

# La justicia anamnética

VIOLENCIA, MÍMESIS Y MEMORIA DE LAS VÍCTIMAS

---

*Anamnetic justice,*

*VIOLENCE, AND MEMORY, MIMESIS VICTIMS*

## RESUMEN

La justicia solamente logrará alcanzar el ideal que predica si en la práctica ofrece la realidad de ser justa con las víctimas de las injustificadas violencias. Una justicia que se realice en forma individualizada y concreta que pretenda satisfacer la virtud ética de la justicia, por medio del derecho, tiene que estar al servicio de las víctimas de las violencias injustificadas, tiene que superar el carácter abstracto y ser material; por consiguiente, su foco de atención tiene necesariamente que ser las víctimas de las injustificadas violencias.

Una justicia que haga énfasis en las víctimas, tiene que ser pensada por el derecho, en forma distinta a como tradicionalmente lo ha sido. El discurso abstracto de la modernidad acerca de la justicia tiene que ser superado mediante la construcción de una justicia fundada en la memoria de las víctimas. Un nuevo discurso es inaplazable para que sea justa. En particular, las grandes catástrofes de las guerras y las políticas de exterminio humano han puesto a replantear acerca de la necesidad de fundamentar un nuevo discurso de la justicia. Este es el discurso de la Justicia Anamnética.

**Palabras clave:** Justicia anamnética, Víctimas, Violencias y Memoria.

## ABSTRACT

The only justice that will achieve the ideal preached if in practice offers actually to be fair to the victims of unjustified violence. A justice that is done on an individual basis and seeking to meet specific ethical virtue of justice through law, has to be of service to the victims of unjustified violence. Justice has to overcome the material being abstract and, therefore, the focus of justice must necessarily be the victims of unjustified violence.

A justice that emphasizes the victims, must be designed for the right, otherwise than as has traditionally been thought. The modern abstract discourse about justice must be overcome by the construction of a justice founded in memory of the victims. A new discourse is urgent for justice to be fair. In particular, the great catastrophes of war and human extermination policies have to rethink about the need to base a new discourse of justice. This is the discourse of anamnetic justice.

**Keywords:** Anamnetic justice, Victims, Violence and Memory.

## CASTOR M.M.

### BARTOLOMÉ RUIZ

*Doctor en Filosofía.  
Investigador del Programa  
de Posgrado en Filosofía,  
Universidad UNISINOS,  
Brasil. Coordinador Cátedra  
Unesco de Derechos  
Humanos y Violencia,  
Gobierno y Gobernanza.  
jpabon20@hotmail.com*

Recibido:  
26 de marzo de 2013  
Aceptado:  
21 de mayo de 2013

1. Las aproximaciones a la justicia han de hacerse siempre en la historia porque la justicia se dice de forma histórica. Esta es una tesis inicial que enmarca el conjunto de nuestra reflexión. Las formulaciones transcendentales de la justicia tienen un valor relativo porque sirven para formular principios formales necesarios, pero ellas son incapaces de definir lo justo en el contexto de la injusticia histórica. La reflexión sobre la justicia debe remitir siempre a la injusticia histórica sufrida por las víctimas, antes que a los principios transcendentales abstractos. La injusticia, como las víctimas, es singular, histórica, relativa a las circunstancias que la provocan. La justicia pensada de forma abstracta y transcendental difícilmente podrá ser justa para la singularidad de las víctimas, así como para reparar la injusticia sufrida. En los contextos de justicia transicional esta dificultad adquiere un perfil político más agudo en la medida que la injusticia afecta a colectivos amplios de personas y poblaciones enteras. Este será un punto de debate sobre el que transitará nuestra reflexión.

La historicidad de la injusticia indica que no existe la justicia en abstracto sino que ella se ejerce como práctica histórica de “poder” en el juego de las relaciones sociales. Por ello, los criterios para pensar una justicia de transición o justicia transicional deberán contrastarse enfáticamente con la realidad histórica de las injusticias sufridas. Lo que, inevitablemente, remite cualquier reflexión sobre la justicia a la condición de injusticia sufrida por las víctimas. La justicia, para ser tal, habrá de ser una justicia a partir de las víctimas, o lo

que podemos denominar también de justicia de las víctimas, en el sentido genitivo del término.

### **La justicia desde el otro**

2. Aunque la justicia de transición entendida como justicia de las víctimas es una perspectiva muy contemporánea, podemos encontrar en reflexiones clásicas, como la de Aristóteles, raíces conceptuales que nos ayudarán a profundizar en su comprensión conceptual y práctica. Aristóteles, al analizar las virtudes, percibió que la justicia, como toda virtud, es una práctica y que, a diferencia de las otras virtudes, solo existe en relación al otro. El otro es el referente de la justicia. Lo justo de la justicia remite a la condición del otro que sufrió la injusticia, la víctima. La relación intrínseca entre la justicia y el otro remite la búsqueda del criterio de lo justo a la alteridad negada de la víctima. La justicia solo es justa cuando pretende la justicia del otro victimado<sup>1</sup>.

Siguiendo la lógica enunciada ya por Aristóteles que concibe la justicia en relación al otro, habrá que entender que la justicia, para que sea justa, no puede doblarse al mero cumplimiento de las formalidades legales o procedimentales, ella tiene que tener por objetivo hacer justicia al otro.

1. “La justicia es en grado supremo la completa virtud. Es completa porque aquel que la posee la aplica en relación a los otros, y no solo a sí mismo [...] Por tal razón, la justicia parece ser, entre todas las demás virtudes, la única que constituye un bien extraño, un bien para los otros, y no para sí propio, porque se ejerce en relación a los otros” ARISTÓTELES (1983). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Austral, p. 172.

En concreto, al otro que sufrió la injusticia, a la víctima. La justicia logrará ser justa cuando consiga reparar, en lo posible, la injusticia sufrida por la víctima. La reparación se torna, pues, el objeto y objetivo de la justicia. Y la condición de la víctima será el referente ético de las prácticas históricas de reparación.

Las verdades de cualquier discurso, incluido el de la justicia, están sometidas a los juegos de poder de cada sociedad<sup>2</sup>. Relegada a la abstracción del mero discurso, la justicia procedimental puede ser manipulada con cierta facilidad para legitimar intereses injustos, pues no siempre la ley es justa, y siempre la ley se impone por la correlación de fuerzas sociales. Las teorías abstractas de la justicia, por ser discursos transcendentales, pueden ser manipuladas con cierta facilidad al calor de los juegos de intereses del poder dominante. Lo característico de las abstracciones teóricas de la justicia es que la reducen al procedimentalismo formal. La realidad confirma que la formalidad de los procedimientos no garantiza la efectividad de la justicia. La justicia, antes que un procedimiento formal, es una práctica histórica que justifica la forma de ejercicio de nuestra libertad<sup>3</sup>. Los procedimientos forma-

les de la justicia, incluso manteniendo el rigor de su formalidad, pueden camuflar prácticas injustas cuando no llevan en cuenta como criterio de lo justo la alteridad de las víctimas. Los procedimientos son importantes, necesarios, la justicia procedimental es imprescindible para hacer justicia, pero relativa al objetivo principal, que es hacer justicia a las víctimas. Aunque la justicia procedimental es imprescindible, se encuentra limitada para hacer la justicia particular a las víctimas<sup>4</sup>. Su mayor límite es la abstracción universalista de los procedimientos, necesarios para la ecuanimidad de las sentencias pero impotentes de captar la singularidad de la injusticia histórica sufrida por las víctimas.

3. En el contexto de las sociedades posmetafísicas en que vivimos y dentro del ámbito de la relatividad constitutiva de las prácticas históricas, queda demostrada la insuficiencia de los universalismos abstractos para delimitar la validez de lo justo en cada circunstancia histórica. La alternativa no son necesariamente los relativismos éticos extremos ni el escepticismo nihilista. La singularidad de la injusticia histórica propone como criterio objetivo de justicia la singularidad de las víctimas. La aparente aporía de los términos, objetividad de la justicia y singularidad de las víctimas, se conjugan pertinentemente cuando se establece la alteridad negada de las víctimas como criterio histórico y objetivo de lo justo. La historicidad de cada víctima injusticiada y la objetividad de la injusticia sufri-

2. En el contexto relativo de esta crítica debe interpretarse la afirmación de Nietzsche de que la justicia siempre está más allá del derecho, siendo un privilegio de los poderosos. NIETZSCHE, F. (2004). *Genealogía de la moral*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 62. El problema de Nietzsche y sus interpretaciones es que esta constatación histórica se pretende imponer como si fuese una tesis transcendental en que necesariamente se identifica la justicia con la fuerza. En tal caso, lo justo sería aquello que tiene fuerza para imponerse como tal. Es la vía filosófica utilizada por Hobbes y sus seguidores para reducir la justicia a fuerza.

3. Esta es la tesis sostenida por Emmanuel Levinas al afirmar que la justicia es el criterio de nuestra libertad: "En último extremo, justificar la libertad no es demostrarla, sino tornarla justa". LEVINAS, Emmanuel (2000). *Totalidad e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, p. 70.

4. MATE, Reyes (2011). *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos.

da, sirven como criterios concomitantemente históricos y objetivos de justicia. La víctima no es relativa, es objetiva; al mismo tiempo su condición es histórica, o sea, relativa a las circunstancias que provocaron la injusticia. Esa doble relación hace de la alteridad herida de las víctimas un criterio objetivo e histórico de lo justo<sup>5</sup>.

Aunque los discursos y verdades humanas siempre captan la realidad de forma interpretativa y sus sentidos siempre son históricamente contruidos, la alteridad humana es una exterioridad objetiva irreductible al sentido, ella es la que juzga todo sentido. Aunque nos aproximemos a la realidad del otro por el sentido, ese sentido es siempre relativo a su propia alteridad y no a mi subjetividad. No soy yo el que impongo el sentido que tiene el otro, es su alteridad que me revela su modo de ser. En este sentido, el sentido es relativo a la alteridad y no la alteridad dependiente del sentido. Por ello la alteridad de las víctimas es la que juzga el sentido de lo que consideramos justo, y no al contrario. Cualquier sentido o discurso de la justicia es relativo a la alteridad de las víctimas, que es la que juzga la validez de la justicia. La alteridad de quien sufrió la injusticia es el criterio histórico y ob-

jetivo que delimita lo que es justo en cada circunstancia. Ella se presenta como referencia ética de la justicia.

Una de las consecuencias de esta tesis es que al no poder deducir lo justo de la justicia de meros *a priori* metafísicos, nos tornamos plenamente responsables de todos los sentidos que damos a la justicia y de las prácticas que la implementan. Cuando constatamos que la justicia como verdad y discurso está traspasada por los efectos de poder inherentes a toda verdad y cualquier discurso, no significa que ella esté condenada a ser instrumentalizada por los dispositivos de poder. La condición histórica de la justicia indica que ella es una práctica de la cual somos plenamente responsables, ya que no podemos camuflar nuestra responsabilidad en *a priori* fuera de nuestra voluntad histórica. Concomitantemente, la historicidad de la justicia interpela de forma directa nuestras acciones, tornándonos responsables directos por los valores y prácticas que instituímos a lo que llamamos de justicia.

4. Lo paradójico de la justicia es que existe como práctica histórica, pero no es reductible a ella porque remite a la alteridad objetiva de las víctimas. La condición histórica de la justicia no nos condena al vacío del sentido ético de nuestras acciones. La justicia no deambula entre el relativismo ético o el errante juego instrumental de fines y medios del procedimentalismo. El sentido de la justicia no se agota en el círculo aporético de la alternativa entre los fines o de los procedimientos. El criterio ético de lo justo no se encuentra enclaustrado en el debate que obliga a elegir entre los principios

5. Levinas es el pensador que desarrolló de forma más enfática la alteridad como criterio de la justicia. Aquella es irreductible a categorías cognitivas o transcendentales. "La verdad se vincula así a la relación social, que es justicia. La justicia consiste en reconocer en otro a su maestro. La igualdad entre personas no significa nada por sí misma. Tiene un sentido económico y supone el dinero y se asienta en la justicia —que, bien ordenada comienza por el otro—. Es el reconocimiento del privilegio de otro, y de su autoridad, acceso al otro fuera de la retórica que es maña, dominio o explotación. Es, en este sentido, el pasaje donde la retórica y la justicia coinciden. LEVINAS, Emmanuel (2000). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, p. 59.

iusnaturalistas de los fines o los medios legítimos del procedimentalismo. Para salir de ese enclaustramiento, la justicia no necesita deslizarse por el vacío imprevisible del relativismo ético y su (in)consecuente nihilismo. Hay otra perspectiva de justicia que va más allá de este dualismo clásico, que remite el criterio de lo justo a la alteridad negada de las víctimas<sup>6</sup>.

Pensar la justicia desde el otro supone reconocer la historicidad de las injusticias, relativas a los contextos históricos y personales en que se cometen, pero concomitantemente implica reconocer la interpelación de la alteridad de las víctimas como criterio ético de lo justo. Esta tensa correlación entre historicidad/relativa y objetividad/singular aleja a la justicia tanto de los universalismos abstractos, y estériles, como de los relativismos vacíos que conducen a tribalismos axiológicos. Lo justo de la justicia es correlativo a la injusticia cometida, es decir, a la alteridad de las víctimas de la injusticia<sup>7</sup>. Para conseguir ser justas, todas las prácticas de justicia habrán de tener en cuenta la realidad histórica de la alteridad herida del otro que sufrió la injusticia.

Dislocar el sentido de la justicia de los universalismos o relativismos para la alteridad de las víctimas tiene implicaciones directas sobre los propios objetivos de las prácticas de justicia. Si para el procedimentalismo la justicia tiene por objetivo primero restaurar la

ley y el orden transgredidos, para la justicia entendida desde el otro victimado el objetivo primero y principal será restaurar la injusticia cometida contra la víctima.

La justicia, en la perspectiva del otro, ha de ser una justicia restaurativa de la injusticia cometida. La ley será siempre un elemento subsidiario de la restauración. Si ella contribuye para su realización, será una ley justa, pero si la ley no auxilia eficazmente en la restauración habrá que cuestionar la justicia de esa ley y por consecuencia la validez de la propia ley. El derecho, entendido desde la perspectiva de la alteridad de las víctimas, igualmente entra en otro campo de cuestiones y cuestionamientos. El derecho, en la perspectiva de la alteridad, no puede conformarse con ser fiel a la ley sino en considerar la justicia de las víctimas, aunque eso, en muchos casos, signifique cuestionar la legislación vigente. La alteridad de las víctimas, al proponerse como referente ético de la justicia, cuestiona permanentemente al derecho y a las leyes que deberán ser subsidiarios de la justicia restaurativa y no meros reproductores del orden social vigente.

La perspectiva de la justicia a partir del otro cuestiona los tipos de libertad formal y jurídica que la modernidad ha fabricado. El otro victimado, por su propia condición de alteridad herida, me cuestiona antes de que mi “yo” pueda enunciar su libertad. La interpelación del otro es anterior a mi libertad, interpela mi libertad tornándola una libertad interpelada<sup>8</sup>.

6. ZAMORA, José Antonio. “La provocación de las víctimas. A vueltas con la filosofía de la historia”. In: SU-CASAS, Alberto y ZAMORA, José Antonio (org.) (2010). *Memoria-política-justicia*. Madrid: Trotta, pp. 109-130.

7. MARDONES, José María y MATE, Reyes (org.) (2003). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos.

8. Es ineludible la referencia, otra vez, a Levinas que afirma: “En último extremo, justificar la libertad no es demostrarla sino tornarla justa”. LEVINAS, Emmanuel (2000). *Totalidade e Infinito*. Lisboa: Ed. 70, p. 70.

Para el ser humano no existe la libertad abstracta y vacía de un estado de naturaleza o del libre arbitrio total. Lo que vivimos es una libertad interpelada por la relación con el otro. En el caso de las víctimas, esa interpelación es más aguda por ser una interpelación desde el sufrimiento de la injusticia. La interpelación del otro in/a/justiciado me responsabiliza, me exige una respuesta. Al ser interpelado por el otro no puedo omitirme de dar una respuesta, de ser responsable. Aunque mi respuesta sea la omisión o el silencio, son una forma de respuesta.

La pregunta hecha a Caín: **¿dónde está tu hermano?**, carga en sí misma un cuestionamiento ético inherente a la condición humana. A su vez la respuesta de Caín: **¡Qué tengo yo que ver con la suerte de mi hermano!**, también sintetiza el intento, ancestral, de omitirse a la interpelación. Pero no lo consigue porque al enunciar su omisión enuncia concomitantemente su respuesta, que en este caso es (ir) responsable por su complicidad pero que no puede eludir ni la interpelación ni la respuesta. Somos responsabilizados por la interpelación del otro victimado y la libertad será la forma como justificamos esa interpelación. La respuesta que damos es siempre la práctica histórica de nuestra responsabilidad, es decir, el modo como justificamos nuestra libertad. La libertad verdadera es aquella que se realiza como justicia plena. Lo paradójico de esta perspectiva de la libertad es que su realización más consecuente es correlativa a la responsabilidad comprometida con la interpelación del otro. Por ello consideramos modelos de vida (justa) a las grandes personas que su-

pieron dar respuestas ejemplares a las grandes interpelaciones históricas de su tiempo.

Al percibir la justicia desde la perspectiva del otro, la alteridad herida de la víctima emerge como el referente ético paradójico que articula la objetividad (universalizable) de la injusticia con la singularidad histórica (relativa) de cada víctima<sup>9</sup>. En esta perspectiva, justo es lo que repara la injusticia, tornándose la reparación de las víctimas el modo justo de implementar la justicia. La justicia, para ser justa, deberá realizarse a partir de la interpelación de las víctimas, caso contrario podrá convertirse en la aplicación correcta de procedimientos legales que preservan el orden establecido pero que dejan intacta la injusticia cometida y consecuentemente abandonan a las víctimas a su condición.

### Justicia y mimesis de la violencia

5. Toda injusticia es una forma de violencia contra el otro. Una de las principales dificultades para implementar una efectiva justicia de las víctimas adviene de los dispositivos de ocultamiento creados para invisibilizar la

9. Aunque proponamos la alteridad herida de la víctima como criterio ético, no desconocemos que la realidad de las víctimas y la víctima como realidad es también paradójica, es decir, como todo lo humano, está sometida a las contradicciones del sentido. Pero la injusticia sufrida es objetiva y la objetividad del sufrimiento en su alteridad herida es irreductible al sentido, ella interpela el sentido. Por ello Alain Badiou alerta que la víctima no es reconocida por ser un mero sufridor. La víctima conlleva una cierta universalidad. Por tanto, la importancia de la víctima está más allá del espectáculo mediático del cual depende, a veces, la decisión política que reconoce la condición de víctima. Esa tensión vuelca el reconocimiento de la injusticia sufrida por la víctima a la posición política de quien los nombra. Cf. BADIOU, Alain (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona: Anthropos.

realidad de las víctimas. El ocultamiento de las víctimas se realiza a través de dispositivos políticos creados para tal fin. Un dispositivo eficiente para ocultar las víctimas es la naturalización de la violencia y como consecuencia la naturalización de las víctimas<sup>10</sup>.

Naturalizar equivale a normalizar la violencia y las víctimas como parte del paisaje social o del devenir histórico. En la medida que se naturaliza algo se lo acepta como normal e inevitable. En este caso, la naturalización opera como un dispositivo de aceptación social y de legitimación política. Al naturalizar un fenómeno como la violencia social y las víctimas, se exponen como normales ambos fenómenos permitiendo el ocultamiento de sus causas sociales, políticas y económicas originarias. La naturalización diluye la responsabilidad política y oculta en el anonimato de las causas naturales la responsabilidad por las injusticias cometidas.

La justicia de transición tiene la responsabilidad de juzgar contextos históricos de violencia extrema en situaciones de peculiar complejidad. Esa dupla realidad, la historicidad

y complejidad de los procesos, requiere que la justicia transicional debe atender de forma muy especial a las coyunturas sociales que la demandan. Los tres desafíos principales de la justicia de transición son: 1) Neutralizar los efectos de una violencia histórica, 2) Reparar en lo posible las injusticias sufridas por las víctimas, 3) Posibilitar la convivencia social entre las partes que vivieron el conflicto en el marco de la justicia. Dada la amplitud de estos tres objetivos, nos limitaremos en este ensayo a desarrollar, siempre parcialmente, el primero de ellos.

6. La justicia de transición debe llevar en cuenta que, además de la reparación a las víctimas de las injusticias sufridas, tiene el desafío de intentar neutralizar las causas de la violencia histórica para evitar la posible repetición de la barbarie. Aunque cada violencia es histórica y obedece a causas sociales, políticas, culturales y económicas concretas, todas las violencias tienen algo de común, en cuanto fenómeno humano. Hay rasgos comunes a toda violencia, que permiten decir la en singular, y que se tornan específicos en cada violencia desafiando los tipos de justicia que intentan neutralizarlos. El rasgo común que más se destaca en la violencia es su potencia mimética.

La violencia es una práctica humana cuyos efectos no se quedan reducidos al acto violento sino que perduran en el tiempo y en el espacio. La violencia no desaparece totalmente al finalizar el acto violento, sino que de alguna forma subsiste en los sujetos y las sociedades

10. Uno de los dispositivos de naturalización de la violencia es el del sacrificio necesario. Muchas de las persecuciones, torturas y muertes de opositores políticos se legitiman como hechos inevitables de un sacrificio necesario para salvar el cuerpo social de una amenaza. Las doctrinas de la seguridad legitiman la necesidad de la violencia sacrificial contra los subversivos como táctica legítima de gobierno. Rene Girard desarrolló ampliamente la teoría sacrificial del chivo expiatorio: "Apenas en la perspectiva del afuera, aquella que ve la reciprocidad y la identidad y que niega la diferencia puede identificar el mecanismo de la resolución violenta, el secreto de la unanimidad rehecha contra la víctima expiatoria" GIRARD, Rene (2008). *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/UNESP, p. 211.

que fueron afectados. Por ello la violencia no se apaga sincrónicamente al pasar el tiempo; la violencia persiste en sus efectos más allá del tiempo cronológico. La lógica del tiempo lineal no se aplica a la violencia. La violencia no se borra sincrónicamente cuando pasamos la página del calendario o cuando decidimos voluntaristamente por un acto contractual que ella no exista. La violencia tiene un efecto que perdura diacrónicamente más allá del tiempo lineal y de los actos formales de olvido. En la violencia vigora otro tiempo, por ello los efectos de la violencia son imprevisibles en el tiempo. La violencia contiene una peculiar consistencia que contamina las personas e instituciones que la practican o sufren. Ella tiene una potencia contaminante y auto-reproductora, que es la potencia mimética. Esta induce a los sujetos e instituciones a repeler violencia-con-violencia, y reproducir violencia-con-más-violencia. Una espiral de auto-reproducción sin fin, cuyo único fin (im) previsto es el fin de todos o la finalidad de sobrevivencia del único vencedor.

**¿Cómo entender la mimesis en relación a la violencia y cómo aquella influencia en la justicia de transición? Podemos entender la mimesis como un “tipo” de pulsión que tiende a imitar repitiendo o repetir imitando conductas del otro. De alguna forma la mimesis, cuando actúa, está en el origen de una conducta incluso como causa originaria de ella. Lo que la caracteriza es la reproducción imitativa de un comportamiento externo. La mimesis, por definición, produ-**

**ce un impulso que tiende a imitar un comportamiento como si fuese algo natural<sup>11</sup>.**

La mimesis, en sí misma, es una potencialidad del comportamiento humano. Una parte significativa de nuestro comportamiento es mimética. El deseo humano es una producción simbólica de sentido que reconstituye simbólicamente la dimensión deseante de lo humano. La mimesis se despliega como parte constitutiva del deseo humano aunque este no quede reducido a aquella<sup>12</sup>. El deseo no es una mera determinación de la potencia mimética, al contrario la capacidad mimética del ser humano se despliega en forma de deseos, conscientes o no, abriéndola a múltiples posibilidades de simbolizar el sentido imitativo de la conducta humana<sup>13</sup>.

Como todo lo humano, la mimesis es paradójica. Walter Benjamin, en su ensayo la *Doctrina de la semejanza* ahonda la importancia de la potencia mimética del ser humano para el aprendizaje de los niños<sup>14</sup>. Según Benjamin, en el ser humano la mimesis es concomitante a la producción de semejanzas. Por este mo-

11. “[...] capacidad mimética desempeña una función en casi todas las áreas humanas de acción, de la imaginación, del hablar y del pensar, y representa una combinación imprescindible a la vida social”. GEBAUER, G.; WULF, C. (2004). *Mimese na Cultura*. São Paulo: Anna-blume, p. 21.

12. Rene Girard vincula deseo con mimesis y ambos estarían atravesados por una violencia estructurante. “El deseo se vincula a una violencia triunfante; él se esfuerza desesperadamente por dominar y encarna esta violencia irresistible”. GIRARD, Rene (2008). *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/UNESP, p. 191.

13. Sobre este punto cf. BARTOLOMÉ RUIZ, Castor M.M. (2009). *Por uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, pp. 87-112.

14. BENJAMIN, Walter (1996). “A doutrina das semelhanças”. In: Id. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense.



tivo, ninguna de las principales facultades humanas escapa a la influencia de la mimesis<sup>15</sup>. Para Benjamin nuestro aprendizaje se hace, en gran parte, por la (re)producción de las semejanzas de lo que vemos. Por ello, lo que pensamos, sentimos y actuamos está profundamente influenciado por la facultad mimética. Sin embargo la propia mimesis no se impone como una pulsión abstracta que determina el comportamiento humano sino que ella misma es un producto de la historia que la constituye: “*Esta facultad (la mimesis) tiene una historia, tanto en el sentido filogenético como ontogenético*”<sup>16</sup>. Benjamin subraya que desde nuestra infancia aprendemos de forma imitativa, es decir, mimética. Una gran parte de lo que somos como personas, nuestra personalidad, es construida a través de la mimesis.

La mimesis tiene una dimensión al mismo tiempo relativa e instituyente. Esa dupla característica abre la mimesis humana más allá de la determinación pulsional impuesta por la naturaleza. El carácter histórico abre la mimesis a la posibilidad de ser una significación simbólica, de modo que la tendencia natural a imitar pueda direccionarse según el valor simbólico que se pretende. La abertura simbólica indica que los sujetos tienen posibilidad de construir el sentido de la mimesis y responsabilidad por el sentido y la acción (siempre

simbólicos) que construyen. La abertura simbólica de la mimesis nos hace responsables (sujetos) de la imitación mimética y no meros objetos (sujetados) de la naturaleza imitativa. En cuanto potencialidad humana, la mimesis está abierta a muchas posibilidades de ser. Por causa de esa abertura hemos de entender la mimesis como algo a más que una simple imitación, es la capacidad humana de hacer lo semejante, de hacerse semejante<sup>17</sup>.

La violencia, en cuanto acción que se realiza y se sufre, contiene una potencia mimética propia, poderosa y singular<sup>18</sup>. La potencia mimética de la violencia, como es obvio, tiene una especial repercusión sobre la vida humana y las sociedades. La mimesis de la violencia tiende a reproducir como normales las conductas violentas. La violencia induce violencia reproduciendo imitativamente la conducta violenta como algo natural. La reproducción imitativa de la violencia reproduce la semejanza como algo normal. Normaliza la violencia en las instituciones, las asemeja en lo similar de la violencia. La mimesis naturaliza el comportamiento violento y lo reproduce, inconscientemente, como algo normal. La normalización de la violencia la torna un componente natural, normal, de la vida social, lo que, a su vez, posibilita que la violencia

15. “La naturaleza engendra semejanza: basta pensar en la mimesis. Pero es el hombre el que tiene la capacidad de producir las semejanzas. En realidad, tal vez no haya ninguna de las funciones superiores que no sea decisivamente co-determinada por la facultad mimética”. BENJAMIN, Walter. *Op. cit.*, p. 108.

16. BENJAMIN, Walter. *Op. cit.*, p. 108.

17. GEBAUER, G.; WULF, C. (2004). *Mimese na Cultura*. São Paulo: Annablume.

18. Sobre la potencia contagante y mimética de la violencia remitimos a los estudios de Rene Girard. Aunque mantenemos un disidencia nuclear de su tesis central que afirma la violencia como una especie de imperativo que explica la sociedad y el comportamiento humano, reconocemos la validez de sus análisis sobre la potencia mimética y de contagio de la violencia: “este deseo coincide con el contagio puro”. GIRARD, Rene (2008). *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/UNESP, p. 188.

se naturalice como un dispositivo legítimo de gobierno. La mimesis de la violencia replica su semejanza en las actitudes y valores hasta el extremo de normalizarlos. El dispositivo mimético normaliza la violencia naturalizándola en el comportamiento de los sujetos y sociedades<sup>19</sup>.

La mimesis tiende a reproducir la violencia practicada o sufrida como si fuese una forma de acción y reacción instintiva (natural) del ser humano. La violencia, una vez practicada o sufrida, desencadena en el sujeto y en la sociedad una especie de dinámica mimética que tiende a reproducirla y perpetuarla como práctica normalizada de la conducta humana. La normalización inherente a la mimesis configura la violencia como un acto normal de la naturaleza humana<sup>20</sup>. La normalización refuerza la tendencia mimética de que la violencia genera violencia. El resultado de esa espiral normalizadora de la violencia es su legitimación como recurso de gobierno o prácti-

ca habitual –normalizada– en la convivencia cotidiana. Cuando naturalizada, la violencia tiende a ser exaltada como valor social.

7. La conciencia ingenua no capta el dispositivo normalizador de la violencia y tiende a legitimarla como técnica biopolítica de gobierno<sup>21</sup>. La biopolítica se (auto)entiende como técnica de gobierno de la vida humana. En la medida que instrumentaliza la vida con intenciones de objetivarla, la violencia se hace más intensa y necesaria. La lógica de la biopolítica se pauta por la eficiencia y no por la mera represión. Para ello utiliza la violencia en dosis necesarias, no excesivas, para controlar la vida humana. La normalización biopolítica de la violencia opera como dispositivo de defensa de la vida (normal) frente a otras vidas consideradas peligrosas o amenazadoras. La biopolítica utiliza la violencia de forma estratégica y racional, no necesariamente brutal, en dosis necesarias para obtener el control de los grupos sociales considerados peligrosos, subversivos, etc. La potencia mimética de la violencia se manifiesta en la lógica biopolítica a través de los dispositivos de control social. La legitimación de aquella refuerza la necesidad operativa de estos. La justicia transicional

19. Nuestra discordancia con la tesis de Rene Girard que naturaliza la violencia no impide que reconozcamos en sus estudios los fuertes vínculos que unen el deseo mimético y la violencia al punto de conferir una apariencia de naturalismo a ambas dimensiones (mimesis y violencia). "Hay en el hombre, en el nivel del deseo, una tendencia mimética que viene de lo más esencial de él mismo, frecuentemente retomada y fortificada por las voces de fuera. El hombre no puede obedecer al imperativo 'imiteme', que resuena por todas partes, sin que se vea inmediatamente remitido a un 'no me imite' inexplicable, que va a sumirlo en el desespero y hacer de él el esclavo de un verdugo la mayoría de las veces involuntario". GIRARD, Rene (2008). *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/UNESP, p. 186.

20. Benjamin destaca que la mimesis contiene el residuo de una violenta compulsión a la semejanza, que parece indicar un atisbo de violencia en la génesis de la mimesis. "El don de ser semejante, del cual disponemos, no es nada más que un pequeño residuo de la violenta compulsión a que estaba sujeto el hombre, de tornarse semejante y de actuar según la ley de la semejanza". BENJAMIN, Walter (1996). "A doutrina das semelhanças". In: Id. Obras escolhidas. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 113.

21. Debemos a Michel Foucault el relanzamiento de la categoría biopolítica, que él no creó, y su relación con la violencia como una forma de gobierno de las poblaciones, tal complicidad ha adquirido carácter orgánico en las doctrinas de seguridad y sus variables económicas, políticas, sociales, militares, etc. En ellas la vida humana adquirió un carácter productivo y peligroso al mismo tiempo: "Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX, es lo que se podría denominar la absorción de la vida por el poder: si ustedes prefieren, una toma del poder sobre el hombre en cuanto ser vivo, una especie de estatización de lo biológico o, por lo menos, una cierta inclinación que conduce a lo que podríamos llamar de estatización de lo biológico". FOUCAULT, Michel (2000). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, pp. 286-287.

habrá de llevar en cuenta esa dupla característica –mimética y biopolítica– de la violencia contemporánea.

Es necesaria una crítica filosófica –o una filosofía crítica– para desconstruir la máscara de la legitimación simbólica de la violencia natural. Por detrás de esa máscara de normalidad se percibe la potencia mimética, inherente al ser humano aunque siempre ha de ser construida históricamente. Este es el campo donde la justicia de transición habrá de operar de forma efectiva para que los efectos de la barbarie no se perpetúen como formas normales de convivencia.

### Justicia transicional y mimesis violenta

8. La justicia transicional, según mencionamos anteriormente, tiene tres desafíos principales: prevenir la violencia y sus barbaries; hacer justicia a las víctimas restaurando, en lo posible, la injusticia sufrida; y restañar, en lo posible, la convivencia entre las partes en conflicto. Nuestra exposición se centra en el primer desafío, con ello la justicia de transición se propone no solo reparar a las víctimas sino implementar mecanismos que eviten en el futuro la violencia y sus barbaries.

De forma sintética llevaremos en cuenta algunas falsas soluciones a este desafío. En primer lugar, hay que señalar (y denunciar) la impotencia de los procedimientos formales del derecho y la política para neutralizar el potencial mimético de la violencia. Aunque necesario e imprescindible, el procedimentalismo es insuficiente para neutralizar la violencia, y

por ello incapaz, en la mayoría de los casos, de hacer justicia a las víctimas. Por ejemplo, la mera abolición jurídica no borró las secuelas de la esclavitud que continúan vivas en los comportamientos miméticos de las sociedades que las sufrieron; el mero acto formal de transición de gobierno no anula, de hecho, las secuelas de las violencias institucionales e históricas; los pactos contractuales, importantes para inaugurar nuevas prácticas, son impotentes de captar y neutralizar el potencial mimético de la violencia y su lógica biopolítica. Por ello, el tipo de justicia que realizan –insistimos, en la mayoría de los casos– es más formal que real, más procedimental que efectiva. Como consecuencia, no es una justicia que tenga como primer objetivo reparar la injusticia sufrida por las víctimas. Muchas de las transiciones políticas son transacciones de poder, negociadas a un precio explícito: la negación de la violencia/injusticia cometida y el ocultamiento de las víctimas. Muchos de los pactos políticos sacrificaron las víctimas por segunda vez, son auténticas transacciones negociadas al precio del silencio y olvido de la injusticia y del sacrificio, otra vez, de las víctimas<sup>22</sup>. En esas transacciones hay mucha voluntad política –de negar la justicia a las víctimas–, pero también hay mucha técnica jurídica –y mucha tramoya política– que viabiliza y legitima tales falsos tránsitos.

22. En este contexto de transacción las víctimas son utilizadas, por segunda vez, como chivos expiatorios o moneda de cambio para el nuevo régimen que se pretende instaurar. Es una nueva versión del chivo expiatorio que se transmuta en técnica biopolítica para justificar la planificación del mal (de los otros) como necesario para preservar el orden social (nuestro). Sobre el mecanismo político-antropológico del chivo expiatorio remitimos, como no, a: GIRARD, Rene (2004). *O bode expiatório*. São Paulo: Paulos.

En el caso específico de la transición moderna de regímenes de gobiernos autoritarios y dictaduras violentas para regímenes de democracias, el formalismo de la transición pactada se tornó, en la mayoría de los casos, insuficiente para una transición efectiva ya que el procedimentalismo utiliza, con mucha frecuencia, el olvido de la injusticia como técnica jurídico-política de la “transacción” canjeando el sufrimiento de las víctimas por la armonía del nuevo orden social<sup>23</sup>. En el proceso de transacción que olvida la injusticia, la violencia se encubre amnésicamente permitiendo su continuidad mimética.

El olvido acostumbra ser la técnica jurídico-política de las “transacciones” en los regímenes modernos de gobierno. El olvido olvida –o no quiere saber– que el precio a pagar por tal transacción es la perpetuación, casi inevitable, de la violencia social y estructural. Al dejar impunes los delitos e injusticias cometidas, deja viva la mimesis de la violencia. El Estado que fue contaminado por la violencia mimética en muchas de sus instituciones y agentes, cuando pretende olvidar lo que pasó ofrece paso libre a la continuación de la violencia en sus instituciones y agentes contaminados por la mimesis. El mero acto formal no anula la potencia mimética instalada en la subjetividad –cooptada– de los agentes violadores ni de las instituciones violentas. La mimesis se perpetúa en la sombra del olvido aparente forjado por las fórmulas de transi-

ción formal que persisten en continuar olvidando sin anotar que con ello permiten que la violencia se perpetúe como prácticas normales del Estado y sus agentes contaminados.

La violencia nunca se olvida de modo formal, ella siempre se prolonga miméticamente en estas técnicas. El olvido no consigue borrar la mimesis de la violencia, y con ello, además de cometer una segunda injusticia contra las víctimas, permite la perpetuación institucional y social de la violencia como un acto de normalidad política<sup>24</sup>. La violencia nunca (se) olvida, sobrevive miméticamente, a no ser que se la neutralice anamnéscamente. Concluiremos con esta tesis.

Lo que mantiene activa la mimesis de la violencia en las instituciones y en las subjetividades es el recalque. Ella sobrevive recalcada, es decir, incrustada en las capas profundas de los sujetos y del imaginario institucional. El recalque, en este caso, actúa como dispositivo político de ocultamiento y perpetuación de la mimesis violenta. La violencia recalcada por los actos formales de olvido, subsiste activa, oculta, y dispuesta a reaparecer en nuevas prácticas de aquellos que la recalcaron. El recalque posibilita la existencia oculta de la violencia mimética bajo la apariencia de normalidad institucional del Estado y sus agentes. Los agentes contaminados por el potencial

23. BICKFORD, Louis. Transitional justice. In: HORVITZ, Leslie Alan; CATHEFORD, Christopher (2004). *MacMillan Encyclopedia of genocide and crimes against humanity*. Novalorque: Facts on File, pp. 1045-1047.

24. Walter Benjamin en su tesis VII de la obra, *Sobre el concepto de historia*, advierte: “[...] nunca hubo un monumento de cultura que no fuese también un monumento de barbarie. Y, así, como la cultura no está exenta de barbarie, no lo está, tampoco, el proceso de transmisión de la cultura”. BENJAMIN, Walter (1996). “Sobre o conceito de história”. Id. Obras escolhidas. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 225.

mimético de la violencia encuentran en los actos formales de olvido una justificativa institucional, necesaria, para continuar utilizando “normalmente” la violencia como técnica política, policial, de gobierno... La amnesia pública formal de la violencia y de la injusticia contribuye para que se continúen practicando como actos normalizados miméticamente. La violencia recalcada miméticamente se encuentra viva, activa y lista para salir a la superficie bajo nuevas fórmulas y estrategias. Hay una correlación estrecha entre amnesia y repetición mimética de la violencia (y de la injusticia)<sup>25</sup>.

9. Lo específico de los actos formales de olvido es considerar el tiempo como una secuencia lineal de acontecimientos que se sobreponen de forma vacía unos a los otros haciendo del pasado algo fatuo y sin valor para el presente. Este tiempo lineal es el tiempo del *cronos*, el tiempo cronológico. Un tiempo aparentemente vacío de sentido y contenido que pasa páginas a la historia –y las arranca– de forma voluntarista como si el pasado no formase parte de nuestro presente. Arranca pretenciosamente –e ingenuamente– páginas de la historia como si lo que somos, como persona y sociedades, no tuviese nada que ver con lo que fuimos. La visión linear de un tiempo vacío de sentido sirve como justificativa filosófica para los actos políticos de olvido. Pero ni el tiempo es vacío de sentido ni la violencia

perdona ese olvido, al contrario lo utiliza para continuar existiendo<sup>26</sup>.

Sin embargo, la historia de lo que (nos) pasó, y la violencia, no son cronológicas sino diacrónicas<sup>27</sup>. El mero transcurso del tiempo cronológico no borra los efectos de los acontecimientos, mucho menos de la violencia. El acontecimiento, pasado, funda nuestro modo de ser, del presente. No existe presente, subjetivo y social, que no sea deudor de su pasado. El tiempo que nos afecta no es cronológico sino diacrónico<sup>28</sup>. El pasado se hace presente en nuestro presente porque lo que pasó nunca pasó totalmente, y por ello se presentifica en lo que somos. Es lo que nos induce, y obliga, a buscar en la “arqueología” un método filosófico para, no solo, entender nuestro presente. La injusticia y la violencia están especialmente atravesadas por la potencia diacrónica<sup>29</sup>. Ellas atraviesan el tiempo cronológico, incluso los actos formales de olvido, para hacerse presentes como hechos

25. BLANK, Theodore (2007). *Measuring Transitional Justice in Latin America*. Ottawa: Carleton University, Centre for Security and Defence Studies, WP 06.

26. VIOLA, Solon. “As sombras do tempo entre Cronos e Kairos e as andanças da memória e do esquecimento”. In: RUIZ, Castor Bartolomé (2012). *Justiça e memória II. Direito a justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção*. Passo Fundo: IFIBE/LEIRIA, pp. 153-166.

27. TOSSI, Giuseppe. “Memória, história e esquecimento. A função educativa da memória histórica”. In: RUIZ, Castor Bartolomé (2012). *Justiça e memória II. Direito a justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção*. Passo Fundo: IFIBE/LEIRIA, pp. 177-196.

28. En este punto, como no podía ser diferente, nos remitimos a los estudios de Benjamin, en especial a sus *Tesis sobre filosofía de la historia*, en la tesis V afirma: “La verdadera imagen del pasado atraviesa veloz. El pasado solo se deja fijar, como la imagen que relampaguea irreversiblemente, en el momento que es reconocido”. Id. *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 224.

29. “... el pasado trae consigo un indicador secreto que lo remite a la redención. ¿Por acaso no sentimos el aliento del mismo aire que respiraron aquellos que nos precedieron?” BENJAMIN, Walter (1996). *Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, p. 223.

actuales que no fueron resueltos por voluntades olvidadizas<sup>30</sup>. Más concretamente, el paso del tiempo linear y cronológico no apaga, por sí mismo, la mimesis de la violencia. Esta se perpetúa oculta como práctica normal de las instituciones que la niegan formalmente, pero la practican efectivamente. La visión de un tiempo sincrónico oculta bajo la apariencia de olvido la contaminación mimética de la violencia<sup>31</sup>. La consecuencia última del olvido es la banalización de la barbarie bajo el manto simbólico de la normalidad jurídico-política de la violencia. En este ámbito banalizador de la barbarie, nuestras sociedades latinoamericanas tienen una larga, triste e interminable lista de ejemplos<sup>32</sup>.

### Justicia anamnética

10. Cabe concluir este ensayo con una breve, por necesidad de espacio, consideración sobre la –posible– alternativa a la mimesis de la violencia y la perpetuación de la injusticia por las políticas de olvido. Estas, además de

no neutralizar la mimesis violenta y de permitir su perpetuación como actos normales, cometen, primeramente, una –otra– injusticia contra las víctimas. Una –otra– segunda injusticia se impetra cuando se pretende negar la injusticia histórica. Las víctimas son injusticiadas –otra vez– cuando, a través de su olvido, se pretende apagarlas de la historia, retirarlas de la sociedad, tornarlas inexistentes. El olvido de las víctimas, el “borrón y cuenta nueva”, funciona muy bien para los victimarios y vencedores, pero perpetra una crueldad requintada contra las víctimas. Olvidar la injusticia no es superarla sino impetrar otra injusticia. El olvido no supera la injusticia ni la violencia sino que las perpetúa en la historia, y como saldo condena las víctimas a la segunda muerte, que es la muerte hermenéutica, el olvido total.

Una de las cuestiones centrales para la justicia de transición que pretende ser realmente justa –o al menos pretende intentarlo–, es cómo neutralizar el potencial mimético de la violencia y con ello, además de reparar la injusticia cometida contra las víctimas, contribuir de forma efectiva para que la barbarie no se repita. Para ayudarnos en esta difícil cuestión convocamos a la potencia anamnética del ser humano.

La anamnesis es la potencia de la memoria que construye el sentido del pasado para nuestro presente. La anamnesis tiene la virtualidad, y la potencialidad, de hacer presente nuestro pasado. No es un mero recuerdo, como

30. Sobre la reversibilidad del pasado, de las consecuencias de actos cometidos, remitimos a GARCÍA, Luciana Silvana. “Nada é impossível de mudar. Julgamento das violações de direitos humanos ocorridas na ditadura brasileira”. In: RUIZ, Castor Bartolomé (2012). *Justiça e memória II. Direito a justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção*. Passo Fundo: IFIBE/LEIRIA, pp. 227-252.

31. GAGNEBIN, Jeanne Marie. «O preço de uma reconciliação extorquida». In: TELES, Edson e SAFATLE, Vladimir (2010). *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, pp. 177-186.

32. Uno de los muchos ejemplos que podríamos traer de banalización política de la barbarie promovido por las políticas de olvido está recogido en el trabajo de MOREIRA DA SILVA FILHO, José Carlos. “Amicus Curiae no Caso da Guerrilha do Araguaia perante a Corte Interamericana de Direitos Humanos”. RUIZ, Castor Bartolomé (2012). *Justiça e memória II. Direito a justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção*. Passo Fundo: IFIBE/LEIRIA, pp. 273-294.

en los animales, sino que es que un recuerdo con sentido<sup>33</sup>. Es decir, un pasado significado –siempre simbólicamente– con el sentido que él tiene para nuestro presente. En este sentido –somos animales del sentido, y por ello somos animales diferentes, humanos– la anamnesis tiene una potencialidad diacrónica. La diacronía inherente a la potencia anamnética le (nos) permite acceder a los sótanos ocultos en que se encuentra recalcada bajo capa de falso olvido la mimesis de la violencia. Hay en la memoria una potencia anamnética que es capaz de desenmascarar la aparente naturalidad, normalizada, de la mimesis violenta<sup>34</sup>.

La anamnesis rescata el pasado de su pasado y lo presentifica, lo hace nuestro. La diacronía anamnética nos pone frente al pasado como algo que nos afecta. La injusticia y violencias del pasado, rescatadas por la potencia anamnética, son nuestra responsabilidad presente. La potencia anamnética se torna una técnica política y jurídica imprescindible cuando nos proponemos neutralizar la potencia mimética de la violencia y nos disponemos a deconstruir los dispositivos de su normalización. Ello es posible porque el punto de contraste de la amnesia violenta es el sufrimiento injusto cometido contra las víctimas. La amnesia lo que realmente pretende olvidar –y ocultar– es el sufrimiento de las víctimas. La anamnesis de la justicia, o justicia anamnética, lo que puede traer del pasado para hacer justicia en

el presente es, precisamente, el sufrimiento de las víctimas<sup>35</sup>. Anamnesis y amnesia, en este caso, se confrontan como técnicas políticas que tienen por objetivo el sufrimiento de las víctimas, una para hacerlo presente, la otra para olvidarlo.

La anamnesis, al exponer públicamente la injusticia conjuntamente con el sufrimiento de las víctimas, expone políticamente la potencia mimética de la violencia, en su desnudez, en su barbarie. El rostro de las víctimas, su alteridad negada, es el lado vergonzoso que toda violencia quiere ocultar y que la potencia anamnética debe mostrar. La vergüenza pública y política de la injusticia expresada en el sufrimiento de las víctimas, en sus rostros vilipendiados, actúa como dispositivo neutralizador de la mimesis violenta. La exposición política de la injusticia en la condición de las víctimas torna la violencia injustificable, y la injusticia impresentable. Los agentes de Estado y sus instituciones cuando confrontados con la barbarie cometida en el dolor de las víctimas, quedan expuestas como inaceptables. No es posible normalizar el horror cuando se le reconoce frente a frente. El rostro dilacerado de las víctimas nos pone ante el dilema de las consecuencias reales –y ocultadas por el olvido– de la injusticia y la violencia<sup>36</sup>.

Los actos públicos de memoria de la violencia

33. Sobre la relación entre memoria e historia remitimos, como suele ser con algunas discrepancias de superficie, al excelente estudio de cf. RICOEUR, Paul (2007). *A memória a história e o esquecimento*. Campinas: Unicamp.

34. En este sentido Reyes Mate habla de *umarazón* anamnética Cf. MATE, Reyes (2005). *Memórias de Auschwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, pp. 145-176.

35. Reyes Mate desarrolló ampliamente el concepto de justicia anamnética a lo largo de su vasta obra. Cf. Id. *A mirada da vítima*. Estudios de Deusto Vol. 50/1, Bilbao: Deusto, janeiro-junho 2002, pp. 230-24; Id. *Memórias de Auschwitz*. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2005. Id. *Tratado de la injusticia*. Barcelona: Anthropos, 2011.

36. ZAFFARONI, Eugénio Raúl (2011). *La palabra de los muertos*. Buenos Aires: Ed. Ediar.

no solo rehabilitan la dignidad de las víctimas –algo esencial en primera instancia– sino que, además, son técnicas políticas eficientes para neutralizar su potencial mimético. Con ello, uno de los principales dispositivos de normalización y repetición de la violencia queda expuesto y, como consecuencia, neutralizado. El potencial contaminante de la mimesis violenta queda neutralizado, al menos en una parte importante, al ser expuestas públicamente sus consecuencias en el sufrimiento de las víctimas. Solo los perversos políticos de la razón instrumental y los enfermos patológicos de la sin razón –muchas veces coincidentes– pueden normalizar el sufrimiento humano cuando se está confrontado con la alteridad negada del otro. Si una sociedad entera optase conscientemente por normalizar el sufrimiento de las víctimas naturalizando la injusticia y la violencia a sabiendas de las consecuencias nefastas, en tal caso, el umbral de la barbarie habría sido traspasado y el horror se instalaría con consecuencias absolutamente (im)previsibles. El potencial mimético de la violencia disminuye considerablemente, hasta quedar neutralizado, cuando las consecuencias de la violencia son (ex)puestas por la anamnesis. La potencia contaminante de la violencia queda en entredicho al percibir que está confrontada con aquello que ella quiere ocultar, olvidar, el sufrimiento de las víctimas.

11. La justicia encuentra en este cruce entre anamnesis y amnesia uno de sus dilemas clásicos y modernos más agudos. La primera, la anamnesis, remite la justicia hacia el sufrimiento de las víctimas como criterio de lo justo. La segunda, la amnesia, se limita a dar

vueltas en torno del procedimentalismo y de la ley que legitima el orden vigente. Ambas no son disyuntivas, sino conjuntivas. Sin embargo hay un orden de preferencia. Para definir, en primera instancia, lo justo, ha de invocarse la memoria de las víctimas, es decir, la anamnesis de la injusticia cometida. Para realizar el debido proceso, emitir la debida sentencia, etc., habrá que construir un procedimiento justo, sin olvidar que lo justo de este –el procedimiento–, es deudor de la justicia de aquellas –las víctimas–.

La justicia, para poder ser justa, ha de llevar en cuenta, siempre, la memoria de las víctimas, o sea, la anamnesis de la injusticia. Este principio es todavía más crucial cuando intentamos pensar una justicia de transición. La justicia anamnética ha de hacer justicia a las víctimas rescatando su memoria, rescatándolas del olvido, reponiéndolas como sujetos políticos del presente<sup>37</sup>. Pero también esa forma de justicia tiene la virtualidad –y la potencia– de contribuir eficientemente para la neutralización de la potencia contaminante de la mimesis violenta. Las políticas de memoria histórica de la violencia y de la injusticia inhiben el dispositivo biopolítico de normalización de ambas barbaries. Deconstruyen, parcialmente, los dispositivos biopolíticos de gobierno que utilizan la violencia como forma normal, normalizada, de control de poblaciones. Los actos de memoria, al recordar el sufrimiento de las víctimas inhiben la barbarie, en cuanto las políticas de olvido la

37. ZAMORA, José Antonio y MATE, Reyes (org.) (2011). *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*. Barcelona: Anthropos.



perpetúan. Pues lo que se oculta por el olvido volverá a repetirse como barbarie. La violencia que se (ex)pone como rememoración podrá neutralizarse como justicia.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

RUIZ, Castor Bartolomé. *Por uma crítica ética da violência*. São Leopoldo: Unisinos, 2009, pp. 87-112.

BICKFORD, Louis. Transitional justice. In: HORVITZ, Leslie Alan; CATHEFORD, Christopher. *Macmillan encyclopedia of genocide and crimes against humanity*. Nueva York: Facts on File, 2004, pp. 1045-1047.

BLANK, Theodore. Measuring Transitional Justice in Latin America. Ottawa: Carleton University, Centre for Security and Defence Studies, WP 06, 2007.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000, pp. 286-287.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. “O preço de uma reconciliação extorquida”. In: TELES, Edson e SAFATLE, Vladimir. *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010, pp. 177-186.

GIRARD, Rene. *A violência e o sagrado*. São Paulo: Paz e Terra/UNESP, 2008, p. 186.

MARDONES, José María y MATE, Reyes (org.). *La ética ante las víctimas*. Barcelona: Anthropos, 2003.

TOSSI, Giuseppe. “Memória, história e esquecimento. A função educativa da memória histórica”. In: RUIZ, Castor Bartolomé. *Justiça e memória II. Direito a justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção*. Passo Fundo: IFIBE/LEIRIA, 2012, pp. 177-196.

VIOLA, Solon. “As sombras do tempo entre Cronos e Kairos e as andanças da memória e do esquecimento”. In: RUIZ, Castor Bartolomé. *Justiça e memória II. Direito a justiça, memória e reparação, a condição humana nos estados de exceção*. Passo Fundo: IFIBE/LEIRIA, 2012, pp. 153-166.

WALTER, Benjamin. “Sobre o conceito de história”. Id: *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1996, p. 225.

ZAFFARONI, Eugénio Raúl. *La palabra de los muertos*. Buenos Aires: Ed. Ediar, 2011.

ZAMORA, José Antonio y MATE, Reyes (org.). *Justicia y memoria. Hacia una teoría de la justicia anamnética*. Barcelona: Anthropos, 2011.

ZAMORA, José Antonio. “La provocación de las víctimas. A vueltas con la filosofía de la historia”. En: SUCASAS, Alberto y ZAMORA, José Antonio (org.). *Memoria-política-justicia*. Madrid: Trotta, 2010, pp. 109-130.