdugo o las que justifican las acciones del perpetrador de las violaciones de los DH. La idea es descalificar estos discursos para ubicar la perspectiva de la víctima en su justa dimensión ética.

2. Inversión de realidad moral de la víctima

Cuatro aproximaciones interesa analizar brevemente sobre las maneras en que se niega y justifica la existencia de las víctimas. Las cuales invierten la realidad moral de estas. La primera considera que las víctimas o posibles víctimas son culpables. La segunda, asevera que las víctimas son necesarias para conseguir determinados objetivos políticos. La tercera, muestra los mecanismos psicológicos y sociológicos que rompen con la empatía afectiva y moral con la víctima, las que terminan justificando el daño. Por último, se analiza el caso de la tortura.

(2.a.) La víctima es culpable, nadie es inocente: el terrorismo se caracteriza por su deseo de universalizar el pánico para rendir las voluntades de los que tienen el poder y lograr así sus objetivos. La violencia terrorista parte del supuesto de que no existen víctimas, puesto que nadie es inocente, todos forman parte de la estructura del sistema, por tanto, cualquiera puede ser objeto de ataque. En *El hombre rebelde*, Albert Camus describe el paso de la violencia revolucionaria de

los anarquistas rusos (es decir, del uso del terrorismo como método de lucha contra la tiranía zarista para lograr la liberación) al terrorismo indiscriminado, en donde las víctimas ya no son selectivas. La violencia terrorista se llega a justificar, en 1887, en el congreso de los anarquistas españoles: “... *si la sociedad no cede, tienen que parecer el mal y el vicio, aunque todos debemos perecer con ella...*” (Camus, 1982, 202). Se trata de la negación total. La idea de que la víctima es culpable también es parte del discurso totalitario fascista, en el análisis de Camus sobre Hitler se asevera: “... *quien mata o tortura no conoce sino una sombra en su victoria: no puede sentirse inocente. Por tanto, tiene que crear la culpabilidad en la víctima misma, para que en un mundo sin dirección la culpabilidad general no legitime sino el uso de la fuerza, no consagre sino el éxito. Por eso una innoble y cruel penitencia reina en este mundo en el que solo las piedras son inocentes...*” (224). Por otra parte, la violencia ejercida contra minorías de diversa índole también apela al mito del *chivo expiatorio*, el que supone que las víctimas son culpables. En el genocidio, este aspecto es clave, al postularse la idea del *enemigo interno* como en el caso de Guatemala.

(2.b.) Las víctimas son necesarias: en muchas ideologías de izquierdas como las marxistas-leninistas, stanlinistas o maoístas se defendió la idea de una violencia revolucionaria: la violencia hacia la víctima es algo necesario. Lo importante es la supuesta causa principal: la liberación y la construcción del socialismo. Esta idea de la víctima necesaria, tampoco es exclusiva de las perspectivas de la izquierda revolucionaria, este es, un aspecto compartido con las perspectivas de derechas: cuando un gobierno totalitario ejerce la violencia contra sus ciudadanos se argumenta que es por la defensa del orden, donde los opositores son un peligro, por tanto, la violencia ejercida contra ellos no es un daño, sino una necesidad. Por ejemplo, un apologeta de la violencia revolucionaria como Georges Sorel, en su obra *Reflexiones sobre la violencia* (1976), afirma (al igual que cierto tipo de anarquismo denunciado por Camus) que la fuerza ejercida por la estructura del poder reprime, mientras que violencia dirigida contra ella libera: sólo difundiendo el

terror a los capitalistas pueden los trabajadores quebrantar su poder y la fuerza que se ejerce contra ellos. Pero este terror no es sólo dirigido contra la clase capitalista sino que también, en 1920, aplaudió la brutal represión bolchevique en la URSS. Para Sorel, el terror creciente desatado por el partido bolchevique era menos dañino que la fuerza que pretendía reprimir y en cualquier caso esta fuerza habría que imputarla a los judíos. Aunque, Sorel no defiende el *terrorismo*, y su apología a la violencia, al parecer, se reduce a la huelga general; esta concepción le lleva a justificar la violencia de otras víctimas. De nuevo se está ante la destrucción total y la inversión de la realidad moral de la víctima de violencia.

(2.c.) La pérdida de empatía hacia la víctima: uno de los aspectos más llamativos de una caracterización de la víctima del mal radical, de la violencia total, es la pérdida de empatía por parte de los verdugos hacia la víctima. En *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX* (1999), Jonathan Glover describe algunos de estos mecanismos. La pérdida de empatía pasa por una disolución de lo moral, lo cual plantea una paradoja, puesto que muchos movimientos revolucionarios justificaron la violencia hacia las víctimas por razones morales. Lo que sostiene Glover es que esa disposición de la moral del verdugo conduce a su distanciamiento de la víctima. Este distanciamiento moral hacia le permite al verdugo no verse a él mismo como un asesino, alguien que produce daño y mal al otro. Este fenómeno es lo que Glover identifica como una desconexión entre lo que hace la gente y su identidad moral. Empero, la otra cara del problema reside en las respuestas humanas a la barbarie, ya que muchas de estas racasan en la contención del crimen. Incluso, las terceras personas contribuyen a esta desconexión cuando miran a otro sitio y no quieren ver los horrores. Lo sucedió con muchos militantes de izquierda que justificaron todas las atrocidades de los regímenes totalitarios comunistas o con los casos de genocidio armenio y ruandés.

(2.d.) La inversión moral de la víctima en el caso de la tortura: en la tortura existe una relación asimétrica y unidireccional que se

orienta del verdugo a la víctima. En esta relación, existe un tercer actor: el espectador o las terceras personas. Los espectadores sienten empatía por la víctima o se ponen del lado de victimario (véase Levinas, 1991, 241). Según Scarry, el asunto esencial a la tortura es comprender “... *¿cómo es posible que una persona esté en presencia de otra que está sintiendo dolor y no saberlo, a pesar de ser ella misma quien se lo inflige y hasta el punto de seguir infligiéndoselo...*” (1987, 59). Esta es una cuestión de la epistemología del daño y la violencia: la tensión epistémica entre saber y representar. El asunto planteado por Scarry resulta paradójica: el torturador inflige dolor, pero no sabe que produce un daño, él (por lo general los torturadores son hombres) conoce las técnicas de la tortura y sabe a la perfección la manera efectiva de producir el dolor; se trata tan sólo de un asunto de fisiología. Empero, el verdugo, al propinar el dolor no considera que produzca un daño. La paradoja no concuerda con el sentido común, lo cual conlleva a que el lector dude del asunto expuesto. Este fenómeno puede aclararse al recurrir al pensamiento de Arendt (1971, 30). Para ella, lo que sucede realmente, es que el torturador (en general, el victimario) se encuentra incapacitado para pensar en el otro; por ende, para representarse el daño moral ajeno, pues “no sabe”. Para representarse el daño moral se requiere algo más que estar frente a la víctima, se necesita una capacidad para figurar el daño como tal y una capacidad para pensar en el otro. Esta idea de la incapacidad es un recurso epistémico que permite entender lo que sucede en el acto de tortura. Tal inhabilidad para pensar en el otro no justifica la acción del verdugo.

Al no poderse representar el daño del otro, el torturador justifica -por medio del supuesto de obtener la verdad o la información- la relación de dominio torturador-víctima. La traición de la víctima al confesar, justifica la relación verdugo-víctima-terceras personas desde la perspectiva del torturador. La voz de la víctima queda desacreditada. Por tanto, se tiene una doble justificación del acto de tortura desde el punto de vista del verdugo: (a) la justificación de la tortura por parte del verdugo implica una absolución de la responsabilidad del torturador y (b) a la vez, una atribución de responsabilidad a la víctima

(Corbí, 2006). Estos dos actos juntos invierten la realidad moral de la tortura.

La víctima apela a las terceras personas y espera que éstas no pierdan la confianza en ella, que no la vean como un traidor-a. Esta espera que en el mundo humano, los demás lo protejan. Cuando falla esta perspectiva, se produce la desconfianza radical en el mundo por parte de la víctima. En el acto legitimador, el verdugo aparece como el defensor del orden y la víctima la amenaza o el enemigo interno. En esta acción legitimadora, las terceras personas al proteger al victimario o mirar a otro lado (v. gr. Apartheid en Sudáfrica), se desvanece la empatía inicial con la víctima. Se tiene aquí otra paradoja: cuando las terceras personas se colocan en el discurso de la víctima, éstas se vuelven inhumanas; cuando -realmente- es el mundo de la víctima, a pesar de la voz de la verdugo, es el más inhumano.

Una vez analizadas los enfoques o des-enfoques de la inversión de la realidad moral de las víctimas, puede pasarse a caracterizar a la víctima en tanto que sobreviviente de la violencia del mal radical.

3. Las víctimas como sobrevivientes

Las víctimas de crímenes contra la humanidad presentan unas características compartidas, pues han sufrido directamente la acción violenta. Empero, como no todas las víctimas pueden contar su experiencia, algunas de estas características sólo se presentan en las víctimas sobrevivientes.

(3.a.) El dolor y el sufrimiento: las víctimas de violencia sufren un daño como consecuencia inmediata o mediata de una acción o infracción; la que, sobra decirlo, produce dolor y sufrimiento. En esta acción de daño, algunas víctimas perdieron su voz, debido a que no puede decir nada en el seno de una sociedad. Pero en aquellos que sobreviven, la acción violenta deja una huella irreparable. Para Ernst Jünger, el dolor “... *es una de esas llaves con que abrimos las puertas no sólo de lo más íntimo, sino a la vez del mundo...*” (1934, 13). El dolor, como un criterio para caracterizar a la víctima contra la humanidad, según

Jünger, es inmutable e invariables. Lo que resulta variable es el modo y manera como el ser humano se enfrenta a él...” (13). No hay ninguna situación humana que tenga un seguro contra este. Este dolor de las víctimas de crímenes contra la humanidad -como ya se mencionó- es gratuito e inesperado. La víctima no logra entender el odio que el verdugo siente y ejerce sobre ella.

El dolor de la víctima sobreviviente de la violencia que se expresa en el lenguaje o en el testimonio tan sólo habla de los actos y los actores, describe las heridas visibles, no la propia experiencia del dolor sufrido, realmente lo que se expresa es el sentimiento anímico (Sofsky, 1996, 65). Sobre la vivencia del dolor en el acto de la tortura, Améry asevera que el podría utilizar una serie de símiles para describir el dolor de la tortura de su cuerpo, pero considera que es un juego vano y desesperado el juego de las metáforas, ya que no se puede describir el dolor del momento, para el “... *el dolor era el que era. No hay nada que añadir. Los aspectos cualitativos de las sensaciones son incomparables e indescriptibles...*” (2001, 97).

La socialista Maite Pagasurtundua, víctima del terrorismo, ante la posibilidad de la negociación del gobierno socialista de Zapatero con el grupo terrorista ETA, afirmó que la incertidumbre del resultado de la negociación le produjo desasosiego y dolor. Independientemente de ese hecho, en general, ella afirma: “...*tengo la tristeza del superviviente*”, el dolor y el sufrimiento no termina con el acto de violencia, sino que se prolonga en la vida de la víctima. El testimonio de Pagasurtundua refleja una de las características del sobreviviente: el sentir “... *una tristeza especial, rara, la tristeza del superviviente. Sentía que yo de momento me había salvado, pero que otros muchos, mi hermana Josefa, tantos amigos, habían muerto...*” (Urriarte, 2006, 28; Ordaz, 2005, 22). Esto conduce a otra característica de la víctima de crímenes contra la humanidad: la víctima siente vergüenza y culpa de haber sobrevivido,

(3.b) La culpa y la vergüenza de la víctima sobreviviente: el testimonio de Jean Améry, habla de la culpa que siente el sobreviviente, una “culpa persecutoria” que aumenta la severidad

y explica el masoquismo del yo, que no logra sobrellevar el duelo que produce el dolor y el sufrimiento, y que en muchos casos, ha llevado al suicidio de la víctima sobreviviente. La situación del campo de concentración permite comprender, en su forma extrema, esta sensación de culpa, puesto que ahí se experimenta la muerte moral del sujeto humano. Una persona no elige entre un bien y un mal, sino entre dos males, el sobreviviente siente que algo hizo en el campo por lo cual sobrevivió o al menos cae en él la sospecha de haber hecho algo. A veces como en el caso de Pagasurtundua es tan sólo una cuestión del azar, como un francotirador en Bosnia que dirige la mira de su rifle a un transeúnte y al cual dispara, no hay mala intención ni odio, tan sólo el azar de la acción, esta es la expresión más radical de la gratuidad de la violencia.

(3.c.) La pérdida de confianza, la búsqueda de protección y las terceras personas: para un sobreviviente del Holocausto como lo es Améry, la víctima invoca a las terceras personas para que la amparen, esto porque supone una confianza en el mundo en que los otros no le harán el daño y cuando esto último sucede, al menos cree en la posibilidad de que otros sientan empatía por la víctima. Sin embargo, hay circunstancias en las que las víctimas se encuentran en la completa indefensión. Por ejemplo, los ruandeses creían que las tropas de la ONU, encargadas de mantener la paz, estaban obligadas a ayudarlos, pero el Consejo de Seguridad retiró la mayoría de sus tropas en abril de 1994. Ruanda es un caso límite en el que la confianza en el mundo se rompe radicalmente, en donde la comunidad internacional y sus representantes virtualmente desaparecieron del escenario. En muchos conflictos las ONG humanitarias prestan ayuda a las víctimas, pero a veces esta misma protección se ve amenazada cuando en la zona no existe un ejército que les brinde la protección necesaria para su labor humanitaria, y entonces, los miembros de las ONG se convierten en víctimas de la violencia; esto también sucedió en Ruanda.

La víctima pierde la confianza en el mundo, en esa expectativa de seguridad, en la esperanza de socorro. Esa certeza se desvanece con el primer golpe: “... *estoy seguro que con el primer*

golpe que se le asesta pierde algo que tal vez podríamos denominar provisionalmente confianza en el mundo... el supuesto más importante de esta confianza... es la certeza de que los otros, sobre la base de contratos sociales escritos o no, cuidarán de mí, o mejor dicho, respetarán mi ser físico y, por tanto, también metafísico. Las fronteras de mi cuerpo son las fronteras de mi yo. La epidermis me protege del mundo externo: si he de conservar la confianza, sólo puedo sentir la piel aquello que quiero sentir..." (Améry, 2001, 90-91). La expectativa de ayuda pertenece a los elementos constitutivos de la psique del ser humano tanto como la lucha por la existencia. Por esto, la pérdida de confianza en el mundo por parte de la víctima es fundamental en la experiencia del daño de esta.

(3.d.) La memoria de las víctimas como base de la Justicia: Tzvetan Todorov, en *Los abusos de la memoria*. (1995), plantea una tesis interesante y oportuna acerca de la memoria. El distingue entre dos tipos de memoria: (a) la *literal* y la *ejemplar*. La primera consiste en fijar los hechos dolorosos, establecerlos como su máxima singularidad; este tipo de memoria es peligrosa, puesto que puede someterse el presente al pasado, puede generar el resentimiento permanente y el odio y dar lugar al llamado *abuso de la memoria*. En cambio, la segunda es liberadora, ya que permite "... utilizar el pasado con vistas al presente, aprovechar las lecciones de las injusticias sufridas para luchar contra las que se producen hoy día, y separarse del yo para ir hacia el otro..." (1995, 32). Esta memoria ejemplar es la justicia, para él "... la justicia nace ciertamente de la generalización de la acusación particular; y es por ello se enmarca en la ley impersonal, administrada por un juez anónimo y lleva a la práctica por unos jurados que desconocen tanto a la persona del acusado como a la del acusador..." (32). Esta memoria es una de las bases del imperativo *Nunca Más*.

(3.e.) Las víctimas requieren reparación y rehabilitación: para Inge Genefke, del Consejo Internacional para la Rehabilitación de las Víctimas de Tortura (TRCI), se refiere a las víctimas de la tortura como sus "clientes", ya que no "están

enfermos". Ellas mismas afirman que no son *víctimas* sino *sobrevivientes*. Las víctimas de la violencia requieren de algún tipo de rehabilitación, esto es indispensable, ya que cuando un país consigue salir del terror, en donde la población y la resistencia han sufrido violencia sistemática, en la nueva sociedad democrática dichas víctimas no pueden ser políticos efectivos. Para ella, "... la gente buena debe volver para formar parte de las nuevas democracias..." (2006, 44).

No sólo la memoria ejemplar ayuda a curarse, también la justicia contribuye a la cura de las víctimas, les ayuda a saber que los culpables serán castigados. No todo tiene que pasar por el sistema judicial, también existen otras maneras, otros reconocimientos, como el saber la verdad de lo sucedido o el que el verdugo reconozca lo que hizo. No hay una fórmula mágica, esta cura depende de la persona. Los familiares de las víctimas de Omagh, no tienen cura, no hay nada que les ayude a llevar su dolor, los culpables quedan impunes y la justicia no cumple con su función. Existe un dilema entre conservar o conseguir la paz y las víctimas que reclaman la justicia ¿Justifica la consecución de la paz el olvido de las víctimas?

El análisis de las características de las víctimas de crímenes contra la humanidad permite fundamentar tres derechos humanos de dichas víctimas. Se trata de una triada de derechos que aparecen interrelacionados y que su plena aplicación contribuye a socavar la impunidad

4. Derechos de las víctimas de crímenes contra la humanidad

La triada de derechos de la víctima son: *verdad, justicia y reparación*. Estos tres derechos contribuyen a salvaguardar que los crímenes contra la humanidad no queden impunes. Tanto el derecho a la verdad como el de reparación son de reciente reconocimiento y se encuentran en proceso de consolidación en la jurisprudencia internacional. Cada uno de estos derechos es aplicable por separado; empero, cada vez más la tendencia es a considerarlos interrelacionados.

(4.a.) Derecho a la verdad: las víctimas (directas e indirectas) tienen derecho a conocer la verdad de los crímenes cometidos contra ellas. Este derecho conlleva a un reconocimiento de la víctima, lo que su vez implica que dicha verdad no puede quedarse en el plano íntimo de esta sino que ha de trascender al plano externo, es decir, la esfera de lo público. En consecuencia, la verdad ha de ser reconocida oficialmente y públicamente, de tal manera que la validez de la verdad trasciende del ámbito de la víctima al de la sociedad. Sin que esta se esclarezca, y sin su reconocimiento oficial, no son posibles los procesos judiciales y de reparación. Por otra parte, el derecho a la verdad implica el reconocimiento del derecho a la elaboración de la memoria histórica de tales crímenes. El proceso de elaboración de dicha memoria es individual y colectiva e involucra a las víctimas, otros actores sociales y los poderes públicos.

(4.b.) Derecho a la justicia: este derecho implica el deber del Estado de crear el entramado judicial necesario para la denuncia, la investigación y el enjuiciamiento de los presuntos autores de casos de violaciones a los DH. Además, exige que el Estado extienda las medidas para evitar la impunidad ante violaciones graves y sistemáticas de estos. Si este proceso no se da, se limita la acción de reparación de las víctimas, lo que de por sí crea frustración, desencanto e indefensión de los sujetos como en el caso de las víctimas de genocidio en Guatemala. Es en estos casos en donde se aplica el principio de justicia universal.

La decisión de la justicia española de investigar el genocidio de Guatemala se basa en el ya mencionado principio universal de justicia. A pesar de la oportuna decisión de la justicia española, en la práctica el proceso de investigación impulsado por el juez de la Audiencia General, Santiago Pedraz se ha visto limitado. En julio de 2006, Pedraz ordena la búsqueda y captura del ex jefe de Estado, General Efraín Ríos Montt y siete militares más por el delito de genocidio. El juez Pedraz procedió a realizar una visita de investigación a Guatemala para realizar audiencias con el propósito de interrogar a los acusados; empero, tal acción fue imposibilitada por el Tribunal Constitucional de Guatemala; instancia que decidió que Pedraz no podía interrogar a Ríos Montt; una resolución

aprobada por cuatro votos a favor y uno en contra. Posteriormente, en julio de 2006, Amnistía Internacional denuncia amenazas a los testigos ante el juez de la Audiencia Nacional; muchos de estos testigos son miembros de ONG. Posteriormente, una juez permitió la extradición de varios militares, salvo la de Montt, pues se encuentra protegido por un recurso de habeas corpus.

Ahora, en otro ámbito de asuntos, esta incapacidad del poder judicial guatemalteco por defender los DH, va más allá de las violaciones graves a dichos derechos. Este asunto es denunciado en agosto de 2006, por Philip Alston, relator de la ONU para Guatemala, quien después de una visita de cuatro días a dicho país denuncia la impunidad de los asesinatos (ejecuciones extrajudiciales, arbitrarias o sumarias) en Guatemala y la incapacidad del Estado para resolver los casos (Elías, 2006, 1).

(4.c.) Derecho a la reparación: realmente, en muchos casos, el daño causado a las víctimas por graves violaciones a los DH es irreparable, pues las heridas son de tal magnitud que lo más a lo que puede aspirarse es que éstas aprendan a vivir con su dolor. El derecho a la reparación no se encuentra establecido como tal en los instrumentos internacionales de DH, pero puede desprenderse de la jurisprudencia internacional que se ha ido creando al respecto. Ahora, la obligación por parte del Estado a la reparación aparece como tal en el *Proyecto de artículos sobre responsabilidad del Estado por hechos internacionales ilícitos*, aprobado por la Comisión de Derecho Internacional de la ONU en 2001. Esta obligación puede hacerse extensiva a los DH, según el criterio del jurista Felipe Gómez Isa, si se vinculan los artículos 33.2 de dicho documento y el artículo 63.1 de la Convención Americana de Derechos Humanos (2006, 28).

La reparación va más allá de lo económico y de un momento dado. Tal acción es un proceso, ya que las víctimas tienen una serie de demandas que no todas pueden ser expresadas en el momento o inmediatamente después de los hechos, pues estas personas tienen un lento proceso de asunción y superación del duelo o el dolor. Las víctimas necesitan tiempo para poder decir. En este sentido, la reparación pasa por el reconocimiento

de los sujetos perjudicados lo que necesariamente implica la consecución y reconocimiento oficial de la verdad y la obtención de justicia (v. gr. reparación externa). Por otra parte, la reparación implica una serie de medidas para remediar el daño causado, entre las que se identifican las siguientes: retribución, indemnización, rehabilitación, satisfacción y garantía de no repetición (v. gr. reparación interna).

Referencias bibliográficas

- Améry, Jean. (2001) Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia. Valencia: Pre-textos, 2004.
- Arendt, Hannah. (1992) Hannah Arendt / Karl Jaspers. Correspondence 1926-1969, New York: HBJ.
- Arendt, Hannah. (1978) La vida del espíritu, Barcelona: Gedisa, 2002.
- Arendt, Hannah. (1961). Eichman en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal, Barcelona: Lumen, 2003.
- Arendt, Hannah. (1951). El origen del totalitarismo. Madrid: Alianza, 2006.
- Camus, Albert. (1982) El hombre rebelde, Madrid: Alianza, 1996.
- Ballesteros, Jesús. (2004) "¿El perfil de la minoría víctima de violencia?", en Gil, *El laberinto de la violencia*, Barcelona: Ariel, 229-235.
- Díaz Criel, Juan, ¿Memoria y duelo en víctimas de la violencia?, en *Claves de la Razón Práctica*, 151, 70-75.
- Elías, José. (2006) "La ONU denuncia la impunidad de los asesinatos en Guatemala", en *El País*, versión electrónica: www.elpais.com, 29 de agosto de 2006.
- Etxeberria, Xavier. (2006) "¿Memoria y víctimas: una perspectiva ético-filosófica?", en *El derecho a la memoria*. Bilbao: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe-Universidad de Deusto, 223-249.
- Gaborit, Mauricio. (2006) "¿Memoria histórica: revertir la historia desde las víctimas?", en *El derecho a la memoria*, Bilbao: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe-Universidad de Deusto, 195-222.
- Genefke, Inge. (2006) "Inge Genefke. Una mujer menuda contra el mal" (entrevista), en *El País, Revista de Agosto*; Jueves 03 de agosto: 44.
- Glover, Jonathan. (1999) *Humanidad e inhumanidad. Una historia moral del siglo XX*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Gómez Isa, Felipe. (2006) "¿El derecho de las víctimas a la reparación por violaciones graves y sistemáticas de los derechos humanos?", en *El derecho a la memoria*, Bilbao: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe-Universidad de Deusto, 23-65.
- Jünger, Ernst. (1934) *Sobre el dolor*, 2ª ed., Barcelona: Tusquets, 2003.
- Klemperer, Victor. (1995) *Quiero dar testimonio hasta el final: diarios 1933-1941*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2003.
- Levinas, Emmanuel. (1991) *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-Textos, 1993.
- McDowell, John. (1994) *Mente y mundo*, Salamanca: Sígueme, 2003.
- Nussbaum, Martha. (1986) *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press.
- ONU, (2006), "¿Principios y directrices básicos sobre el derecho de las víctimas de violaciones de las normas internacionales de derechos humanos y del derecho internacional humanitario a interponer recursos y obtener reparaciones?", en *El derecho a la memoria*. Bilbao: Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe-Universidad de Deusto, 66-100.
- Ordaz, Pablo. (2005) "La incertidumbre provoca dolor en las víctimas" (Entrevista a Maite Pagazaurtundua), en *El País*, domingo 18 de septiembre: 22.
- Relea, Frances. (2007) "El 98% de los asesinatos en Guatemala queda impune" (Entrevista a Carlos Castresana, Director de la Comisión Internacional contra la Impunidad en Guatemala, CICIG), en *El País*, versión electrónica: www.elpais.com; Domingo, 16 de diciembre.
- Scarry, E. (1985) *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Oxford: Oxford University Press.
- Searle, John, R. (1977) *La construcción de la realidad social*, Barcelona: Paidós, 1995.
- Sorel, Georges. (1976) *Reflexiones sobre la violencia*, Madrid: Alianza, 2005.
- Sorsky, Wolfgang. (1996) *Tratado sobre la violencia*. Madrid: Abada, 2006.
- Thiebaut, Carlos. (2005) "¿Mal, daño y justicia?", en *Azafra*, Vol. 7, Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca.
- _____.; 1988. "Una ética de la fragilidad", en *Cabe Aristóteles*, Madrid: Visor.
- Todorov, Tzvetan. (1995) *Los abusos de la memoria*. Barcelona: Arlea, 2001
- Uriarte, Jesús. (2006) "Tengo la tristeza del superviviente" (Entrevista a Maite Pagazaurtundua), en *El País*, Domingo 02 de abril: 28.