

Luis Mujica Bermúdez¹

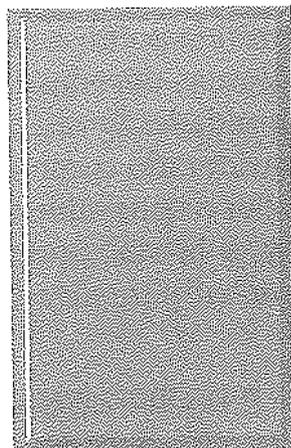
¿RUNACHU KANKI ICHA IMATAQ?²

(¿Eres gente u otra cosa?)

A propósito de la responsabilidad y los otros

¹ Antropólogo, profesor en la Pontificia Universidad Católica del Perú y en Instituto Superior de Estudios Teológicos Juan XXIII- ISET. Es Secretario Académico de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP.

² Traducción del quechua: *¿Eres gente u otra cosa?* Este trabajo está dedicado a los señores Lora (pateado), a las señoras Ludeña (insultada), a los señores Noalca (quemado), a los jóvenes González (atropellado) y en ellos a *lo humano* de los que patean, insultan, asesinan y atropellan.



RESUMO

No artigo se pergunta por que os que violaram os direitos humanos negam, evitam ou maquilam suas responsabilidades e fazem que a impunidade se faça rotineira e permitida política, social e culturalmente depois da violência política das duas últimas décadas do século XX no Peru. Ao mesmo tempo reflexiona que as impunidades levam consigo uma noção implícita do ser humano, o que pode ser considerado como algo calculável, um ser frágil ou um ser para a intersubjetividade. Ser responsável social e politicamente é conhecer a complexa realidade do "outro" e, ao mesmo tempo, aprender a olhar para estabelecer relações de confiança; saber escutar para atender adequadamente e saber falar para conversar com o outro.

Palavras-chave: Direitos humanos; responsabilidade; impunidade; confiança; escuta; diálogo.

RESUMEN

En el artículo se pregunta por qué los que han violado los derechos humanos niegan, eluden o maquillan sus responsabilidades y hacen que la impunidad se haga rutinaria y permitida política, social y culturalmente después de la violencia política de las dos últimas décadas del siglo XX en el Perú. Al mismo tiempo reflexiona que las impunidades llevan consigo una noción implícita del ser humano, el que puede ser considerado como algo promediabile, un ser frágil o un ser para la intersubjetividad. Ser responsable social y políticamente es conocer la compleja realidad del "otro" y, a la vez, aprender a *mirar* para establecer relaciones de confianza; saber *escuchar* para atender adecuadamente y saber *hablar* para conversar con el otro.

Keywords: Derechos humanos; responsabilidad; impunidad; confianza; escucha; diálogo.

“El gran señor [...] no pudo contener la risa cuando el hombrecito lo saludó en el corredor de la residencia.

— *¿Eres gente u otra cosa?* — le preguntó delante de todos los hombres y mujeres que estaban de servicio. Humillándose [...] no contestó. Atemorizado, con los ojos helados, se quedó de pie. [...]. Golpeándolo con la bota, sin patearlo fuerte, el patrón derribaba al hombrecito sobre el piso de ladrillo [...].”

El sueño del pongo, José María Arguedas.

La *impunidad* se hace rutinaria, muchas personas violan las reglas y ocasionan daños a otros sin sentirse culpables y sin ser castigadas. Los hechos muestran que los que han violado los derechos humanos se niegan asumir sus responsabilidades, los que asesinan a autoridades y los que realizan linchamientos de presuntos culpables se esconden en la ira popular y los que agreden, física o verbalmente, a otros se ocultan detrás de sus roles o funciones públicas. Desde esta perspectiva la búsqueda de la justicia pareciera superar los márgenes de la ley y la solución de los conflictos estaría descansando en la decisión subjetiva alimentando la anomia social y haciendo de la impunidad un hecho cultural *permitido*, *aceptado* e incluso *promovido* en diversas instancias de la vida social¹. Esta primera mirada de conjunto está en relación directa con la guerra interna vivida por el Perú, aquella tragedia que es “una obra de seres humanos padecida por seres humanos”, como dice el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (I: 32)², y cuyas secuelas siguen afectando las relaciones sociales de diversas maneras. Del mismo modo se debe llamar la atención sobre el comportamiento de algunos “ciudadanos” quienes siguen mostrando con los hechos que hay “otros” en la condición de “insultables”, “pateables”, “atropellables” e incluso “matables”.

En este escenario social cabe preguntarse, ¿por qué personas que violan los derechos de otras personas no quieren *responsabilizarse* por sus acciones? Los hechos de la guerra interna, por ejemplo, para unos sólo habría acarreado algunos *excesos* o *errores* y deberían ser olvidados porque corresponden al pasado; y para otros los gravísimos hechos que enlutaron a miles

¹ Jaques dice, entre otras cosas, que se siguen atropellando los derechos de otros bajo el supuesto de que “no tienen que rendir cuentas a nadie de sus actos, por muy graves que éstos sean” y se ha hecho una práctica que se “vuelve rutinaria y se impregna con el tiempo en las costumbres” (2001, p. 3-4).

² Las citas son del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: los tomos y las páginas corresponden al CD y no al texto impreso.

de peruanos nunca pertenecieron a su mundo y no forman parte de sus preocupaciones. Sin embargo, para las personas que de alguna manera han sido dañadas por el conflicto es una verdadera desgracia y constituye un problema presente que afecta profundamente incluso las relaciones más cercanas “entre prójimos”, como diría Theidon (2004).

Cabe preguntar si las personas que atentaron contra la integridad de los otros, así como los que padecieron las violaciones, saben y conocen que tienen la misma condición de seres humanos. Si la respuesta fuese afirmativa la justicia y la reconciliación tomarán su tiempo y se impondrán lentamente. Sin embargo, sospecho que los “otros” siguen siendo aquellos que son distantes emocional, social y formalmente y no se sabe si “son gente u otra cosa”, como preguntaría el “gran señor” en el cuento de “El sueño del pongo” (ARGUEDAS, 1983). Aquí reside el problema: ¿por qué los directamente implicados en las violaciones de los derechos humanos niegan, eluden o maquillan sus responsabilidades y se escudan en diversas argumentaciones? Pero igualmente interesa preguntar ¿cuál es la *responsabilidad* de los peruanos en general frente a hechos que atentan contra otros peruanos y peruanas, que por desgracia siguen repitiéndose de muchas formas en el escenario cotidiano bajo diversas formas de violencia?

La responsabilidad es la obligación que las personas asumen para con los otros por causa de sus acciones u omisiones y puede ser entendida de diferentes maneras. Para unos la responsabilidad implica asumir los costos sociales de las acciones planificadas para aminorar sus consecuencias y para esto se “toma en cuenta todos los defectos del hombre medio” (WEBER, 1987, p. 164); para otros la responsabilidad significa hacerse cargo del cuidado del otro, lo que “incluye a la vez al Yo y a los otros, y el mandato de no causar daño” (GILLIGAN, 1994, p. 159); finalmente para otro sector la relación básica de la sociedad es sobre todo “responsabilidad-para-con-el-otro”. (LEVINAS, 1987, p. 52). Estas formas de responsabilidad llevan consigo una noción implícita del *ser humano*. En la primera perspectiva los otros son *elementos* que pueden ser *promediabiles*; en el segundo caso los otros aparecen como seres *frágiles*; y en el tercer caso los otros aparecen como parte constitutiva de la *subjetividad*.

El asumir las responsabilidades pasa, entonces, por conocer la compleja realidad del “otro”, por atender sus manifestaciones y poder debatir con él intersubjetivamente. En este artículo presento algunas reflexiones sobre lo que he percibido y sentido durante las últimas décadas en el Perú, es decir

cómo la población se ha *comportado* frente a los hechos más trágicos que el país vivió en su historia a finales del siglo XX y por lo tanto qué actitudes se han adoptado frente a los otros. Estas reflexiones las hago como cualquier ciudadano porque siento el deber de contribuir a preservar la memoria, vale decir, recordar y mantener la vigilia³ sobre nuestras responsabilidades con los otros y explorar tres dimensiones importantes del ser humano: el ver, el oír y el hablar, porque las considero como aquellos elementos que deben revisarse y tenerse en cuenta para contribuir en la construcción de una ética que considere a los seres humanos como fin de las relaciones sociales y al mismo tiempo reconstruir las concepciones que determinan las relaciones sociales y políticas. (SPERBER, 1996). Por esta razón quisiera proponer algunas ideas con la esperanza de saber mirar, es decir, *confiar*; de saber escuchar, es decir *atender*; y de saber hablar, es decir *conversar*.

SABER MIRAR: CONFIAR

Ver es una acción esencial del ser humano, la que permite el encuentro simple con el mundo, explorar lo ignoto y contemplar la complejidad de la existencia; es decir, hace conocer lo *nuevo* y permite reconocer la *novedad* de lo conocido. Por la acción simple del *ver* uno puede apropiarse de la existencia, comprender los signos, reconocerse en alguien y formar parte del mundo junto a él. Por ello, el *verse* mutuamente es una acción estrictamente humana de búsqueda intersubjetiva que conduce a establecer el campo de la confianza total donde, finalmente, ya no se requiere *ver al otro*.

Sin embargo, el *ver* durante las últimas décadas en el país se había convertido en una actividad instrumental cuyo objetivo era controlar, vigilar y espiar, produciendo temor, miedo y desconfianza entre las personas y las poblaciones. Una suerte de *mal de ojos* se había apoderado de las relaciones sociales llegando incluso hasta el desprecio de la vida y la eliminación de miles de ciudadanos. De hecho, muchas poblaciones se sintieron vigiladas por *mil ojos y mil oídos* o por *árboles que tenían ojos* y la gente vivía con la

³ Marc Augé refiriéndose al holocausto vivido en Europa considera que “la vigilancia es la actualización del recuerdo, el esfuerzo por imaginar en el presente lo que podría semejar al pasado, o mejor [...] por recordar el pasado como un presente, volver a él para reencontrar en las banalidades de la mediocridad ordinaria la forma horrible de lo innombrable” (1998, p. 102).

certeza de estar siendo controlada permanentemente por algún elemento superior *infiltrado* en su propio cuerpo. Las *miradas* instrumentales se convirtieron en un medio para señalar, clasificar al otro y seleccionar y marcar la víctima que debía ser conducida al “matadero”. El *ver*, por lo tanto, era un arma aterradora, pues se debía “poner la bala donde se ponía el ojo”.

Las miradas proviniendo de distintas ubicaciones sociales no eran tan diferentes. Por un lado, la mirada *revolucionaria* convirtió a los otros en *mesnadas*, *cabezas negras* (yana uma) o *masas* que debían ser útiles a los designios del partido o ser eliminados si no se ajustaban a las reglas y sus mandatos. Por otro lado, la mirada *nacionalista* había convertido a los otros en *delincuentes*, *terroristas* o *enemigos* del país que debían ser sacrificados para defender a la patria. El ojo del subversivo y del soldado había aprendido a ver a los “otros” para someterlos o matarlos, pero, como dice Ternon (1995, p. 97), “el autor de un genocidio no mata a ciegas. Tenga o no entonces la intención de matar, previamente ha seleccionado a sus víctimas localizándolas, marcándolas”. La mirada instrumental tenía un rostro sin boca ni nariz; era una cabeza negra sobre un cuerpo armado. En un reciente trabajo de campo una estudiante de antropología ha recogido las imágenes de los *terrucos* hechas por niños y jóvenes; estos dibujos muestran cuerpos con el rostro cubierto por una capucha, un pañuelo o un pasamontañas y en muchos casos no tienen cuerpo. Simbólicamente el ver instrumental se había convertido en un medio para ejercer la violencia y el no tener un rostro reflejaba un comportamiento como el de “no dar la cara” y negar al mismo tiempo su propia humanidad.

Para ser eficaz, el *ver instrumental* requería de un *campo* apropiado, allí donde podría ejercer poder directamente en el cuerpo del otro. Se puede decir, siguiendo a Giorgio Agamben (2003), que en el Perú la violencia armada creó un *campo* de operaciones, a la manera de un *estado de excepción*. En este lugar quedaron suspendidos y se despojaron a las personas de todos sus componentes de identidad social, de ciudadanía y de personalidad y fueron reducidos y arrinconados a un estado “natural”, a la mera existencia biológica, a la *nuda vida*. La *nuda vida* es la condición a la que un individuo es reducido hasta perder el valor como sujeto social y se convierte en un ser *insacrificable* (porque no vale nada) y a la vez *matable* (porque su muerte no acarrea ninguna responsabilidad). El individuo, solo con su dolor y lejos del derecho, convertido en objeto, en una víctima, pasa a encontrarse en manos de la arbitrariedad, del azar, de la casualidad o de la suerte. El *campo*

de Agamben, en el Perú, se llamaba “estado de emergencia” o “zona liberada”. En estos espacios la vida de las personas había quedado reducida a la mera sobrevivencia, pues “la vida no valía nada”.

¿Acaso *Ayacucho* no fue convertido en un gran campo de excepción y que fue traducido a la modernidad instrumental a sangre y fuego como el “rincón de los muertos” del siglo XX? Los pobladores del mundo andino y de la selva habían sido considerados como “matables” y condenados a ser víctimas. Por supuesto, “para destruir a un grupo, —como dice Ternon— es indispensable desnaturalizarlo previamente, de rebajarlo a un nivel inferior al de lo humano, al del animal o el del objeto. El recurso extremo del aniquilamiento encuentra su justificación en esta deshumanización” (1995, p. 94). Sin duda esta perspectiva sigue estando tan presente que los otros siguen siendo considerados como “cuotas” que la historia demanda. (URIBE, 2003)⁴

El *estado de excepción*, sin embargo, ha ido convirtiéndose de alguna manera en una regla de ciertos comportamientos políticos y sociales en el Perú de estos tiempos, y que hoy tienen otras expresiones que han ido emergiendo poco a poco con la finalidad de mostrar una manera de defenderse de la agresión o la violencia latente. Por ejemplo, bajo acuerdos unilaterales algunos pobladores construyen “zonas seguras” totalmente vigiladas y controladas dejando el resto del espacio a su suerte. Una forma de entender la “vigilancia ciudadana” acepta implícitamente miradas que controlen el conjunto de las actividades para poder “sobrevivir” en una cuasi “selva” urbana, y para esto se ha “decretado” una suerte de “estado de emergencia” culturalmente construido y se han creado “zonas libres” de robos y asaltos y de contaminación. Las formas de “protección vecinal” han creado sistemas de vigilancia que no muestran sino un fondo cultural que apuesta por una suerte de “militarización” de la sociedad para defenderse de la trasgresión social.

En muchos casos la “vigilancia” ha ido convirtiendo al otro en *objeto peligroso* y a la sociedad en un *panóptico*; incluso el mercado ha ido

⁴ Para “La otra versión” (URIBE, 2003) los seres humanos son “complementables”, “divisibles” y considerados como una “cuota”. En el mundo, la Aldea Señoleal, que paradójicamente es una cárcel, uno de sus personajes afirma con convicción: “En cuanto a la vida como fin supremo: ¡correcto!, pero eso no niega el principio de la cuota que la historia demanda y que nuestra ideología recoge con franqueza, a diferencia del sistema que de palabra proclama la preeminencia de la vida pero en los hechos aniquila a los humanos basándose en las razones de Estado. Y si no, hablemos de las vidas sacrificadas por culpa de quienes no quisieron el acuerdo de paz [...]” (p. 166).

sofisticando su acción *focalizada* y convirtiendo a los otros en factores de riesgo. El *ver* se ha ido limitando a aquello que capta el lente, perdiendo la noción del tiempo y del espacio; la historia ha sido reducida a una fotografía instantánea de lo *indeseable*. Entonces, el *ver*, lejos de ser un encuentro con el mundo, de exploración y contemplación del otro, se ha transformado en una actividad de control a través de *cámaras secretas* en la solapa o la cartera y *cámaras de vigilancia* con circuito cerrado, hasta ha sido *uniformado* de marrón con gorra, botas y comportamientos militares que están en la puerta de ingreso a un “*campo seguro*”.

El campo de excepción habría oscurecido las relaciones entre las personas propiciando a éstas a presentarse *sin cara* o simplemente a *no dar la cara*, actuando en el anonimato y favoreciendo la impunidad. Durante el conflicto armado los “visitantes” llegaban de noche con armas y sin rostro. La acción “anónima” unilateral no requería respuesta de nadie; el objetivo era depurar y purificar todo aquello que era considerado “contaminante” u “obstáculo” para los fines del grupo violentista. En este campo, las violaciones a los derechos humanos se hacían con el rostro cubierto para no ser reconocido por la víctima y sus familiares. Las acciones anónimas en contra de las personas han sido parte del ritual no solo para no ser identificado sino para borrar lo que podía parecer como rostro.

Las acciones aniquiladoras de los “sin rostro” tenían objetivos muy concretos pero carecían de sentido. Pues “matar no es dominar sino aniquilar, renunciar absolutamente a la comprensión —dice Levinas—. El homicidio ejerce un poder sobre aquello que se escapa al poder. Todavía sigue siendo poder, porque el rostro se expresa en lo sensible; pero ya impotente, porque el rostro desgarrar lo sensible. La alteridad que se expresa en el rostro provee la única ‘materia’ posible a la negación total” (1977, p. 212-3); por ello se puede pensar que el rostro de los ausentes sigue estando allí, no han sucumbido totalmente, antes bien están presentes en el reclamo interminable de los familiares de las víctimas de la guerra interna, aún estando solos u organizados, en la mirada perdida y asustada de quienes son maltratados en privado o públicamente.

El esfuerzo de la CVR ha consistido por ello en esbozar los *rostros humanos* de la violencia política, tanto los de las víctimas como los de los responsables de la violación de los derechos humanos. Los actos “monstruosos” de lesa humanidad han sido ocasionados por *seres humanos* y estos tienen responsabilidades que deben ser conocidas; pues, no aceptar las responsabi-

lidades de dichas violaciones es *no dar la cara*, negar su propia humanidad y la humanidad de los torturados, violados, asesinados y desaparecidos.

Llegado a este punto, nos preguntamos qué significa *ver* en el Perú de estos tiempos. No se puede negar que la *mirada* del uno hacia el otro había producido desconfianza, miedo e inseguridad y probablemente la *mirada* de los otros había también convertido a los unos en objetos y producido *vergüenza, temor o vanidad*, como diría Sartre (1972). Pero, ¿es posible revisar las maneras de *ver* en las relaciones sociales y políticas? El camino de la modernidad y de la vida democrática en el Perú debe aprender a saber ver: es decir *aprender a confiar*.

Entre los shipibos las pequeñas imágenes que se reflejan en los ojos de los otros se llaman "*bero yoshin*"⁵; la presencia de los muñequitos son considerados como signos de vida y muerte. "Mientras el hombre vive se pueden siempre ver los 'bero yoshin'; éstos, a su vez, después de la muerte, ejercerán un control permanente en los hombres, a los cuales no dejarán de observar, de apreciar, de juzgar e incluso de guiar". (BERTRAND-ROUSSEAU, 1986, p. 103). En buena lid, entonces, los "*bero yoshin*" son las imágenes de uno en los ojos de los otros; vale decir, uno se ve en el otro y el otro es el que me hace existir. Si los ojos del otro se cierran mi existencia corre riesgo, pues la muerte del otro es también mi muerte. ¿Cómo recuperar, entonces, la capacidad de vernos en los ojos de los otros y aceptar que son las miradas de los otros los que nos dan existencia? Por ello la metáfora del "*bero yoshin*" debe ser ocasión para que los ojos de los otros sean un espacio para la existencia y la vida, es decir, para la confianza, la libertad y la seguridad. Cuando uno confía no necesita ver al otro sino verse en el otro, porque descubre un espacio propio en el que se deposita en la totalidad de su libertad y las dudas quedan solo como ensayos de su propia intelectualidad.

La CVR dice que "hemos, en suma, intentado mirarnos en el espejo del pasado y el rostro que ha aparecido está lejos de ser agradable. Tenemos que aceptarlo; no sólo resulta imperativo evitar que se repitan momentos trágicos en nuestra historia, es necesario calar más hondo". (IFCVR, IX, p. 83). El rostro sirve para identificar y ver en él las diversas facetas de la vida de las personas. Ponerse en lugar del otro es reconocer algo de uno mismo en el otro.

⁵ Se puede traducir como: las dos pequeñas muñecas (espíritu, demonio o divinidad) de los ojos.

La mirada por la cual buscamos percibir al otro es, en sí misma, expresiva. Por la mirada que revela al otro, nos revelamos nosotros mismos. El acto por el cual el observador busca conocer a la persona que observa es una reedición por la cual acepta ser, él mismo, observado [...] Lo que se produce en este intercambio de miradas constituye la reciprocidad más perfecta en todo el universo de las relaciones entre los hombres. (SIMMEL, 1981. Apud JOSEPH, 1999, p. 24)

En todo caso, en última instancia, habría que seguir los consejos de Flora Davis, quien dice:

Cuando los ojos se encuentran, se nota una clase especial de entendimiento de ser humano a ser humano. Una chica que tomaba parte en manifestaciones políticas declaró que le advirtieron que en caso de enfrentarse a un policía, debía mirarlo directamente a los ojos. Si lograba que él la considerase como otro ser humano, le dijeron, tendría más posibilidades de ser tratada como tal. (1995, p. 86)

Se requiere, por tanto, revisar lo que significa *ver* en este país. Que el ver no sea una acción instrumental ni focalizada ni cegada por el interés mezquino, sino una mirada crítica y contemplativa y con horizonte, aquella que permita reconocer los signos de la existencia del otro. ¿Cómo reconocer al ser humano en los rostros de los conciudadanos, en medio de una nación de desigualdades, donde muchas veces solo vemos cervices, espaldas o máscaras? Las responsabilidades políticas, morales y penales han sido consideradas por muchos como cosas del pasado, cuando en realidad son asuntos del presente existencial. Para esto basta recordar las palabras de Levinas (1977, p. 227) que con agudeza dice “es mi responsabilidad frente a un rostro que me mira absolutamente extraño [...] lo que constituye el hecho original de la fraternidad”. La confianza debería conducirnos por esta ruta.

SABER ESCUCHAR: ATENDER

Por otro lado, escuchar es una acción humana que consiste en recibir lo que el otro quiere decir y comunicar. Se trata de aprehender los signos, de interpretar el contenido y, en última instancia, entender aquello que el otro quiere decir y compartir de lo que es *suyo*. Escuchar es por ello *consentir* a sabiendas lo que el otro dice, es tomar en cuenta sus opiniones y acoger sus sentimientos y sus expectativas. En pocas palabras escuchar es esperar y aguardar al otro, vale decir: *atender*.

No se puede negar que la estructura social y política peruana ha ido organizándose bajo la premisa del “orden y el progreso” con la intención de civilizar y modernizar la sociedad peruana. Sin embargo, esta intención ha preferido valerse de la modernidad instrumental para lograr sus metas pero sin *atender* a los “naturales” del lugar y desarrollar una acción “profiláctica” y “productiva” donde los otros han sido considerados como *no existentes* o *inaudibles*, por razones de su geografía, su idioma y su cultura. De hecho, para la acción modernizante los otros y sus costumbres, en última instancia, son considerados como *obstáculos* al desarrollo y en última instancia sus voces no constituyen lenguajes inteligibles, haciendo que las *miradas instrumentales* se conviertan en *sorderas institucionalizadas*.

La “sordera” además de una disminución es una actitud que impide oír a los otros. Por su *modus operandi* muchas instituciones muestran que no solo son *sordas* sino que sus propios dirigentes adoptan actitudes que muestran que *no quieren oír* a los otros. Estas actitudes se expresan en el *silencio* o en dar primacía a la acción sobre la palabra. Para corroborar esta última perspectiva basta recordar algunas de aquellas frases que han estado presentes muchas décadas. Una de ellas dice:

Somos los iniciadores... la hora llegó, no hay nada que discutir, el debate se ha agotado. Es tiempo de actuar, es momento de la ruptura y no la haremos en lenta y tardía meditación, ni en pasillos ni en cuartos silenciosos, la haremos en el fragor de las acciones bélicas. (ABIMAEL GUZMÁN)

A esta le secunda otra que fue muy difundida durante una campaña electoral: “Yo no voy a debatir con nadie, mis obras hablan por mí” (Alberto Fujimori). Es decir, las “Obras y no palabras” que difundía Ricardo Belmont en un periodo municipal no hacían sino recoger la vieja consigna que Odría había acuñado en los años 50: “Hechos y no palabras”. Estas frases resumen la perspectiva en la que el *hacer* no requiere del *decir*; vale decir que no se requiere del otro para poder obrar, se opera sobre él. La búsqueda del logro y de la acción exitosa ha ido convirtiendo a las organizaciones en instrumentos hechos para la eficacia, la que conlleva tareas específicas como la de desarrollar planes y programas, y “aplicar” estrategias y medios adecuados, pero muchas veces sin la participación de los “beneficiarios”.

En cierto sentido, las “máquinas” modernizantes por “necesidad” de existir han ido dejando de lado el *oír* hasta reducirlo a una serie de *consultas* de encuestas o grupos focales en función de sus objetivos. La “máquina” parti-

daria de Sendero Luminoso, por ejemplo, se redujo a *defender la doctrina, enarbolarla y aplicarla*, creyendo manejar las leyes de la historia y dejando de escuchar la voz de sus propias víctimas; y ahora sólo se escucha a así misma negando sus propias responsabilidades⁶. Pero también quienes entran en combate no oyen sino el ritmo de la guerra y su propio accionar reduciendo sus capacidades de escuchar a los otros y escucharse a sí mismos⁷.

El *ruido político* imposibilita a los actores escucharse mutuamente creando una brecha mayor en las relaciones de representación. Se instala el *diálogo de sordos* que no sólo amplían las distancias entre los actores sino ahondan las diferencias. En este contexto a la *sordera crónica* se añade una *sordera intencional* como estrategia institucional, olvidando o evitando las responsabilidades sociales y morales, y en algunos casos manteniendo *silencios parciales* o solo aceptando *responsabilidades políticas de errores y carencias de un plan integral*, además de estar convencidos de haber sido redimidos por el pueblo⁸. En otros casos la *miopía* y la *sordera* forman una unidad monolítica dejando de lado las voces de las víctimas y sus familiares arguyendo “legitimidad” y “eficacia” y *actuando* como si nada hubiera ocurrido⁹.

⁶ La organización PCP- SL dice: “La guerra popular del Perú sigue su rumbo hacia la conquista del Poder en todo el país, es la antorcha de la revolución proletaria mundial y se desarrolla victoriosa y pujante, dirigida por el Partido Comunista del Perú, bajo la Jefatura del Presidente Gonzalo y su todopoderoso Pensamiento Gonzalo que es nuestra garantía de triunfo” (Movimiento popular Perú, 2004) (www.solrojo.org).

⁷ Un militar retirado dice: “Imaginémonos la efervescencia emocional que vivían esos espíritus en esos momentos, el mundo quedaba reducido al campo de combate, donde el oficial (hermano mayor) y sus soldados (hermanos menores) se enfrentaban al enemigo y a la muerte. Ese sentimiento fraternal propio de los militares en combate, es lo que comenzaba a acelerar los latidos de los corazones y comenzaba a hacer aflorar los sentimientos de cólera, ira, venganza, que hacía que el soldado pierda sus inhibiciones humanas, no mida el peligro y se exponga a él sin importarle las consecuencias”. (SALCEDO, 2003)

⁸ Para ver con mayor amplitud esta posición revisar www.partidoaprista.com, donde se “acepta las insuficiencias que este tema hubiera tenido su gobierno”.

⁹ Desde lugares distantes se dice, por ejemplo, que “la Comisión de la Verdad, fraguada entre idas y venidas a la Base Naval del Callao, nació con licencia para matar; y es evidente que ha cumplido su misión a cabalidad: Han “matado” a 45,000 peruanos más, que nunca estuvieron en las estadísticas oficiales sobre la barbarie terrorista, para de esta forma culpar a Fujimori y a las Fuerzas Armadas por el adicional” (sic). (FUJIMORI, 2004). Del mismo modo, en “La otra versión” que “constituye un testimonio público ante la Comisión de la Verdad y Reconciliación”, desde su propio encerramiento, dice que “la disyuntiva en nuestro país es una: o se le reconoce su espacio a nuestra organización o nuestro país sigue siendo un vivero de conflictos”. (URIBE, 2003, p. 201) Parece que para muchos no hubieran gritos, ayes y voces que muestren la tragedia de nuestros días.

¿Por qué las instituciones y los dirigentes no escuchan a otros o sólo se escuchan a sí mismos? Aquí, nuevamente, es importante recordar la función del *campo de la excepción*. En este ámbito se impone la ley del más fuerte y del más hábil donde rige la lógica instrumental y donde la arbitrariedad está a flor de la patada artera, la palabra ofensiva, el atropello traidor o la mano pirómana. En un campo de excepción el poderoso solo es “dador” y no puede escuchar a los *otros* porque estos no tienen voz, porque “no valen nada” y son “ninguneados” o considerados “invisibles” o “mudos”. Los otros inexistentes no pueden ser escuchados, son un don “nadie” y no tienen derechos.

En el campo de excepción los otros son inaudibles y, entonces, solo pueden ser *víctimas* sacrificables. La supremacía de la acción puede crear *víctimas* las que deben ser ofrendadas a la realización de una causa. Se cree incluso que “la víctima ritual opera como catarsis: purga a la sociedad de sus pasiones; alejando el mal, provoca una crisis saludable. El chivo expiatorio ejerce una doble función: es a la vez abominado como fuente del mal y adorado como salvador”. (TERNON, 1995, p. 110). La “*victimización*”, en esta perspectiva, deviene necesidad histórica para alcanzar el sueño de algún “profeta” iluminado y lograr los fines mediante acciones *planificadas*. En este procedimiento los héroes y los mártires no son sino víctimas en función de una sociedad deseada y representan una contradicción y una aporía: una contradicción porque la sociedad democrática se construye en base al dolor y el asesinato; una aporía porque la sociedad plural no se logra por la eliminación de las partes. La “sordera” institucional ha reducido la política a “la esfera de los puros medios; es decir, de la gestualidad absoluta e integral de los hombres” —como dice Agamben (2001, p. 56)— sin importar la naturaleza del otro.

El Perú, a través de la CVR, ha tenido la oportunidad para aprender a escuchar pública y privadamente la palabra de más de 17 mil personas, que vieron en aquella instancia la ocasión para hacer conocer su “experiencia más profunda” y que las instituciones públicas, en su oportunidad, se habían negado sistemáticamente a escuchar haciendo oídos sordos a las quejas, las denuncias, los reclamos y las demandas, violentando así sus derechos más elementales. El otro, sin embargo, balbuceando su experiencia humana a través del *dolor*; como señal y un lenguaje humano, ha tratado de expresarse sin ambages. Como señal del dolor constituye un aviso claro del padecimiento

mensajes de eso que Vallejo (1983, p. 160) decía: “Jamás, hombres humanos, /hubo tanto dolor en el pecho, en la solapa, en la cartera, en el vaso, en la carnicería, en la aritmética! Jamás tanto cariño doloroso, jamás tan cerca arremetió lo lejos, jamás el fuego nunca / jugó mejor su rol de frío muerto!”.

Entonces, ¿por qué tanta *sordera* a los gritos de los dolores humanos? Al parecer el grito de los otros no pertenece al mundo de los unos y es como si las relaciones humanas se hubieran roto y cuya ruptura estaría indicando la incapacidad de *condolerse*, es decir de atender al otro. No escuchar es en la práctica negar la existencia del otro.

El dolor proviene de la agresión, cualesquiera sea su forma o grado, y este dolor es mayor cuando se atenta a la dignidad y se despoja de los derechos subvalorando al individuo hasta hacerlo “nuda vida”. Y la forma más radical de esta subvaloración es el *olvido* del que una canción ayacuchana hace eco con claridad: “El olvido, / lo que sí me hace temblar es el olvido; / llegará el día en que no me han de recordar, / pobre, ay de mí, / ni mis seres más queridos”¹⁰. El olvido es, pues, la negación de la existencia misma de los más débiles, es la no-escucha estructural y secular por parte de los organismos y dirigentes sociales y políticos de los sectores menos “interesantes” de la sociedad. El dolor es un lenguaje y un elemento fundamental que no se debe dejar de lado en la constitución de un mundo (LE BRETON, 1999, p. 14), por ello otra canción ayacuchana vuelve a insistir: “¡Cuanto dolor existe en el mundo! / Es la miseria que duele. / No hay golpe más rudo, / haber crecido sin infancia; / oscuridad que oprime, wuaqechallay, / teniendo el sol en las manos”¹¹ (Piedra violenta).

En este punto vuelve una pregunta, ¿qué hicieron los ciudadanos de Ayacucho, Apurímac y Huancavelica para padecer el dolor en su propia existencia? A pesar que el tiempo pasa, una pregunta subsiste y es la misma que uno de los armenios se hace y se responde en el film *Ararat* de Atom Egoyan: “¿Sabes qué es lo que causa tanto dolor? Lo que causa más tristeza no es la gente que perdimos, ni la tierra, sino saber que podían odiarnos así. ¿Quién podía odiarnos tanto? ¿Cómo pueden seguir ocultando su odio y odiarnos así cada vez más?”. Es probable que la *sordera* social y política se explica

¹⁰ Esta canción es cantada por Edwin Montoya.

¹¹ La siguiente parte de la canción dice: Piedra violenta testigo de mis dolores, / han de servirme de lecho / en mi descanso infinito, / han de acoger a mi alma, wuaqechallay, / adolorido y sin culpa (Wuaqechallay quiere decir hermanito mío, en quechua).

no solo en la justificación sino también en el odio y el deseo de la venganza. Probablemente la raíz de las discriminaciones, los abusos y las venganzas debe buscarse en la *heterofobia*, en el odio a lo diferente a uno mismo.

Si el dolor es un lenguaje que muchas veces busca comunicar algo, este algo solo puede ser entendido por otra persona. Pero el lenguaje del dolor también puede confundir. La estigmatización y la “victimización” de los afectados de la violencia podría ser otra manera de cosificarlos y reducirlos a la nuda vida y, eventualmente, buscar su sacrificio de otra manera. Las personas que se hallan al servicio del Estado debieran *atender* realmente y de este modo considerar a los otros como personas, como aquellas que son su “fin supremo” para que puedan expandir sus capacidades y conseguir el reconocimiento y la justicia.

No cabe duda que todos quieren ser escuchados pero no todos quieren escuchar. Hay voces, como las de aquellas personas que escriben desde un penal y muestran su propia percepción de humanidad¹². Muestran su profundo dolor y buscan ser escuchadas pero sin necesidad de aceptar sus propias responsabilidades y tampoco el diálogo. ¿Qué significa en una sociedad como la nuestra que los que padecen dolor por alguna agresión no quieren escuchar y solo quieren ser escuchados? Lo cierto es que el escuchar debiera ser un ejercicio de *inclusión* social, pero no siempre es fácil dicho proceso porque no todos quieren asumir las responsabilidades por los hechos de sangre; por ello no debiera confundirse *tolerancia* con *olvido* y *justicia* con *impunidad*.

¿Qué importancia tiene escuchar en este país? No hacerlo sería desconocer o no reconocer las capacidades humanas y, de este modo, se podría estar promoviendo la fragmentación, la desintegración o la dispersión, debilitando aún más la vida social y la personal. ¿Qué pensar de los servicios que se brindan a los pobres que están atravesados sólo por las lógicas de la eficacia y el número o que las actividades en medio de ellos se reducen sólo a “aplicar” modelos y producir “impactos”? Probablemente aquellas acciones

¹² Este es el caso de mujeres en una cárcel de Lima condenadas como terroristas: “Escribimos esta carta, confiadas en que, quienes recojan hoy, nuestro dolor, nuestros momentos de sufrimiento y también nuestros sueños y nuestro clamor de libertad, son verdaderos seres humanos y, eso, nos basta. Les saludamos, llenas de esperanza, pues, los sabemos solidarios y creemos que sabrán mirarnos a los ojos, que, hoy, nuestras almas transitan en un intento desesperado de tocar los suyos” (IFCVR, 2003, V, p. 483).

solo muestren una vez más que las voces de los otros nunca han estado presentes en el proceso de su cambio.

En una sociedad donde las instituciones y las autoridades están poco acostumbradas a escuchar, a atender las quejas y los reclamos y las propuestas de los otros, es preciso ahondar en el conocimiento y la valoración de los derechos como el único modo de construir una sociedad de ciudadanos. La ciudadanía es un ropaje que debemos renovar con sabiduría, esto implica reconocer en nosotros a los otros como personas con derechos, es decir aprender a ser iguales. Y la defensa de una sociedad democrática se basa en la defensa de cada persona y "el individuo es protegido mientras conserve una parte de sus derechos en la sociedad en la que vive. Desnudo, privado de ciudadanía, se convierte en el otro, el extranjero, el refugiado, el apátrida, el excluido, no identificable con el grupo, el que amenaza y hay que destruir". (TERNON, 1995, p. 71). Es ésta una de las tareas en el Perú: hacer que todos seamos escuchados y no tener que dudar nuestros derechos individuales, sociales y políticos.

Si Sartre había señalado que una persona se sentía objeto del otro en la medida que sentía vergüenza, miedo y vanidad, el saber escuchar debiera ubicar a los unos bajo un proceso activo de respeto, confianza y simplicidad hacia el otro¹³. El respeto es la atención que uno profesa al otro porque considera que es igual a uno y se atiende a la persona y su experiencia única e irrepetible. Si el miedo es una actitud de encerramiento en si mismo ante la amenaza del otro, la *confianza* es un comportamiento totalmente contrario, vale decir, de apertura al ofrecimiento del otro. Y la *simplicidad* o la humildad es el establecimiento de las relaciones en el mismo plano, allí donde quedan en suspenso todos los roles de representación social y es la presentación de la *nuda vida* sin riesgo alguno.

El clamor de las poblaciones y el de los afectados del conflicto armado no tiene quién los escuche. Salomón Lerner, en la presentación del Informe Final de la CVR en el cono sur de Lima, preguntaba si se

¹³ La CVR como parte de su proceso de entrevistas a los testimoniantes propuso un modelo para establecer la relación de confianza. Esta debería respaldarse en la *empatía*, la *tolerancia*, el *respeto* y la *neutralidad*. La *empatía* es la capacidad de ponerse en el lugar del otro sin quedarse atrapado en su mundo; *tolerancia* como la capacidad de manejo de los eventos durante la entrevista; *respeto* como actitud que permita sentirse digno ante el otro y aceptar a la persona y su experiencia como importantes; y *neutralidad* en tanto el comportamiento debe ser incondicional y no sentirse afectado por lo recibido. Cf. CVR, Materiales del entrevistador. Equipo de Apoyo Metodológico. Lima.

optará por oír la voz genuina, plena de verdad y dignidad, de sus ciudadanos secularmente olvidados y asumirá este relato como *nuestro* relato, o si preferirá seguir el camino de sus antecesores, el camino de la indiferencia y de la arrogancia, el de la impunidad para los fuertes e influyentes y el de la burla para los débiles y desposeídos. (2004, p. 183)

Parece ser que las sorderas sociales siguen teniendo nombres propios: indiferencia, arrogancia y desprecio.

Entonces, el saber escuchar sería una actitud de relación de proximidad, lo que implica confiar o creer en el otro, estar abierto a las vivencias y la experiencia, a formar el campo de la conciencia, aquel donde es posible reconocerse en el otro y poder identificar la novedad del encuentro intersubjetivo. La experiencia del saber escuchar dice que al fin y al cabo, más allá de las formas, cuando se llega a comprender el valor de la vida misma de las personas es que se ha sabido *atender*.

SABER HABLAR: CONVERSAR

El hablar es una actividad humana donde la palabra tiene diversas funciones, desde las instrumentales y terapéuticas, hasta las lúdicas y creativas. La palabra enlaza a las personas en el complejo mundo de la *negociación*, la *reconstrucción* y la *creación*. La palabra da vuelta entre las personas sin principio y sin fin, hace de los unos y los otros un mundo de iguales. La conversación se viste de *diálogo* para discrepar y separar, para volver a unir lo diferente en el campo del versar, es decir, en el girar en torno a algo que es lo que unifica a los unos y los otros en el *conversar*.

Es común afirmar que “el lenguaje es inestable y el sentido de las palabras depende a menudo de las situaciones y de los acontecimientos. La lengua es a la vez reflejo y espejo de una experiencia cultural, social y política”. (TERNON, 1995, p. 94). En este plano, el hablar es una manera de establecer un campo semántico que puede escudar intereses pero también abrir posibilidades históricas. Vale decir, el hablar puede servir para *atentar* contra el otro como también para *envolverlo*, enajenarlo.

Por un lado, el hablar instrumental es como un arma que puede arrinconar, reducir y destruir al otro. El campo de la *mentira* es, sin duda, el lenguaje artero que no solo niega la existencia de la realidad sino hace que el locutor se niegue a si mismo. La mentira es un juego del lenguaje que se aprende y que contribuye a la construcción de la ambigüedad, pues, “la

esencia de la mentira es la doblez, la dominación total del otro cuando éste es incapaz de detectar el engaño". (CAMPS, 1989, p. 41). En otros casos, el no hablar y guardar silencio es más bien una forma de banalizar el mal, sobre todo si se es culpable de algún crimen.

Por otro lado, el hablar discursivo es instrumental cuando deja a los otros "sin palabra" y los incapacita hasta reducirlos a través de la fascinación. La palabra no sólo envuelve al otro sino que le hace perder el sentido; en muchos casos, el discurso político y la propaganda pueden *señalar* al grupo amenazado y prepararlo al sacrificio mediante un artificio verbal hasta ser deshumanizado (TERTON, 1995, p. 94), esto ocurre cuando algunas agrupaciones relativizan tanto al otro que deja de existir solo para levantar el etnocentrismo absoluto del uno.

El hablar entre las personas había sido suspendido en medio de la guerra, "en el contexto del conflicto interno, la población afectada se vio obligada a callar. El precio de hablar muchas veces fue la muerte: Sendero mataba a los 'soplones' [...]; otras veces, testigos de masacres efectuadas por las fuerzas del orden fueron asesinados por 'hablar' y denunciar tales hechos". (BALLÓN, 1992). Al mismo tiempo, el cambio intempestivo de muchos de un lugar a otro les quitó el habla, pues, alguien decía, "del campo llegas a una ciudad, era fatal. Para colmo no sabíamos hablar, allá en la sierra todo quechua, no sabíamos hablar castellano. Estamos perdidos, ni conocíamos con quién conversar, era bien triste la vida que habíamos pasado". (IFCVR VIII, p. 212). Pero en otros momentos y muy difíciles el conversar en grupo morigeraba el peligro que cernía sobre sus vidas, "había un pastor nos reunía a todos para conversar y nos decía que no nos obligaba a meternos a su religión sino a escuchar la palabra que nos salvará, así sea católico, todos juntos oraremos estamos en manos de Dios". (IFCVR IX, p. 320). Sin embargo, para otros, como lo era para un militar, el "conversar no es pactar, (sino) es una de tantas formas que tienen la Inteligencia para conocer al enemigo". (FOURNIER, 2002, p. 14).

El hablar, sin embargo, es un mundo de encuentros entre personas. Es un vehículo donde los iguales intervienen intercalando lenguajes diversos dentro de un proceso prolongado. En las comunidades rurales y urbanas las asambleas siguen siendo los espacios apropiados para procesar cierto tipo de información, es el *lugar de la palabra*. Allí los problemas suelen ser tratados colectivamente porque atañen a la vida del grupo y suelen terminar en acuerdos después de largos y ardorosos debates, que por lo general complementan a las partes, pues "hablando se entiende la gente".

En estos contextos el hablar significa decir la *palabra*, aquella que lleva consigo el bien preciado del que habla; hablar es establecer comunicación con otro a quien se puede atender y en quien se puede confiar. Pues, “la esencia del lenguaje es la relación con el Otro.. (y) “si el cara-a-cara funda un lenguaje, si el rostro aporta la primera significación, instaura la significación misma en el ser, el lenguaje no sirve solamente a la razón, sino que es la razón”. (LEVINAS, 1977, p. 220-1). Por ello, el hablar es anunciarse y presentarse mediante el lenguaje. Se trata de una función primordial que

puede expresar el mundo interior y verbalizar, por ejemplo, los sentimientos, las vivencias (como la pena, la rabia e incluso la euforia), decía alguien, y evitan actuarlas: Si yo no expreso mi rabia u odio frente a alguien lo más probable es que mi deseo de ‘matarlo’ lo lleve a la práctica, es decir [...] termine agredéndolo o matándolo... es decir, ‘actúo mi deseo’ en vez de expresarlo [...].

Este es un primer acercamiento a la función que cumple el hablar. Sin duda, muchos de los que han presentado su testimonio a la nación en los procesos de búsqueda de la verdad mediante la CVR se han sentido aliviados luego de decir aquello que mantuvieron *guardado* por mucho tiempo. Pero también el hablar permite re-elaborar las vivencias, “sacando afuera lo que llevo dentro lo puedo ver... y puedo armarlo cual rompecabezas, para comprenderlo, pero para esto necesito del otro que me escucha y con quien puedo conversar”.

Hablar significa intercambiar sentimientos y pensamientos dentro de un *nosotros*, es decir, en una *conversación*. El conversar no solo es un procedimiento mecánico o estratégico, es un proceso sinuoso e intrincado de reencuentros con el otro en los que se reconstruye, se elabora y se crea el mundo en el que se quiere estar. Conversar es “dar vueltas” en torno a algo mediante la palabra, darle el tiempo permanentemente creando y construyendo espacios comunes. En el conversar está la doctrina del saber pero también la narración del acontecimiento; es un campo donde se reducen las distancias físicas, étnicas y morales para dejar paso a la palabra del otro y del uno; es comunicar algo acercándose para establecer empatía, hacer alianzas, llegar a acuerdos y concertar para sostenerse mutuamente y, finalmente, conocerse mejor y construir un mundo amplio.

En el quechua conversar es *napaycunacuy* y consiste en un ritual de encuentro entre semejantes; es una relación de saluciones mutuas y se versa en torno a muchos temas, aquellos que forman parte de los interlocutores, pero también se hace el *rimanacuy* que es el hablar discutiendo los proble-

mas comunes. Entre los shuar (JUNCOSA, 1999) el conversar se hace en dos espacios diferenciados, puede hacerse en la puerta de la casa o dentro de ella. En la puerta se conversa con el “visitante”, con el forastero; son encuentros rápidos y hace las veces de una “guerra”, en ese campo el hablar gira en torno a las metas y las estrategias mediante el saber argumentar. Esta conversación puede extenderse al espacio de la asamblea, al ámbito público, allí donde la palabra sirve para lograr objetivos y metas. Los “otros” fungen de compañeros, vecinos, paisanos o compatriotas, ciudadanos, unidos por la misma identidad.

En cambio, la conversación al otro lado de la puerta, dentro de la casa, se hace con los más cercanos, con los “conocidos”. La conversación es de carácter permanente aunque puede ser suspendida por algún tiempo, pero su continuidad está garantizada. En ese espacio el hablar se convierte en una narración, es el lugar donde se construyen mitos y se hace historia, recordando, haciendo memoria, haciendo el *Hatun Willakuy*¹⁴, diríamos hoy. La conversación es el lugar donde la reflexión acerca y crea comunidades, se comparten visiones, perspectivas y expectativas. En esta dirección es posible que Augé (1998, p. 54) tenga razón, pues, “las narraciones de uno y otros no pueden coexistir sin influir o, más exactamente, sin configurarse de nuevo unas con otras”. Entonces, la conversación a espaldas de alguien suena a traición o engaño, la conversación se hace a campo abierto, sin “miramientos”.

La oportunidad del conversar, por eso, no es necesariamente una pérdida de la noción del tiempo y del espacio, antes bien es intercambiar la palabra, la que permite reconstruir las relaciones. En este campo es posible el *juicio* para los que buscan reconocer sus responsabilidades. Ser responsable es responder por el otro como yo; de ser así la conversación no es un instrumento sino una metodología del esclarecimiento y de la justicia. Pero, ¿será posible hacer que en el Perú lo que alguien proponía?: “[...] lo que quisiéramos los ronderos es que haya una reunión con ellos (los sende-ristas), quisiéramos mirarnos la cara de frente a frente y decirnos todas las cosas, el por qué de violencia política en los pueblos más pobres del país” (IFCVR, IX, p. 36), la buena disposición de unos requiere la de los otros y que la conversación haga el juicio sobre cómo eliminar la impunidad. Paul Ricoeur decía por ello que “la finalidad de la paz social revela en filigrana algo más profundo, que toca al reconocimiento mutuo: no hablaremos de

¹⁴ Versión Abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Perú, 2004. *Hatun Willakuy* en quechua significa Gran relato.

reconciliación, y menos de amor y perdón, que no son dimensiones jurídicas, sino de *reconocimiento*. ¿En qué sentido? Pienso que el acto de juzgar alcanza su meta cuando el que ha ganado el proceso aún se siente capaz de decir: 'Mi adversario, el que ha perdido, sigue siendo un sujeto de derecho como yo; su causa merecía ser escuchada; él tenía argumentos plausibles y éstos fueron escuchados'. Pero el reconocimiento no sería completo si estas palabras no pudieran ser dichas por el que perdió, el que no tuvo la razón, el condenado: él debería poder declarar que la sentencia que le quita la razón no es un acto de violencia sino de reconocimiento". (1997, p. 188)

En una palabra, en el acto del conversar los unos y los otros no son objetos, sino son prójimos, allí donde el rostro del otro es más que un personaje, sino un significado, un sentido, un mandato que dice no matarás, no patearás, ni insultarás ni atropellarás, porque el otro se me presenta siempre como débil y desde el momento que está ahí me hace responsable. Por eso, Levinas (1991, p. 91) recuerda con claridad: "Desde el momento en que el otro me mira yo soy responsable de él sin siquiera tener que tomar responsabilidades en relación con él; su responsabilidad me incumbe. Es una responsabilidad que va más allá de lo que hago.

La función lúdica y creativa de la palabra es la reconciliación y la liberación. Las palabras escritas en el anillo de Shindler decía: "El que salva una vida salva al mundo entero", pero ¿como seguir salvando vidas "después de Ayacucho" y hacerlas ciudadanas de este país? He aquí un desafío para todos en el Perú: que la palabra no sea *un vano oficio*, sino una manera de contribuir en la reconstrucción de las identidades de las personas y los grupos y sus relaciones con plenos derechos y deberes. Probablemente, por ello, la ética sea el último espacio al que podemos regresar para preguntarnos por el valor, el significado y el sentido de nuestra sociedad y de nuestras relaciones y, como dice Levinas (1977, p. 226), "el tercero me mira en los ojos del otro: el lenguaje es justicia".

A MODO DE CONCLUSIÓN

Quisiera terminar estas reflexiones con el deseo de una mujer que se acerco a brindar su testimonio a la CVR. Esta voz decía: "Parte de la historia en blanco la podemos escribir, que la lea quien quiera. Y no nos interesa si no lo lee nadie. Pasará tiempo y alguien se interesará y algún cambio habrá

en las personas que lo lean. Quizá alguien encuentre algo bueno ahí, y la gente aprenda a respetar a respetar la vida, como yo misma tuve que aprender a respetar la vida de los demás. Eso es lo único que yo esperaría... Y eso me basta, porque en el desierto no estamos solas... yo no espero nada, señorita, lo único que quiero es *dejar constancia de que mi esposo existió*".

Así como alguien quiere dejar solo constancia, así también es probable que haya quienes están en el camino del reconocimiento de sus responsabilidades. En el cuento "Porque me jodía", de Julio Nishikawa (2000, p. 146), el juez pregunta a un acusado:

Diga, Pedro Wamankusi, ¿Usted, para considerarse un hombre, ha tenido, necesariamente, que dar muerte a una persona por el único hecho de molestarlo con palabras?"; entonces el interpelado responde: "Si te joden, tienes que pelear a matar, doctorcito. Sino ¿dónde está tu hombría tu valentía? ¿Cómo queda tu honor? Entonces, Pedro Wamankusi dice: "Ahora debo cumplir mi condena y volver limpio a mi pueblo para que me respeten.

Wamankusi, en el cuento, no solo reconoce su falta sino que acepta su responsabilidad y está dispuesto asumir el castigo y de este modo el hecho no quede impune. ¿Habrà alguien en el Perú que reconozca sus responsabilidades?

Quiero dejar constancia que los muertos que son negados en este país son gente como nosotros y urge responder, si es posible que en este país pueda desaparecer la pregunta: si los que han muerto y los que viven la tragedia en la actualidad "son gente u otra cosa". Es decir, pregunto si es posible que podemos tratarnos como seres humanos y por eso como ciudadanos con derechos y deberes. Para esto "tenemos que mirarnos la cara y decir la verdad con toda franqueza", como diría alguien. Si hubiera que hacer uso de un antídoto contra la impunidad es que cada cual diga la verdad mirándose en los ojos de los otros.

No se debe dejar que los afectados se "juntan en soledad" y que su junta se parezca a una "junta de fantasmas", como nos lo hacía recordar David Hidalgo (2004) en "La memoria de los dolientes" desde Huancavelica. No se debe permitir que "la cumbre de los que reclaman y no son escuchados, la asamblea de los que esperan respuesta a expedientes que nadie lee" quede sin interlocutores. Aunque "la reivindicación de los callados tenía que nacer en un páramo" y a pesar que "el mandato de los ausentes es el que no obliga a nadie", solo "confirma que los olvidados no se olvidan de nada". La responsabilidad-con -el-otro no debe esperar más.

REFERENCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Medios sin fin*. Valencia: Pre-Textos, 2001.
- _____. *Homo sacer*. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos, 2003.
- ARENDT, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Un estudio sobre la banalidad del mal. Barcelona: Lumen, 2001.
- ARGUEDAS, José María. *Obra completas*. Lima: Horizonte, 1983.
- AUGÉ, Marc. *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- BALLON, Elsa. *Espiritualidad en el exilio*: reflexiones a partir de la experiencia de Trabajo Pastoral con Desplazados. Lima: CEAS, 1992 (Separata).
- BERTRAND-ROUSSEAU, Pierrette. La concepción del hombre entre los shipibos. Estudio de algunas nociones. *Antropológica*, Lima, n. 4, p. 93-114, 1986.
- CAMPS, Victoria. La mentira como presupuesto. En: CASTILLA DEL PINO, Carlos (Comp.). *El discurso de la mentira*. Madrid: Alianza, 1989.
- DAVIS, Flora. *La comunicación no verbal*. Madrid: Alianza, 1995.
- DESHAYES, Patrick; KEIFENHEIM, Barbara. *Pensar el otro*. Entre los Huni Kuin de la Amazonía peruana. Lima: IFEA-CAAP, 2003.
- FOURNIER CORONADO, Eduardo. *Feliciano*. Captura de un senderista rojo. La verdadera historia. Lima: Impresión NRC-Corporación Gráfica SAC, 2002.
- FUJIMORI, Alberto. Para la CVR García y Belaunde son sólo responsables políticos. Disponible: <www.albertofujimori.com>. Acceso: 2004
- GILLIGAN, Carol. *La moral y la teoría*: psicología del desarrollo femenino. México: FCE, 1994.
- HIDALGO VEGA, David. La memoria de los dolientes. *Diario El Comercio*, Lima, jueves 14 oct. de 2004. Disponible: <www.aprodeh.org.pe/sem_verdad/comision_verdad/14oct2004.htm>.
- IFCVR: Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación. Lima, 2003. Disponible: <www.cverdad.org.pe>.
- JACQUES, Geneviève. *Más allá de la impunidad*. Un enfoque ecuménico de la verdad, la justicia y la reconciliación. Ginebra: WCC Publications, 2001.
- JARA, Humberto. *Ojo por ojo*. La verdadera historia del Grupo Colina. Lima: Norma, 2003.
- JOSEPH, Isaac. *Erving Goffman y la microsociología*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- JUNCOSA, José. *Etnografía de la comunicación verbal shuar*. Quito: Abya-Yala, 1999.
- LE BRETON, David. *Antropología del dolor*. Barcelona: Seix Barral, 1999.

- LERNER, Salomón. *La rebelión de la memoria*. Selección de discursos 2001-3. IDEHPUC-CNDDHH-CEP, 2004.
- LEVINAS, Emmanuel. *Totalidad y infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme, 1991.
- _____. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.
- _____. *Humanismo del otro hombre*. Madrid: Caparrós, 1993.
- LIPOVETSKY, Pilles. *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama, 1998.
- NISHIKAWA, Julio. *Misterios de Ayacucho*. Ayacucho: Guamangensis, 2000.
- RICOEUR, Paul. *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires: Megápolis, 1976.
- _____. *Lo justo*. Santiago: Jurídica de Chile, 1997.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- SALCEDO MORON, Jorge. *La Ex-CVR y sus ansias de resurrección política*, 2003. Disponible: <www.defensoresdelademocracia.org>.
- SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada, 1972.
- SPERBER, Dan. *La contagion des idées*. Paris: Odile Jacob, 1996.
- TERNON, Yves. *El estado criminal. Los genocidios en el siglo XX*. Barcelona: Península, 1995.
- THEIDON, Kimberly. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP, 2004.
- UCEDA, Ricardo. *Muerte en el Pentagonito. Los cementerios secretos del Ejército Peruano*. Bogotá: Planeta, 2004.
- URIBE, Gabriel. *La otra versión. Un insólito sendero literario*. Lima: Lluvia, 2003.
- VALLEJO, César. *Obra poética completa*. Lima: Mosca Azul, 1983.
- WEBER, Max. *El político y el científico*. Madrid: Alianza, 1987.

Endereço do autor:

Luis Mujica Bermúdez
Pontificia Universidad Católica del Perú
Av. Universitaria cdra. 18, San Miguel
Lima – 32 – Peru