

El carácter transformador y los límites del perdón

**Una reflexión acerca del proceso
de reconciliación en Sudáfrica**

Yochabel de Souza Moitas

El carácter transformador y los límites del perdón

**Una reflexión acerca del proceso
de reconciliación en Sudáfrica**

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN DOCTORAL

**Presentado al departamento de Filosofía
de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB)**

Yochabel de Souza Moitas

Directora: Victoria Camps

2015

AGRADECIMIENTOS

Mis agradecimientos especiales a mi tutora, Victoria Camps, por haberme acompañado en toda esta trayectoria y por haber enriquecido mi trabajo con su conocimiento. A mi familia, que está presente a pesar de la distancia, y a Óscar Sanz, por su amor y apoyo. A Gloria Díaz Llorente y Carlos Miranda de las Heras por la corrección del texto que realizaron con generosidad y amoldándose a mis plazos y necesidades. A Carlos de Castro, Yamile Massuh, Óscar Seoane y Marisela Vieira, que incondicionalmente leyeron el texto y aportaron sus críticas; y al resto de amigos, cuyas palabras de aliento y su interés por la investigación añadieron reflexiones que favorecieron el proceso de maduración y finalización del trabajo. A ‘mi familia’ de la Fundación La Plana, que me vio gatear al inicio de la caminata y que brinda conmigo en esta conquista. A Arcadí Oliveres, por ser como es, soñador y luchador, y por su coherencia y sabiduría, del que aprendí lecciones para toda la vida. A Carlos Thiebaut y a Andre Du Toit. A las maravillosas personas que conocí en Sudáfrica, por su apoyo, enseñanza y amor. Y por último, a Mary Burton, que con una mezcla de dulzura y sabiduría se esforzó para decirme en mi propia lengua la frase que me acompañó estos cinco años como estímulo para concluir esta investigación: *«Você só tem que dizer o que você pensa»*.

«Perdonar es la única reacción que no reaccúa simplemente, sino que actúa de nuevo y de forma inesperada, no condicionada por el acto que la provocó y por lo tanto libre de sus consecuencias, lo mismo quien perdona que aquel que es perdonado.»

Hannah

Arendt

Índice

Primera parte. El perdón como herramienta de transformación social

Prólogo	6
Introducción	8
I.1. Concepto de perdón	11
I.2. El marco religioso del perdón	31
I.3. La relación con el amor	41
I.4. El perdón como acto personal: Hannah Arendt	46
I.5. El perdón como acto político	52
I.6. Los límites del perdón	63
I.7. El sentido del perdón	72
I.8. El deber de perdonar	77

Segunda parte. Reflexión sobre el perdón y el proceso de reconciliación en Sudáfrica

II.1. El marco histórico del contexto sudafricano	82
II.2. Mandela y las decisiones políticas en la nueva Sudáfrica	93
II.3. El papel de la sociedad en la reconciliación en Sudáfrica	124
II.4. La vida cotidiana y relación con la reconciliación social en SA	140
II.5. Sin justicia no hay perdón ni reconciliación	163
II.6. Educación reconciliación	177
Conclusiones	182
Bibliografía	193
Filmografía.	216
Fuentes orales	218

Prólogo

Esta investigación es un trabajo que ha producido una transformación en mi entorno cercano y en mi propia vida. La reflexión acerca del perdón y la consciencia de la importancia de este valor para las relaciones más próximas ha sido muy enriquecedora. El perdón está siempre presente en nuestras vidas con mayor o menor relevancia, por una herencia cultural o religiosa o por la necesidad de pedirlo o concederlo. En las páginas siguientes, el lector encontrará muchas preguntas directa o indirectamente relacionadas con el perdón. Algunas de ellas han generado más interrogantes que respuestas. Personalmente, las cuestiones sin respuesta también me han ayudado a desenmarañar los nudos que obstruían la espontaneidad y fluidez en mi relación con los demás, a comprender experiencias mal resueltas de mi pasado, a perdonar y a no guardar rencor en los casos en los que el perdón todavía no ha llegado. También he aprendido mucho acerca de la importancia de la justicia.

Este trabajo está dividido en dos partes. La primera está compuesta por una revisión bibliográfica donde el pensamiento de filósofos como Hannah Arendt, cuya reflexión es el punto de partida para abordar el carácter transformador del perdón, y la aportación de otros pensadores como Derrida, Kant, Sádaba o Abel, entre otros, forjaron la fundamentación teórica para la reflexión sobre el tema tanto de manera subjetiva como al acercarla a contextos de posconflicto y reconciliación en diferentes partes del mundo como, por ejemplo, Argentina, Colombia, Irlanda del Norte o Sudáfrica. En esta primera parte se plantea un análisis de la definición, del sentido y de la función del perdón en diferentes contextos.

Una vez concluida esta primera parte, advertí que este tema me acompañaría durante muchos años. Cuanto más leía, más quería leer. Y esta pasión es la que me hizo decidir ir a Sudáfrica, como una manera de acercar las teorías estudiadas al contexto sudafricano, ya que me había identificado con la forma de desarrollo e idealización del perdón en este país. En Sudáfrica, el perdón fue propuesto por el Gobierno

como base fundamental para posibilitar la reconciliación nacional. Su proceso de reconciliación fue considerado un modelo, universalmente conocido como «milagro sudafricano». La autoridad de Mandela, la transición pacífica y la constitución más igualitaria del mundo atrae a estudiosos de todas partes que desean comprender y aprender de las características de su reconciliación, de su cultura y de su historia.

La experiencia en Sudáfrica fue imprescindible para que este trabajo sea lo que es. Los libros te trasladan a otros contextos y te posibilitan reflexiones, conclusiones y cambios de planteamiento con la debida fundamentación y autoridad requeridas para un trabajo científico. Pero estar ahí me posibilitó unas vivencias que trascienden a la enseñanza y reflexión de los libros. Pude compartir el dolor de las víctimas y emocionarme con ellas, comprender la necesidad de venganza o la impotencia ante un cúmulo de problemas sociales que todavía no tiene solución. Aprendí del poder de lucha y de la capacidad humana para regenerarse, reinventarse y seguir adelante aunque sea para vivir solo un día más. Las personas que conocí me lo transmitieron con su mirada, sus lágrimas, sus risas, su generosidad, su solidaridad y su amor. Tuve la oportunidad de crecer y sentí el deber de explicar lo que vi, de hacer mía la voz estas víctimas. Gracias a ellos llegué al final de este proyecto.

Mi gran logro al concluir esta investigación ha sido un crecimiento personal que ha potenciado mi humanidad y la esperanza de que pueda servir, en mayor o menor medida, a futuros lectores. Concluir este trabajo me ha supuesto realizar un gran sueño. Espero que su lectura sea un viaje importante para quien lo lea, y le lleve a reflexiones que le posibiliten replanteamientos relevantes en su vida, que sea capaz de interpretar distintas realidades fuera de los prejuicios que nos suelen acompañar, que le incite a pensar acerca de los diferentes valores humanos que rodean la reflexión sobre el perdón y, lo más importante, que termine esta lectura con muchas preguntas, curiosidad y con ganas de compartir.

Primera parte

El perdón como herramienta de transformación social

Introducción

El perdón es el protagonista de esta investigación. En los escenarios de reconciliación, el perdón junto a la verdad y a la justicia, y no necesariamente en este orden, componen los elementos necesarios para la construcción de una paz duradera. Hemos elegido el perdón porque, en nuestra hipótesis, lo entendemos como un valor humano y universal que se caracteriza por ser capaz de posibilitar la reconstrucción social en determinados contextos. En este caso específico analizaremos el contexto sudafricano posterior al *apartheid*. Idealizamos la construcción de un discurso comprensible y accesible a todos a partir del cual, desde el perdón, podamos reflexionar acerca de otros valores humanos.

Este trabajo consta de dos partes: la primera de carácter teórico; y la segunda, más práctica, basada en el trabajo de campo realizado en Sudáfrica. La primera parte está subdividida en nueve capítulos, que son el resultado de un estudio descriptivo de lo que es el perdón, su importancia y su relación con otros conceptos que consideramos relevantes en este análisis. El objetivo de esta primera parte es elaborar una fundamentación teórica partiendo de la etimología de la palabra ‘perdonar’, así como del sentido del término ‘perdón’, para lograr una reflexión basada en la conclusión de los especialistas que han abordado el tema incluso desde otros puntos de vista. También reflexionaremos sobre el perdón en el marco religioso y su relación con otros conceptos como la culpa o la idea de amor.

Reconocemos que la elección del término ‘perdón’ como tema de estudio propone un camino hacia una búsqueda que tenga como punto de partida una reflexión real acerca de los valores humanos,

fundamentada en la idea de perdón como herramienta de transformación social de Hannah Arendt. El contexto religioso nutre nuestro tema de investigación como uno de sus valores fundamentales. Pero en esta investigación, el perdón trasciende el marco religioso, y se convierte en una acción moral necesaria para poner fin a la violencia y construir o reconstruir los vínculos sociales posibilitando la reestructuración de comunidades, incluso en algunos casos para su propia supervivencia.

Disecionando el tema en el ámbito político, nos encontramos la relación del perdón con la justicia, que nos lleva a un análisis acerca de los casos de reconciliación y procesos de paz en el mundo. Habría que resaltar que el discurso del perdón que utilizamos en el ámbito personal aquí no tiene cabida, ya que a priori este no posee el carácter ni la naturaleza compatibles con la política. Su presencia en dicho ámbito es más bien simbólica, como explicaremos a continuación. En la esfera política, el perdón puede ser empleado tanto para perpetuar la impunidad como para iniciar un proceso de reconciliación creando espacios para iniciar procesos de perdones individuales.

Ofrecemos en el desarrollo de esta investigación una reflexión fundamentada en las divergentes opiniones de los estudiosos y en sus aportes consensuados, y presentamos la idea de perdón como herramienta de transformación social. A través del pensamiento de Arendt, meditaremos sobre la relevancia del perdón y el papel complementario de la promesa en la vida social; es decir, entendiendo lo que nos propone acerca del pensamiento moral. En la parte teórica de esta investigación condensaremos las teorías estudiadas conscientes de sus límites, pero sin perder de vista los aspectos constructivos de la función que desempeña el perdón. Lo ilustraremos con ejemplos prácticos, con el fin de visualizar más claramente la acción del perdón en el ámbito personal, su repercusión social y su aportación simbólica en los discursos políticos durante los procesos de reconciliación.

No tenemos la intención de crear una teoría cerrada sobre el tema que nos ocupa, ni tampoco desarrollar una apología del término como si

este fuera el más importante de los valores humanos. Pero sí queremos transmitir al lector, a partir de esta reflexión, la posibilidad de iniciar un análisis de otros tantos valores cuya carencia es fácilmente perceptible en la sociedad actual. Lo que pretendemos es encontrar alternativas fundamentadas en dichos valores, que permitan construir la sociedad que imaginamos para el futuro y encarnen los ideales de paz y justicia.

I.1. Concepto de perdón

Perdón es un término que se ha trivializado, es una de las primeras palabras que aprendemos en la infancia y también cuando estudiamos un idioma nuevo. En general, su significado es comprensible para todos. Para establecer un contacto básico con los demás, aprendemos a saludar, a pedir educadamente, a agradecer y a disculparnos: hola, por favor, gracias, disculpa y perdón.

En el *Diccionario etimológico latino-español* encontramos una curiosa relación entre el origen de la palabra ‘perdón’ y la acción de donar. Si analizamos la expresión *per dono*, por separado, encontraremos que, en diferentes idiomas, se puede obtener un resultado casi idéntico; en italiano, *perdonare*; en francés, *pardonner*; en portugués, *perdao*; en inglés, *forgiven*; en alemán, *Vergebung*. Es decir, el *per dono* o perdón expresaría una voluntad de dar en su sentido más puro. El verbo perdonar sería entonces un verbo cuya acción posibilita reconocerse en deuda, dispuesto a donar algo a quien se lo había perdido. Un verbo creado para conceder o para renunciar a algo para que, en esta renuncia, el sujeto que perdona pueda dejar de tener algo, es decir, perder algo para que el destinatario, el perdonado, pueda recibir. El sujeto que perdona ha regalado. Al perdonar, donamos al otro la libertad, una nueva posibilidad que otrora había estado perdida por una infracción moral. Creemos que cuando *per donamos*, regalamos al otro la posibilidad de re inserción¹ social, de recomponer una relación, la esperanza de construir un futuro sin violencia.

¿Qué pasa con el sujeto que pide perdón? La voz que demanda el perdón reconoce que hizo un daño con intención o sin ella. Es la voz del arrepentimiento, o así debería ser. Aunque sepamos, y lo veremos más adelante, que muchos individuos suelen pedir perdón impulsados únicamente por intereses personales y por salvaguardar su propia libertad. Este hecho conlleva, con el paso del tiempo, la apertura de una

¹ Integración, conciliación o reconciliación, dependiendo de cada contexto y de sus respectivas necesidades para construir un estado de normalización o de reconciliación.

grieta que permitirá la proliferación de las acciones que culminarán en un estado de impunidad. Lo óptimo sería que estuvieran motivados por la idea de reparación y reconstrucción de los vínculos rotos.

Como sucede en otras esferas de las relaciones humanas, aquí tampoco hay normas, y en esta ausencia de reglas puede ocurrir cualquier cosa. Por un lado, hay quienes solicitan perdón sin sentir contrición, o que esta sea solo superficial, temporal u originaria de un daño reincidente. Por otro lado, otros se arrepienten sinceramente y, sin embargo, no piden perdón. Hay quien es capaz de demostrar su arrepentimiento con palabras, quien lo expresa con acciones, quien usa ambas opciones o incluso quien no utiliza ninguna de las dos.

¿Y los que perdonan? ¿Lo hacen por la necesidad de dejar atrás el pasado o porque creen que se hizo justicia? Perdonan al haberse reconocido en la persona y acción del agresor. ¿Perdonan por compasión? ¿Perdonan debido a una creencia religiosa o espiritual? Son muchas las razones que hacen decidir si perdonar o no.

Los no perdones pueden estar vinculados a la ausencia de solicitud de perdón, a la privación de justicia, a la carencia de cambios personales o de las circunstancias donde el perdón estaría implicado, a la necesidad de venganza de la víctima al considerar que en determinadas ocasiones no puede concederse, a la dificultad personal al vivirlo, a la falta de consciencia de su importancia o también a una cierta limitación humana en delegar el perdón según la gravedad de los agravios.

Todas estas cuestiones serán desarrolladas con detenimiento más adelante, ilustradas con situaciones reales de apologías justificadas en el perdón o su negación absoluta. Sin olvidar en ningún momento que la línea de pensamiento de este ensayo pretende abrir un espacio de reflexión donde el optimismo en relación a la realización del perdón es evidente. Obviamente, este discurso entrará en contradicciones cuando pase de la reflexión teórica a la práctica, donde se analizará con mayor precisión el caso sudafricano.

De todos modos, en el contexto en el que actúa el perdón encontramos una situación asociada a una necesidad de reparación, donde existe un sacrificio y una renuncia incluso a la justicia. La renuncia está relacionada con la acción de donar; es decir, tener algo que me pertenece por derecho y cederlo. Renunciar es una pérdida voluntaria donde se deja de ser propietario para ofrecérselo al otro. Es como una especie de pérdida voluntaria y racional en favor del otro.

Así, el concepto de perdonar puede ser entendido como un modo de donar² el derecho que uno tiene de justicia en forma de perdón al otro. Con esta actitud, el que recibe el perdón obtiene la posibilidad de reparación. Por medio de esta acción altruista, la víctima regala al victimario³ una apertura factible a la reflexión. Y con esta opción de abstracción puede que llegue a comprender la consecuencia inminente de esta acción: poner fin a la espiral de violencia.

En determinados casos, esta renuncia a la justicia es susceptible de ser interpretada⁴ como una muestra de debilidad que podría acabar alimentando una situación de continua impunidad en ciertos contextos. Por este motivo, cada caso ha de ser analizado particularmente, y es necesario valorar todos los aspectos que los envuelven. En Irlanda, las

² Este término está muy relacionado con la idea de gracia y de generosidad que muchas veces conlleva el sentido de relación jerárquica, que refutaremos en lo que dice respecto al perdón. La *gratia* y la idea de gratuidad están relacionadas entre sí como algo que no espera nada a cambio.

³ En nuestra investigación, después de reflexionar acerca de las diferentes terminologías que se pueden utilizar para referirse a la persona que ejecuta la acción y a la que la recibe, decidimos uniformar los términos y, a partir de este momento, utilizaremos siempre las expresiones ‘víctima’ y ‘victimario’. En el *Diccionario de la Real Academia Española*, victimario significa ‘homicida’ y víctima ‘persona o animal sacrificado o destinado al sacrificio’. Estos dos términos son bastante utilizados en contextos de procesos de paz actualmente. El victimario es aquella persona que inflige un daño o perjuicio a otra en un momento determinado, y el término puede ser utilizado para cualquier persona responsable de cometer un delito, en los discursos relacionados con procesos de paz. Y la víctima, en estos mismos discursos, no es aquella que perdió la vida, pero sí cualquier persona que sufre un daño o perjuicio que es provocado por la acción del victimario.

⁴ El término interpretado en esta frase podría ser sustituido por ‘favorecer de manera real’, ‘propiciar’ o ‘servir como’...

Mujeres de Negro están trabajando en favor del perdón, y en Argentina, las Madres de la Plaza de Mayo lo rechazan. ¿Será una cuestión de lenguaje o más bien una pérdida del sentido real de la palabra?⁵ O simplemente, como decíamos, porque en cada contexto el perdón puede tener un significado político o social diferente.

En Argentina, el caso de las Madres de la Plaza de Mayo y su rechazo al perdón no se trata de una cuestión lingüística o de pérdida del sentido más puro de la palabra ‘perdón’, sino de una lucha contra la impunidad en la que la sociedad sigue inmersa. Existe una demanda de justicia por ambas partes, pero cada una la entiende a su manera y de acuerdo con su contexto. Perdonar sería sinónimo de renunciar a la lucha por los derechos humanos y entregarse definitivamente a la mafiosidad⁶ que ha gobernado el país y cuyos crímenes siguen impunes. En Irlanda del Norte⁷ perdonar es crear espacio para una paz duradera⁸ y la construcción de una nueva realidad social.

Para muchos, el discurso del perdón no tiene valor o, dicho de otra manera, no tiene sentido, pero creemos que esta conclusión está fundada en una carencia, en la incapacidad de asimilarlo. Hay circunstancias, como en un contexto bélico, donde resulta muy difícil encontrar un espacio para reflexionar, porque todo acaba resumiéndose casi

⁵ No rechazamos de ninguno modo la cuestión que envuelve el tema del lenguaje, ni tampoco la pérdida del sentido del término como hemos dicho anteriormente. Pero el sentido del no perdón en este contexto se adentra en otros asuntos.

⁶ Hace referencia a un posicionamiento crítico que se fundamenta en las informaciones extraídas de la película *Memoria del saqueo*.

⁷ El conflicto de Irlanda del Norte (también conocido en inglés como *The Troubles* o Los Problemas) es un conflicto político que fue de intensa actividad violenta y que involucró a organizaciones paramilitares republicanas y leales, a activistas políticos y a grupos pro derechos civiles, la Real Policía del Úlster (policía británica en el Úlster, también denominada RUC), al Ejército británico y a otros grupos en Irlanda del Norte, desde la segunda mitad de la década de 1960 hasta la conclusión del «proceso de paz» de finales del siglo XX, el mismo que culminó con la firma del Acuerdo de Viernes Santo el 10 de abril de 1998. No obstante, la violencia continuó después de esta fecha y todavía existe de forma ocasional y a pequeña escala. *The Troubles* han sido varias veces descritos como terrorismo, conflicto étnico, guerra de guerrillas, conflicto de baja intensidad e, incluso, guerra civil. La violencia del conflicto sobrepasó en muchas ocasiones las fronteras de Irlanda del Norte, extendiéndose hacia la República de Irlanda y el Reino Unido. Si bien el conflicto nunca fue una guerra declarada, la gran cantidad de bajas sufridas por las fuerzas militares británicas (725 muertos y miles de heridos), los recursos empleados por el Gobierno británico durante más de años, la destrucción causada en muchas ciudades y pueblos de Irlanda del Norte e Inglaterra y el complejo arsenal usado por los grupos paramilitares hacen pensar que el conflicto fue una guerra de facto.

⁸ El concepto paz duradera será mencionado con más detalle más adelante.

exclusivamente en dos alternativas: matar o morir. Pero eso no significa que sea imposible. Por ejemplo, en el conflicto colombiano, en medio de la guerrilla y los paramilitares, se ha desarrollado una gran cadena de grupos formados por la sociedad civil que hacen trabajo tanto de investigación, en busca de alternativas para solucionar el conflicto, como de apoyo a las víctimas oriundas de diferentes situaciones (desplazados debido al conflicto, pérdidas de familiares, violaciones de los derechos humanos, minas antipersona, etc.). En definitiva, existen contextos donde a duras penas se construyen espacios para el diálogo del perdón⁹, pero los pocos que hay son esenciales para la reparación y la lucha por la justicia, o para el cambio sociopolítico necesario para poner fin a la violencia¹⁰. Cuando amas de casa estudian Derecho para luchar contra la violencia y las injusticias que padece su pueblo, o las mujeres renuncian a la maternidad para no engendrar futuros soldados para la guerra, no solamente están buscando con toda su energía utilizar de la mejor manera los recursos que poseen, sino que también están creando y recreando, casi de la nada, alternativas para luchar por la vida.

El concepto que queremos abordar en esta investigación es moral y ambiguo, y sus valores deben ser comprendidos dentro de un contexto sociocultural específico. Además, proponemos la reflexión acerca del perdón en dos ámbitos de la vida: el personal, donde visualizamos la relación con los aspectos religiosos y éticos; y el político, cuyo valor simbólico se refiere a las cuestiones relativas a la justicia.

Perdonar puede suponer un acto de fe. En la tradición judía, el perdón es un aspecto recurrente, incluso fundamental de su historia. Quizá la palabra ‘perdón’ se haya vulgarizado, o sus diferentes interpretaciones dificulten su apropiación, por eso suele cuestionarse que el perdón sea una palabra imposible, inadmisibles. Para algunos estudiosos, el perdón solo puede ser contemplado desde una perspectiva

⁹ La expresión «diálogo del perdón» es utilizada aquí para hacer mención a la expresión utilizada por Eugenio Triaes en el libro *El lenguaje del perdón*.

¹⁰ Aquí hablamos de un cambio sociopolítico que posibilite el fin de la violencia. Quisiéramos adelantar que, según el pensamiento de Hannah Arendt, el uso del perdón es ya una herramienta de transformación social con la cual se hacen posible tanto cambios sociales como el fin de la violencia y de la posibilidad de venganza.

ético-religiosa, donde puede establecer una relación directa con la teología. Desde dicha perspectiva, nos olvidamos de nosotros mismos posibilitando la acogida del otro, o damos al otro la opción de una vida otrora perdida por el protagonismo de una mala acción. Esta, como consecuencia, afectará a otras acciones humanas, independientemente de su grado de criminalidad.

Jesús habla de perdón, y de que debemos perdonar siempre y cuantas veces sea necesario. Detrás de esta enseñanza se esconden los valores morales necesarios para fortalecer la vida en comunidad; esto para nosotros parece estar claro. En la tradición judeocristiana, cuando no podemos hacerlo por nosotros mismos recurrimos al auxilio divino.

El perdón es una enseñanza fundamental en la tradición judeocristiana, pero también es valor esencial en otras religiones más antiguas, y llega a trascenderlas. Abre un más allá en la sabiduría y el entendimiento. Jaques Ellul¹¹ entiende el perdón como un borrado que dará espacio a la introducción de un nuevo vínculo que en el futuro tendrá solamente el perdón como su única raíz. El pasado se queda atrás y, así, con el perdón es posible la concesión de un reinicio sincero.

Puede suponer una necesidad vital volver a empezar y renovarse. Y en este nuevo comienzo posibilitar una reparación constante de lo que fue destruido. La naturaleza nos enseña formas claras de demarcar el tiempo, como los días. Cada día se puede pensar como una nueva oportunidad, un nuevo comienzo, se podría hacer una analogía entre este recomenzar y la posibilidad de perdonar: el perdón es como un nuevo amanecer. No es posible modificar lo que pasó, pero sí aprender con lo ocurrido, reconstruir o seguir construyendo la realidad.

Es verdad que, en muchos contextos, este nuevo amanecer no es nada más que la continuación de un suplicio, una pesadilla donde

¹¹ Jacques Ellul fue un filósofo francés, profesor de Derecho, sociólogo, teólogo, anarquista y cristiano. Escribió varios libros acerca de la «sociedad tecnológica» y sobre el cristianismo y la política, como la *Anarquía y el cristianismo* (1991), con el argumento de que el anarquismo y el cristianismo socialmente siguen el mismo objetivo.

muchas veces el deseo ya no es el de seguir viviendo. La muerte se concibe como único alivio posible, la última esperanza. Por el hecho de que estemos hablando del sufrimiento humano, del dolor, de la posibilidad de perdonar, cualquier tentativa de formular una teoría con pretensión de verdad absoluta sería un fracaso. La propuesta presentada en esta investigación es, partiendo de la búsqueda de alternativas y con su base en la moral, que seamos los protagonistas y los responsables en la construcción de un mundo más justo¹².

El perdón no es cosa de uno solo, es el extremo opuesto a la venganza. Se da con el reconocimiento¹³ de las limitaciones personales, pero también a través del reconocimiento del otro. Es en primer lugar una decisión personal, el modo de sufrir, amar o perdonar es subjetivo e individual. No es un comportamiento que se pueda imponer. Cada persona reacciona de un modo diferente dependiendo del contexto¹⁴.

Hubo muchas mujeres africanas¹⁵ que en el contexto de guerra, al ser violadas, abandonan cualquier esperanza y expectativa con relación al futuro; otras en la misma situación se organizan en grupos de apoyo físico y psicológico. En un mismo contexto de guerra¹⁶, algunos niños matan a sus familiares para seguir viviendo, pero a la vez también hay otros niños que prefieren la muerte a matar¹⁷. Es verdad que el perdón es un valor que está encubierto por un manto de moralidad, pero en este segundo contexto, el que se refiere a los niños soldados, así como también en muchos otros contextos de guerra, no entra en cuestión la

¹² Hacer realidad la Declaración Universal de los Derechos Humanos ya sería una gran conquista.

¹³ La idea de reconocimiento será trabajada más adelante, así como también su relación e importancia en la acción de perdonar.

¹⁴ Además, depende de la manera de ser de cada uno, así como de la forma en que a cada individuo en particular le afecte determinada experiencia. Por otro lado, también es verdad que existen dolores que son experimentados por todo un grupo, comunidad o nación; pero aun así, la experimentación de este dolor es algo personal.

¹⁵ Película *Invisibles*. Contexto tratado en cuestión: República Democrática del Congo (Kabaya, Mulonga, Ngwena).

¹⁶ Contexto tratado en cuestión: Uganda.

¹⁷ En medio de la guerra entre los rebeldes del LRA y el ejército de Uganda, hay asombrosos relatos que certifican lo que la guerra es capaz en lo que se refiere a la destrucción de los trazos de humanidad de los individuos. Así como también podemos observar la resistencia y el deseo de vivir y de lucha retratados en iniciativas como la de Laloyini, donde hay un centro de reinserción para niños soldados. O El Arca de Noé, que es un refugio para los *night commters*, que son los niños que van a dormir a ese sitio en busca de protección.

valoración de las diferentes decisiones personales. Simplemente porque en tan vil situación no es sensato hacer valoraciones morales. La guerra se ha encargado de destruir estos valores dejando solo dos alternativas: matar o morir. Es un régimen donde el tamaño de la maldad nos priva de nuestra humanidad al anular nuestra conciencia.

Muchas veces, cuando pensamos en el perdón, lo asociamos directamente con el concepto de olvido. Esa asociación se da tanto a nivel personal como también en algunos contextos políticos, como en el caso de España. El olvido, en muchos casos, es una herramienta de huida del sufrimiento. No hablamos del tema, dándolo por zanjado. La inhibición de la expresión emocional es una solución momentánea que con el paso de los años pasará factura. Está comprobado en estudios relacionados con el apoyo psicosocial en situaciones de conflicto que el olvido es una manera de superar el trauma relacionado con la pérdida o el dolor de la situación vivida¹⁸.

Esta inhibición se repite con frecuencia debido al hecho de que la rabia no está bien vista, a pesar de que es una forma básica de expresión emocional. Es importante saber canalizarla de manera positiva, así como también saber manejar la culpa. La culpabilidad está relacionada con la ausencia de sentido. En situaciones de violencia, los procesos de duelo se ven alterados, y es muy importante trabajar el sentido para comprender lo que pasó. Aquí entra también en juego la cuestión que envuelve el tema de la verdad. La verdad no es un argumento para exigir venganza, es una herramienta que facilita la comprensión, la reparación y la reconstrucción de uno mismo y de la comunidad; saber la verdad es el ideal deseado para un futuro de justicia para las nuevas generaciones. Por este motivo, el perdón de ningún modo será identificado con el olvido, con ocultar la verdad o con la no aplicación de la justicia¹⁹.

Perdonar puede suponer el reconocimiento y el arrepentimiento de una mala acción. Pero muchas veces deseamos que sea reconocido

¹⁸ Apuntes de la clase de Carlos Berenstain, en el posgrado de Cultura de Paz de la UAB.

¹⁹ La memoria de las injusticias pasadas hace que se mantenga viva la exigencia de justicia.

algo que a nosotros nos parece justo. En un debate universitario escuché a un exlíder de la guerrilla colombiana, las FARC, decir que no se arrepentía haberse levantado en armas contra un gobierno injusto. Este hombre ha tenido bajo su mando a más de 300 hombres, un pequeño ejército con leyes y con valores creados por ellos mismos, su propia moral y su propio sentido de la justicia. En teoría, podríamos pensar que en su conciencia debería estar la muerte y el dolor de cientos de familias perjudicadas y victimadas por este conflicto, pero no es así²⁰.

Para muchos de nosotros, levantarse en armas es una actitud violenta que va en contra de los planes o proyectos óptimos de paz. Pero quizás, ellos han tomado esta decisión porque era la única alternativa posible en aquel momento o en aquella situación. Estamos en contra de la guerra, lo idóneo es pensar en elaborar un marco de justicia social. No es legítimo que nos sintamos en condición teórica de criticar a estas personas que han sufrido y siguen sufriendo la opresión de un gobierno tirano, en un contexto donde han nacido y crecido sin ver cambio o esperanza. No estamos en condición de juzgar desde la teoría pero sí de cuestionar²¹. Igualmente, sin estar de acuerdo con la guerra ni tampoco con la pervivencia de una guerrilla que alimenta la violencia sobrepasando los límites de las fronteras de Colombia, y que sumada al comercio de armas y el narcotráfico, fomenta la violencia armada en Brasil y en tantos otros conflictos en el mundo, nos preguntamos: ¿de qué manera es posible hablar del perdón en el contexto colombiano?

Nuestro texto habla con mayor frecuencia de la voz de quien perdona, o sea de la víctima, en detrimento de la voz de quien pide perdón, el victimario. Pero antes de seguir con la reflexión, nos gustaría

²⁰ El conflicto armado al que nos referimos es interno y se desarrolla en Colombia desde principios de la década de 1960. Ha pasado por una serie de etapas de recrudecimiento, en especial cuando algunos sectores comenzaron a financiarse con el narcotráfico. El conflicto tiene antecedentes históricos en la violencia, en el bipartidismo de la década de 1950 y en la época colonial, cuando Colombia era Nueva Granada y se independizó del régimen monárquico español. Sin embargo, la época en la que se produjo un mayor recrudecimiento fue a partir de 1998, cuando estaba en la presidencia Belisario Betancur y se rompieron los diálogos de paz con las guerrillas hasta 2003, durante el inicio de la presidencia de Álvaro Uribe.

²¹ Utilizamos este contexto como referencia porque nos posibilita reflexionar sobre el perdón.

aclarar el motivo. El dialogo del perdón depende de las dos partes, o por lo menos lo facilitaría si así fuera. Cuando uno pide perdón, seguramente es porque vive un sentimiento de culpabilidad y resentimiento, o simplemente porque su conciencia le acusa de que algo que hizo no estaba bien. El hecho de completar la acción, una vez tomada la decisión de pedir perdón, puede ser suficiente para liberarlo de la culpabilidad aunque la víctima no lo haya perdonado. Este episodio con final feliz para quien solicita el perdón tiene como consecuencia su liberación personal. Para que esto suceda de esta manera, posiblemente no haya una necesidad intrínseca de reconciliación o convivencia, ya que la víctima no cedió a su petición.

Cuando ocurre al revés, independientemente de la petición de perdón o de la sinceridad de este, si por decisión propia la víctima decide perdonar, esta decisión también tiene como consecuencia una liberación personal. La diferencia con la situación anterior es que, además de liberarse para empezar una nueva vida, existe aquí una liberación de una serie de sentimientos negativos que pueden ser socialmente nocivos, como la rabia o el deseo que venganza. Liberarse de estos sentimientos significa también ofrecer espacios para nuevos valores, que son determinantes para marcar un antes y un después en las relaciones humanas dentro del contexto en el que se haya desarrollado la acción. Y este antes y después es un cambio que trasciende a la generación de la víctima que sufrió el daño en su propia piel. Porque con el perdón se inicia un proceso de cultivo de una serie de valores que, si en el ámbito personal tiene buenas consecuencias, en el social son aún mayores, ya que puede suponer la base para poner fin a una cadena de violencia que de otra manera no se rompería. Al reflexionar sobre el tema y acerca de su importancia y consecuencias, somos conscientes de que deberíamos intentar perdonar siempre que seamos capaces de hacerlo, aunque no exista previamente la petición de perdón que, en principio, por un orden lógico debería antecederlo²².

²² No siempre la víctima tiene la posibilidad de estar cara a cara con su victimario. Muchas veces la figura del victimario se encuentra diluida en el contexto del conflicto. Es posible que el victimario no sea accesible, identificable o que ya esté muerto. Y aunque viva, sea identificable y accesible, también es probable que no sienta el arrepentimiento y que jamás pida perdón. Y en caso de que sí lo haga, si la petición de perdón no parece sincera según su víctima, esta acción no conseguirá que la víctima decida perdonar.

Perdonar puede que sea la única manera de seguir adelante y de albergar la esperanza de un futuro personal y de las generaciones venideras. Si pensamos en el ámbito interpersonal, liberarse del dolor al conceder el perdón a quien te lo ha pedido, o de la culpa por reconocer tu error y pedir perdón a quien has ofendido, tiene consecuencias sociales y fomentará la reconstrucción de las relaciones, o surgirá la posibilidad de convivencia a través de la reconciliación o de la conciliación, ya que en muchos contextos de conflicto la conciliación inicial no se ha conocido.

¿Perdonar implica reconciliarse? Con lucidez y coherencia nos damos cuenta de que el perdón descansa en una esfera más profunda que la que llamamos reconciliación, ya que la reconciliación puede existir sin perdón²³. Establecer con claridad normas de convivencia social y estar de acuerdo con estas no supone directamente que se haya pasado por un proceso de duelo, arrepentimiento y sanación. Del mismo modo nos preguntamos: ¿es posible el perdón sin reconciliación? Una cosa no es consecuencia de la otra y, ni mucho menos, cuestionamos que, aun perdonando, pueda ser ardua la reconciliación. Al igual que el perdón, la reconciliación es una decisión personal, siempre y cuando hablemos de contextos en los que la víctima dispone de alternativas para elegir, reconciliarse u optar por la lejanía. Sin embargo, la reconciliación también tiene posibilidades de transcendencia en la esfera colectiva de la sociedad. Es aquí donde el perdón puede desarrollar su potencial de transformación y reconstrucción de los vínculos sociales o, mínimamente, posibilitar una convivencia no violenta con la mirada puesta en el futuro. Queremos recordar que la interpretación de estos dos conceptos, perdón y reconciliación, sufre variaciones de acuerdo con el contexto cultural, religioso o político en el que está empleado.

Si lo trasladamos una vez más a la vida cotidiana y al ámbito personal, en una pareja donde se comete adulterio, quien sufre la infidelidad puede, al optar por el perdón, que no desee la infelicidad del

²³ Un ejemplo muy cotidiano de reconciliación sin perdón se da en las relaciones familiares. O también en cualquier otra circunstancia en la que estamos «obligados» a seguir compartiendo o dividiendo un espacio social pero muchas veces sin llegar jamás al perdón.

primero, o que no esté preparado psicológicamente para seguir con la relación o no quiera hacerlo. También hay casos en los que la vergüenza moral y el orgullo imposibilitan esta reconciliación. Nos damos cuenta de que el hecho en sí de perdonar puede perder fuerza frente a los demás elementos socioculturales. Si hablamos de casos de violencia o asesinato, también puede entrar en juego la cuestión del miedo a que la situación se vuelva a repetir. La vida cotidiana está plagada de casos tanto de personas rehabilitadas para la vida social que siguen pagando la pena por su delito como también de otros victimarios que vuelven a la convivencia social sin haber tenido ni el apoyo psicológico necesario ni la certeza²⁴ de su rehabilitación, pudiendo reincidir así en actos de mayor gravedad. Estos hechos provocan que muchas personas sufran un miedo creciente a la amenaza de su seguridad, no crean en la rehabilitación y prefieran evitar el mal apartándolo o alejándose, a arriesgarse a la incierta reconstrucción de los vínculos sociales en una sociedad enfermiza. Es desleal separar los locos de los que están al borde de la locura, o de los que teóricamente están sanos pero que por su carencia de valores se comportan patológicamente.

En contextos de conflicto, la reconciliación con o sin perdón es, en muchas ocasiones, la base para reconstruir el futuro. La reconciliación sin perdón es vivida en los casos de perdón político, este es el contexto donde quizás se podría apreciar con mayor claridad lo que se dice respecto al futuro de las nuevas generaciones. Es verdad que existe algo muy simbólico en la esfera política.

Por cierto, desearíamos optar por no llamarlo perdón, ya que este se refiere a una actitud personal. Sin embargo, creemos que las amnistías tendrían una mayor fuerza respecto al perdón individual de las víctimas si se abriera un espacio para las comisiones de la verdad, como en el caso sudafricano o muchos otros contextos que están eligiendo este recurso, dejando de ser solo una decisión política de

²⁴ Quizás no sea posible tener la certeza de esta rehabilitación pensando en la propia sociedad. Creemos que es necesario apostar en esta inversión por el propio retorno de estos resultados en el ámbito social.

arriba abajo y pasando a ser una forma de crear espacios para la reparación individual que a la larga tendrá consecuencias en toda la estructura social. Este es uno de los objetivos e hipótesis de nuestra investigación. De este modo, el perdón político sería mucho más efectivo y la paz duradera. ¿Pero cuáles son sus límites? ¿Voluntad política? ¿Justicia? ¿Cuánto tiempo se podría necesitar para concretarse el cambio?

Teóricamente tenemos muchas alternativas y explicaciones, pero en la práctica todo camina con mayor lentitud de lo esperado y suele presentarse con una cierta distancia de la teoría cuando no con contradicciones. Por ejemplo, en Sudáfrica, que es el contexto que analizaremos más adelante, las Comisiones de la Verdad y de la Reconciliación (CVR) no fueron suficientes para alcanzar la paz duradera deseada. A pesar de la repercusión en los medios de comunicación, lo que fue de gran importancia tanto nacional como internacionalmente, no hubo participación de gran parte de la sociedad y no fue un trabajo con continuidad. Como consecuencia de estas características, el resultado de las CVR imposibilitó que sus logros cumplieran con las expectativas de la población. Más adelante analizaremos con más detalle tanto la falta de continuidad de las CVR como las promesas idealizadas en este momento llegaron a macular los ideales de perdón y causaron una inevitable ruptura en el proceso de reconciliación.

El carácter efectivo del perdón está directamente relacionado con el concepto de paz duradera en todo lo que se refiere a estudios de paz. Esta expresión paz duradera inunda los discursos relacionados con la elaboración de los acuerdos de paz. Ya sea por negociar, alcanzar, exigir, promover o aspirar; la idea es siempre ir hacia una propuesta, perspectiva, garantía, acuerdo o esperanza para conquistar un sueño, que estará lejos si no se hace uso del diálogo o si no se prioriza los derechos humanos. En la definición de paz duradera, existe un consenso de un proceso a largo plazo transgeneracional. Pero nos preguntamos; ¿cuál es el poder de los ciudadanos en este proceso?

El gran desafío consiste en la superación de graves deficiencias en los procesos de negociación en las que no profundizaremos, pero nos gustaría apuntar al menos un aspecto bastante importante. El Banco Mundial posee un papel muy importante en la reconstrucción posconflicto, pero su visión de crecimiento corresponde a la lógica de mercado y no rige por la prioridad de los derechos humanos. Hay una gran competencia entre distintas agencias de la ONU en situaciones tras el conflicto, pero no hay ninguna que tenga capacidad de competencia igualable a la del Banco Mundial. Se hace necesaria la creación de una lógica de reconstrucción económica que favorezca la paz donde los derechos humanos gocen de la prioridad que merecen en un sistema de justicia eficaz que ponga fin a la impunidad.

Pensar en la paz duradera como en un ideal es un camino arduo. Pero podríamos despojarnos del desánimo si creemos con optimismo que es posible conquistar la paz duradera aunando esperanza y un trabajo en equipo, donde los diferentes fragmentos de la sociedad estén predispuestos a contribuir en el proceso. Sirve de gran ayuda el convencimiento de que lograremos que sea real, con paciencia y determinación en el camino que nos tocará andar²⁵. Y el perdón puede contribuir muy positivamente en este recorrido.

Sabemos que el perdón implica una decisión personal. Como ya apuntamos con anterioridad, muchas veces en la vida cotidiana al no abordar el asunto, pasa a ser un modo de no revivir una mala experiencia. Para la persona que perdona, después de haber sido capaz de hacer una lectura diferente de lo ocurrido, la experiencia de perdonar hace posible que esté tranquila. Y además, libera al victimario para que pueda retomar su vida de un modo diferente. Quien perdona cierra el ciclo de violencia. El perdonado tiene una nueva oportunidad para reconstruir la relación con la víctima, o al menos una reconciliación pacífica con todos los integrantes del grupo, familia o comunidad. La venganza destruye todo este proceso. La venganza incita a que la

²⁵ «El Papa Benedicto XVI deseó hoy que la pacificación en Irlanda del Norte “inspire” a los líderes políticos y religiosos de otras zonas conflictivas del mundo para reconocer que la paz duradera sólo se puede lograr con el perdón, la reconciliación y el respeto mutuo» (16/09/07, *La Patria*).

situación de conflicto no tenga un final, que se alimente del odio, pieza clave en las posteriores relaciones. Todo esto irá poco a poco destrozando los valores necesarios para la construcción del ideal de justicia y democracia.

En la práctica, sabemos que es la rabia quien se presenta en primer plano. Es lo más inmediato e impulsivo, cuya expresión, en la mayor parte de los casos, se da mediante la venganza y es lo que supuestamente calmará con mayor rapidez el dolor que la víctima padece. Con la sangre caliente y la consciencia de que no existe compensación posible por la pérdida o trauma vivido, la persona dañada desea que el agresor cumpla una pena de la forma que sea, que pague por lo que hizo o que sea víctima del mismo dolor; para que, poniéndose en su lugar, sea capaz de comprender al agredido.

Reaccionar en defensa propia, es una actitud instintiva, casi automática. Exigiendo justicia o también deseando venganza. Sin embargo, pagar con la misma moneda no es la única alternativa, eso solo es venganza y la venganza realimenta la rabia, el dolor y la violencia. Esta rabia es un sentimiento al que todos somos susceptibles. En principio no posee la connotación de buena o mala, esta concepción vendrá después según el modo en que la canalizamos. Tendríamos que aprender a encauzarla de manera constructiva. Su manifestación destructiva puede expresarse en actos violentos como, por ejemplo, el asesinato, revelando una dura connotación de maldad intolerable. Pero precisamente el hecho de no compartir actos de esta naturaleza constituye la base moral de la civilización.

En el caso sudafricano, con las comisiones de verdad, se ha creado el espacio cuya finalidad era posibilitar el diálogo entre víctimas y victimarios así como también la consecuente reparación y amnistía. Desgraciadamente, este espacio no ha sido suficiente para responder a las expectativas, ya que muchas víctimas no se han sentido reparadas²⁶.

²⁶ Porque muchos agresores no se han presentado o porque estas declaraciones, según las víctimas, no poseían un carácter de veracidad. O quizás, porque las víctimas no hayan comprendido que el sentido de la comisión era el conocimiento de la verdad y posibilitar la reconciliación, no teniendo

Pero a pesar de los fallos que tuvo el desarrollo de las Comisiones de la Verdad en Sudáfrica, creemos que ha sido una experiencia valorada y por qué no, fruto de reflexión en el cuál sus principios y objetivos puedan ser aplicados en otros contextos de reconciliación. Sería muy importante, tanto para las relaciones humanas como para procesos de reconciliación, que el perdón pudiera ser enseñado como una práctica vital en cualquier sociedad o comunidad.

Lo ideal sería que fuera posible la prevención de los delitos, para muchos, definidos como imperdonables²⁷. Este es un trabajo que ya se está iniciando de forma lenta a través de la educación, que para muchos es una vía demasiado paulatina, poco segura y sin garantías. Sin embargo, tenemos que admitir que a través de debates y reflexiones se despiertan conciencias que toman como personales sus necesarias luchas de carácter ideal. A fin de cambiar estructuras socioculturales muy petrificadas, los cambios serán vividos por las generaciones futuras. No podemos detenernos porque los cambios, al ser tan lentos, se hacen prácticamente invisibles. Entonces más importante que buscar respuestas inmediatas, que no encontraremos, hay que tener presente la importancia de no abandonar los valores esencialmente humanos, ni la construcción del «ideal» que a corto plazo parece utópico. Creemos que una de las maneras de prevenir la reincidencia de determinados comportamientos violentos, en contextos específicos, es perdonando. Donde la intención de perdonar, ya deja un espacio abierto para la reflexión y el diálogo, esencial para reformular lo que ha sido moralmente perdido²⁸.

En Sudáfrica, en el proceso de reconciliación los responsables tuvieron que entender que las personas anhelaban dos cosas: saber la verdad y presenciar el arrepentimiento con su petición de perdón. Liderados por Desmond Tutu²⁹, esperaban desvelar la verdad oculta del

pues el carácter punitivo esperado por algunas víctimas como forma de reparación.

²⁷ Una fundamentación en valores sería posiblemente una forma de prevención. Pero, ¿cómo refundamentar los valores que necesitamos tanto en el ámbito social como en el humano?

²⁸ Quizá, iniciando el proceso de perdón, puede que el paso posterior sea la reconciliación.

²⁹ Desmond Mpilo Tutu, clérigo de Sudáfrica y activista, célebre en todo el mundo durante el decenio de 1980 como un opositor del *apartheid*. Fue elegido y ordenado el primer negro sudafricano Arzobispo Anglicano de Ciudad del Cabo, y el primado de la Iglesia de la Provincia de

apartheid. En uno de estos casos, la familia no pedía la venganza, pero sí la verdad para poder dejar atrás el pasado, reclamaba tan solo los restos de su hijo. Con la pérdida de los familiares queridos para muchos se desvanece también el sentido de la propia vida. La lucha de los negros ha ocasionado la muerte de muchas personas, pero no era esto lo que buscaban, no era la finalidad de su acción y por este mismo motivo pedían perdón por el dolor causado como consecuencia de su demanda de justicia.

Dicho perdón es implorado por el sufrimiento ocasionado a las víctimas, es decir, a los familiares. Por ejemplo un hombre, cristiano y blanco, sí se sentía capaz de otorgar este perdón por el sufrimiento vivido. Sin embargo, no podía perdonar la muerte o el pecado de matar, porque eso solo es potestad de Dios.

La Comisión de la Verdad y la Reconciliación pide a los agresores que confiesen la verdad a cambio del perdón. La TV3 hizo un documental sobre las Comisiones de Verdad y Reconciliación en Sudáfrica, y lo que se ha podido verificar es que se producía una catarsis humana, donde era posible observar los sentimientos más profundos de nuestra condición. Según el documental, consistió en una mezcla de odio y perdón, de lágrimas y esperanza donde Sudáfrica veía esta etapa de la verdad como una garantía al proceso de reconciliación. Buscaban respuestas a las desapariciones, cosa que antes ni tan siquiera podían plantear y se vivía en aquel momento un intento de comprender lo que había pasado. Desmond Tutu defiende que la búsqueda de la verdad está relacionada con dos razones: ayudar en el proceso de curación y hacer que todos sepan lo que no se puede repetir nunca más³⁰. Creyendo que la amnistía salvará al país de futuros funerales³¹.

África del Sur (ahora la Iglesia Anglicana del Sur de África). Presidió la Comisión de Verdad y Reconciliación y es actualmente el presidente de los ancianos. Es vocal en su defensa de los derechos humanos y utiliza su alto perfil de campaña de los oprimidos. También trabajó en las campañas de lucha contra el sida, la pobreza y el racismo. Recibió el premio Nobel de la Paz en 1984, el premio Albert Schweitzer de Humanitarianism, Gandhi y el de la Paz en 2005. También ha compilado varios libros de sus discursos y refranes.

³⁰ La primera relacionase a la idea de «perdón» y, la segunda razón a la idea de promesa que veremos más adelante con las reflexiones de Hannah Arendt.

Creemos que este procedimiento dio protagonismo a las víctimas, lo que es fundamental en estos casos. Podemos definirlo como un proceso humanizado, ya que también ha facilitado una posibilidad real de perdonar o de iniciar este proceso. No ha habido imposición del perdón –lógicamente impensable–, pero se ha creado un contexto que lo posibilitaba³². Según estudiosos que están acostumbrados a trabajar de manera activa en contextos bélicos³³, el apoyo psicológico y otras formas de intervención no llegan nunca o lo hacen tarde, pudiendo tardar incluso una década una vez finalizado el conflicto³⁴.

En las comisiones de verdad, las víctimas han tenido la oportunidad de confrontación con el pasado, de ver cómo las torturaban, ya que siempre tenían los ojos tapados. Con la intención de que, al recrear la tortura, la pudieran conocer abiertamente y así abolirla de la nueva Sudáfrica. Una víctima le pregunta al torturador cómo es que ha sido capaz de cometer una atrocidad tan grande con otros seres humanos, escuchando sus gritos y dejando que se acercasen tanto al límite entre la vida y la muerte. «¿Qué tipo de hombre hace esto?», y el torturador confiesa que esta cuestión se la había planteado ya a sí mismo muchas veces sin encontrar respuesta³⁵, y que incluso había buscado ayuda psiquiátrica, ya que llegó a creer en un momento dado que se estaba volviendo loco³⁶.

Con estas declaraciones podemos darnos cuenta de la otra parte, y abrir el espacio para reconocer al otro como victimario pero también

³¹ Hace referencia aquí a establecer un punto final en las dinámicas de violencia.

³² En una entrevista con Nick Rousseau, nos explicó que las CVR tuvo su principal enfoque en los procesos de amnistía. Y que en los análisis de los documentos de las comisiones, se verificó que los pedidos de perdón eran los mismos. Consistía en un discurso frío y formal que fue repetido varias veces por los victimarios de manera mecánica, sin arrepentimiento alguno y cuya única compasión estaba volcada a uno mismo y al miedo de tener que responder a los debidos cargos y penas pertinentes. Lo único que deseaban era la amnistía.

³³ Como, por ejemplo, Carlos Berenstein.

³⁴ Las comisiones de verdad han sido un espacio en el cual se proponía dar inicio a estos procesos de duelo, de comprensión, de conocimiento de la verdad, de reconciliación y de perdón.

³⁵ La guerra se encarga de la deshumanización, como hemos comentado anteriormente.

³⁶ Es posible comprender casos de extrema maldad, como hemos visto también en las reflexiones de Arendt cuando habla de la banalidad del mal. Pero en este caso específico todavía queda algo de conciencia, ya que el agresor es capaz de cuestionar su conducta.

como víctima de alguna manera³⁷. Este reconocimiento no tiene la intención de convertirlo en inocente o quitarle responsabilidad, sería solo una manera de intentar examinar los hechos con diferentes ópticas, poniéndonos en el lugar del otro. Sabemos que muchas veces esto es una tarea muy difícil para muchas personas y que el hecho de ser capaz de hacerlo, que se puede considerar como una etapa del proceso de sanación, no implicará de ningún modo la posibilidad de perdonar.

La policía del *apartheid* forzaba a los guerrilleros a que se convirtieran en informadores, y cuando no lo hacían eran asesinados³⁸. Sin el incentivo de la amnistía nunca habiéramos conocido la magnitud de la guerra del *apartheid* contra el movimiento por la libertad. En el documental³⁹ de TV3 se han visto algunos casos, una pequeña muestra del proceso. Relatan, por ejemplo, la historia de una chica que había muerto y que todos creían que era informadora. Al saber la verdad, la familia pasa a ver a la chica como una heroína y no como una traidora⁴⁰. La verdad puede ser terrible, pero en este caso es mejor que la venganza. Destapar historias como esta reconstruye lazos familiares y colectivos muy importantes. La chica está muerta, pero la comunidad tiene un ejemplo de coraje y de defensa de los valores humanos que alimentan la unidad de una conciencia colectiva que les hace más fuertes en la lucha por sus derechos fundamentales.

Desafortunadamente, en este proceso solo una pequeña parte de las víctimas acaban sabiendo la verdad, ya que únicamente una pequeña parte de los victimarios ha confesado. Para que los torturadores pudieran acceder a la amnistía, tenían que demostrar que había una razón política. En algunos casos se ha entendido que la amnistía ha dejado impune a algunos criminales. Por otra parte, hay víctimas que no se han sentido reparadas por no creer en la declaración de los

³⁷ Pero en el caso de Sudáfrica, hacer una lectura del victimario como víctima diluiría a las reales víctimas de este contexto y podría acercarse a una reflexión donde el discurso parezca abogar por la impunidad. Podríamos decir que, en el caso de Sudáfrica, el victimario es también una víctima del régimen o del contexto en el que se encuentra, aunque jamás podamos quitar importancia o protagonismo a las reales víctimas de este contexto.

³⁸ Práctica utilizada en contextos de conflicto tanto bélicos como de represión política.

³⁹ Véase también la película *In My Country*, dirigida por John Boorman, de 2004.

⁴⁰ Situaciones así ayudan a reconstruir la unidad de la comunidad, los vínculos sociales, fortaleciéndolos en su lucha por justicia.

victimarios. Uno de los motivos de esta falta de creencia en las declaraciones es que los victimarios han dirigido la petición de perdón al Gobierno y no a las víctimas. Seguramente esto es lo que pasó, porque era el Gobierno quien les amnistiaba. En algunos casos, la verdad no ha sido suficiente para posibilitar el perdón y la reconciliación tendrá que esperar. Abrir espacio para que se inicie un proceso de reconciliación no significa darlo por finalizado. Perdonar es una decisión muy difícil para muchas personas, pero racionalizando que el no perdón es una acción que va más allá de la propia rabia, esta sería una alternativa en contra de la violencia en muchas situaciones, y quizás sea este un incentivo para intentar hacerlo, conscientes de que el perdón no consiste en una fórmula mágica para solucionarlo todo.

La cuestión del perdón no debe ser confundida con la del castigo, este segundo tiene la intención de reparación de la víctima. El deseo del castigo es una manera de garantizar la justicia y la no repetición en la vida de la víctima ni tampoco en la de la comunidad. Es un modo de decir que esa acción no es aceptada moralmente por esta sociedad. El victimario, al ser castigado, comprenderá que no deberá repetir el hecho, reparando con la pena lo que haya dañado. Por otro lado, cuando la comunidad decide que el victimario debe ser perdonado, en lugar del castigo se pueden atribuir penas restaurativas o no atribuirle pena alguna, teniendo en cuenta que el arrepentimiento haya sido suficiente para que este siga como miembro participe de su comunidad⁴¹. La consecuencia del perdón coincide con la del castigo en el ideal de no repetición, pero el perdón prioriza la reinserción y la reconstrucción del tejido social en lugar de la rápida aplicación de las políticas de reconstrucción y progreso que valoran como más importantes los aspectos económicos.

⁴¹ Aunque sepamos que esta no es una regla que pueda ser aplicada para todos los contextos de violación.

Como venimos repitiendo, cada caso debe ser valorado individualmente.

I.2. El marco religioso del perdón

Dentro del proceso de perdonar y ser perdonado, es posible crear una realidad diferente. Olivier Abel⁴², defensor de la práctica del perdón, dice: «Se borra todo y se vuelve a empezar. Todo debe pues ser perdonado, porque aquel que perdona camina con la historia, mientras que el rencoroso bloquea el porvenir porque su pasado le tiene atrapado⁴³». Pero nos preguntamos: ¿es posible perdonarlo todo?

A partir del pensamiento de Olivier Abel, transitaremos un camino para la construcción y comprensión de los dos tipos de perdón a los que él hace referencia. Uno que está ligado a una obligación moral⁴⁴ y otro que es gratuito y no pretende reparación alguna. Lo que nos lleva a preguntarnos: ¿qué papel desempeña el perdón en la sociedad de hoy y qué lectura podremos hacer de él? Según el autor, es posible que el perdón esté contaminado por nociones religiosas, por la desconfianza de las amnistías o porque haya quedado atrapado entre el rencor y el olvido⁴⁵. Es verdad que el perdón forma parte de nuestra tradición. Cuando perdonamos necesitamos revisar nuestras vivencias, nuestro pasado, que es individual y único, puesto que cada individuo tiene una forma particular de experimentar la vida.

La experiencia de perdonar no establece un grado de superioridad o inferioridad entre las partes, puesto que es una acción conjunta de

⁴² Después de la enseñanza en Estambul, es profesor de Filosofía y Ética en la Facultad Libre de Teología Protestante de París desde 1984. También fue presidente del consejo científico del fondo de Ricoeur, colaborador en la Ecole de Hautes Etudes en Sciences sociales en París y en la revista *Espíritu*. En particular, trabajó arduamente sobre el pensamiento, el trabajo y el gesto de Pierre Boyle. El libro que utilizamos en este ensayo, *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, es una de sus principales obras.

⁴³ Abel, O., *El perdón. Quebrar la deuda y el olvido*, Madrid, Cátedra, 1992, p. 135. Creemos en la idea de perdón como algo liberador, es un factor importante en la reflexión del pasado así como también en la construcción del futuro. Libera de un pasado que te tiene atrapado, una situación que no ha sido digerida, nos posibilita hacer diferentes lecturas de lo que pasó y reconstruir nuestras vidas a partir de nuevas experiencias (buenas o malas) y de aprendizajes.

⁴⁴ Para este autor el perdón está relacionado con una idea de obligación moral. Retoma toda la trayectoria teórica que se ha estado trabajando en esta investigación pero aporta la connotación de obligación, ya que lo entiende como una necesidad en el ámbito social.

⁴⁵ El rencor aquí está ligado a la idea de venganza, como hemos visto anteriormente, y el olvido puede estar relacionado con la idea de negación de lo ocurrido y será consecuentemente un factor de impedimento en el inicio del proceso de reconciliación o de reparación.

gran importancia para los dos con el fin de posibilitar una nueva mirada a partir de ese instante. Para perdonar es necesario reconocerse uno mismo y al otro. Reconocer es tener claro todo lo que uno tiene de malo y también ser capaz de visualizar lo que uno ostenta de bueno. Si el camino del reconocimiento consistiera en el hecho de tomar conciencia solo de una parte del proceso, o sea, tomar conciencia apenas de lo malo de un agresor, que es lo más fácil y lo más cómodo también, jamás podríamos ser capaces de conocer o reconocer la versión de la historia donde visualizamos su papel de víctima. Cuando esto se da, es tan necesario reconocer al otro como conectar con los dolores en cuestión, desmitificando así la idea de superioridad.

Ricoeur⁴⁶, en su libro, *Caminos del reconocimiento*, trata cuestiones relacionadas con el tema del perdón y explica también la necesidad de la búsqueda del reconocimiento. Según el autor, perdón, memoria y olvido son parte de un único tema. Para él, la falta que está ligada a la historia del deseo es el presupuesto existencial del perdón⁴⁷. El libro trata del reconocimiento, término que por su popularización sufre el peligro de ser trivializado, ya que está vinculado a cuestiones que plantean el multiculturalismo, los movimientos feministas, las minorías negras o colectivos culturales minoritarios. Pero el reconocimiento es, según el autor, un requisito anterior a la práctica del perdón⁴⁸.

No reconociendo las limitaciones del victimario sin prejuicios y sin liberarnos del sentimiento de venganza, nunca podríamos ser

⁴⁶ Ricoeur nació en una devota familia protestante. Fue el filósofo francés más conocido por combinar la descripción fenomenológica con la interpretación hermenéutica. Como tal, su pensamiento está conectado a otros dos grandes filósofos, Heidegger y Gadamer. Enseñó en la Universidad de Estrasburgo entre 1948 y 1956, y muy pronto adquirió una gran reputación como experto en fenomenología. En 1956 ocupó un cargo en la Sorbona como presidente de la Filosofía General. Frustrado por el fracaso en la construcción de una universidad progresiva y libre de la tradición sofocante de la Sorbona, y por el hecho de haber sido foco de un levantamiento estudiantil en mayo de 1968, consumó su desencanto con la vida académica.

⁴⁷ Tras su especulación acerca de la falta, que es un mal moral, y del mal, Ricoeur llega a una etapa necesaria del espacio del perdón, que coincide con la idea de amor.

⁴⁸ Ya habíamos hablado del reconocimiento como un aspecto previo a la reconciliación y de esta como, en algunos contextos, anterior al ejercicio del perdón. Como nosotros, Ricoeur entiende el reconocimiento como parte importante en este proceso. Pero también es verdad que, en contextos de graves violaciones de los derechos humanos, el reconocimiento, aunque sea un aspecto importante, no es fundamental ni tampoco suficiente para posibilitar el perdón. Ya veremos más adelante que en algunos casos el requisito es la justicia.

capaces de perdonar. Pero en algunos casos reconocer no implica perdón, como hemos visto anteriormente. La cuestión del reconocimiento del otro posibilita pedir u otorgar el perdón, vivenciar un enfrentamiento del otro con nosotros mismos. ¿Pero hasta qué punto reconocer las limitaciones del victimario no nos hará caer en un discurso legitimador? Tendríamos que tener claro que la idea del reconocimiento, a la que nos referimos en esta investigación, no va unida a la idea de hacer inocente al victimario, ni tampoco a la idea de restarle responsabilidad, ya que la entendemos como una forma de identificación del ser humano como tal.

Ricoeur habla del reconocimiento como la «evocación redoblada del gesto de dar». La acción de dar está relacionada con la cuestión del perdón como hemos visto anteriormente, y también con el altruismo. El altruismo no es un deber moral, es una situación de entrega a la cual asociamos a personas como la Madre Teresa, pero no podemos pretender hacer todos lo mismo. Parece ser necesaria una calidad humana superior que no se encuentra fácilmente. La solidaridad y el altruismo, que están relacionados al acto de dar, están a nuestro alcance y son fundamentales para desarrollar un equilibrio igualitario, social y humano.

La Biblia habla de «dar y dado os será». Es decir, cuanto más seamos capaces de dar, más recibiremos. Pero, no porque lo esperemos o porque tengamos la intención de retribución, sino por el propio concepto de la gratuidad de la acción⁴⁹. Algunos de nosotros podríamos defender la idea de que los seres humanos siempre esperamos algo a cambio. Tendríamos que aprender a reconocer así como a perdonar. Para los que posean más amor y más generosidad interiorizados, puede que sea un camino más corto; para otros, puede que un camino con alto nivel de dificultad. Corto o largo, fácil o difícil, el reconocimiento y el perdón son reflexiones necesarias a tener en cuenta en diversos contextos.

Son muchas las teorías que legitimarán la generación de bondad una vez que haya sido sembrada la bondad. Lo mismo ocurre con la violencia. Ahora nos toca decidir lo que queremos sembrar. El perdón

⁴⁹ Esta gratuidad es también una característica del perdón.

no tiene que ser, única y exclusivamente, una consecuencia del arrepentimiento; al contrario, puede que sea incluso la causa. Puede que sea el arma dinamizadora y transformadora de esas prácticas. Es verdad también que, en contextos de posconflicto, los vínculos sociales están rotos y las personas viven en un clima de miedo, inseguridad e incertidumbre. Las situaciones inestables a largo plazo, en vez de provocar situaciones de generosidad, puede que generen también divergencias y conflictos. Es imprescindible aclarar que ni el perdón ni el reconocimiento deben ser herramientas que fundamenten la impunidad.

Volviendo a Olivier Abel⁵⁰, si el trauma establece un marco, una cicatriz en la vida de la víctima, el espacio del perdón posibilita la creación de un nuevo marco, pero esta vez regenerado con una visión positiva, debido a la transformación de sentimientos que nos mantenían atascados en el pasado. Lo que pasó es irreversible, pero perdonar ayuda a encontrar un nuevo sentido y un punto de esperanza en medio de la desgracia. La idea de perdón viene impuesta muchas veces por la imagen negativa de una deuda religiosa. Coincidimos con el autor en que lo que posibilita este perdón es la liberación del peso del pasado.

En la conquista de reparar lo perdido es fundamental poder visualizar lo que hemos podido aprender con la pérdida y plantearnos cómo seremos de ahora en adelante. Seguramente, el dolor nos habrá transformado y en la mayoría de los casos, si hablamos de contextos posconflicto, tendremos muy poca libertad para elegir. Habrá muchas limitaciones para reconquistar lo que queremos y reconstruir nuestras vidas, pero sin perdón todo este proceso se hace aún más difícil y limitado.

El perdón es un concepto muy importante en la tradición judeocristiana y, frecuentemente, las generaciones venideras heredan nuestras creencias, valores religiosos, etc. De modo que, al aceptar la existencia de un Dios o de un ser superior, surge la presencia del perdón casi como algo intrínseco en nuestra propia existencia.

⁵⁰ Según él, el perdón se expresa de dos maneras; una obligación moral o un acto de gratuidad.

En el cristianismo, la necesidad de perdonar aparece tras el pecado original. Antes Adán y Eva vivían dichosos en el paraíso, y tenían una relación directa e íntima con Dios; que es justo lo que los cristianos persiguen en su andadura espiritual.

El término ‘paraíso’ define por sí solo la maravilla de vivir sin conocer el bien y el mal. Dos conceptos morales no innatos en nosotros y que se construyen culturalmente. Según el cristianismo, Dios nos ha creado con la libertad de elegir. En la sociedad actual, creamos inmensas necesidades que se autojustifican con el desarrollo del sistema. En el jardín del Edén, Adán y Eva poseían cuanto necesitaban. Solo tenían una restricción; el conocimiento, el fruto prohibido. Creemos que aquí está creado el vacío de la insatisfacción, el deseo sin fin, el deseo generador de nuevos deseos.

Al desobedecer reglas, nos damos cuenta de que la cuestión moral ya estaba presente en esta sociedad perfecta, con sus normas de conducta impuestas para ser respetadas. Al incumplimiento de la regla se le denomina pecado, y la consecuencia del pecado es la culpabilidad y el castigo. Reconocer esta culpa produce vergüenza, que genera a su vez un deseo de aislamiento para posteriormente, quizá, asumirla con el relato de la verdad, el reconocimiento del hecho o error y la petición de perdón.

En dicha petición es muy importante la utilización del lenguaje como instrumento mediador de negociación, donde es interesante estar cara a cara para implorar, dar o negar y recibir el perdón. Es en esta situación donde puede aparecer el reconocimiento mutuo, el arrepentimiento, la compasión y la expresión del amor incondicional al prójimo a través de la concesión del perdón.

Como las leyes no son naturales cuando uno acata o rompe las reglas, los premios o las reprimendas estimulan la obediencia. Adán y Eva han sido castigados. Pero desgraciadamente la historia no ha terminado allí, en el Paraíso. Nosotros, que somos hijos lejanos de

Adán y Eva, hemos heredado, según las escrituras, su naturaleza pecaminosa. Eso significa que tenemos una predisposición para pecar, para quebrantar las normas, dañar a nuestro prójimo, hacer cosas destructivas; es decir, ya nacemos con una semilla de maldad.

Pecaremos, dañaremos a los demás y necesitaremos pedirles perdón, seremos dañados por los demás y necesitaremos perdonar. ¿Pero hablar de necesidad no sería exigir demasiado de nosotros mismos⁵¹? Quizás el perdón no sea tan necesario en la práctica como parece ser en la teoría. Caso contrario sería una acción más habitual, ¿o no?

Es verdad que en las relaciones sociales siempre existirá un espacio donde se podrá establecer el lenguaje del perdón, que puede llegar como un instrumento reparador de las relaciones sociales o también como herramienta de negociación. En el relato bíblico, el lenguaje del perdón se ha establecido entre el hombre, Adán y Dios. Partiendo de un presupuesto de jerarquía, donde el ser superior, Dios, es quien puede delegar el perdón. Existe entonces una relación de superioridad y de inferioridad, quien comete la falta (inferior) y quien tiene el poder de perdonar (superior). Hay muchos teóricos que creen que este es el único contexto en el que es posible perdonar de verdad.

O mejor dicho, que únicamente Dios es capaz de ello y que, al trasladarlo a la dimensión humana, se convierte en inapropiado o demasiado limitado. Otros rechazan esta idea de superioridad e inferioridad, fundamentándose en otros aspectos, entre ellos en la cuestión del reconocimiento. En las escrituras sagradas, el perdón no se limita a la relación entre hombre y divinidad únicamente. Ha sido Jesús el gran predicador del perdón. Incluso para tener una buena relación con Dios el perdón se hace necesario en las interrelaciones personales, ya que la culpa y la rabia deben estar alejadas de una digna vida espiritual.

⁵¹ Si nos adentramos en la reflexión de Oliver Abel, hablaríamos de obligación moral en vez de necesidad. Aun si pensamos que las obligaciones morales son necesarias, estaríamos hablando de lo mismo.

La Biblia, en resumen, dice que debemos «amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos», «no dejar que se ponga el sol sobre nuestra ira» y que tenemos que «perdonar setenta veces siete». En una relación de amor no debería haber espacio para el cultivo del odio o el deseo de venganza y, según Jesús, la cantidad de veces que debemos perdonar es ilimitada.

Perdonar es una acción aconsejada por Jesús que, en el ámbito social, posee una gran función. Perdonar es reconocer que alguien te ha hecho daño pero también admitir las limitaciones e imperfecciones de este ser humano y, a su vez, aceptar nuestras propias limitaciones e imperfecciones. Siendo conscientes de que quizás nosotros también podríamos haber hecho lo mismo si hubiéramos estado en la misma situación.

En el marco de la familia, las relaciones amorosas o de amistad, muchas veces hacemos daño a las personas que amamos. A veces, sin darnos cuenta y sin haber tenido la intención o consciencia de nuestra acción egoísta e individualista, perdemos de vista tanto el deseo como la necesidad del otro. Para Dios, volviendo al lenguaje religioso, no hay pecado grande o pequeño, son todos iguales, pero sabemos que las consecuencias de estos pecados sí que son diferentes. Del mismo modo, creemos que existen diferentes niveles e intensidades para el perdón.

Probablemente, resulte más fácil perdonar cuando no ha habido la intención de perjudicar, como en muchas actitudes cotidianas en las relaciones familiares. También es fácil perdonar cuando no hay otra alternativa, en situaciones más extremas, como en el caso de los niños soldados. El daño en sí mismo no exime de responsabilidad al agente. Pero la víctima podría llegar a racionalizar y ser capaz de comprender la situación, y así abrir un espacio para el perdón.

Al creer que nuestra naturaleza es pecaminosa, como revela la Biblia, siempre estaremos pecando y sintiéndonos culpables por algo. Tanto si es una acción como si son malos pensamientos o deseos inapropiados. En el protestantismo, la liberación de la culpa se da

mediante la gracia, con el arrepentimiento y la confesión directa con Dios. En cambio, en el catolicismo, en el acto de confesión, se recibe tanto la penitencia como el perdón de modo instantáneo; se puede en ese mismo instante, de forma automática, empezar de nuevo.

El término ‘perdón’ se ha universalizado y su práctica también, ¿pero con esta universalización, acaso no hemos perdido el sentido de su valor moral? ¿Esta universalización nos permite vivir mejor como ciudadanos o es una mera vulgarización de los valores esencialmente humanos? Valores que se han perdido dentro del engranaje burocrático y consumista en el que vivimos, cuyo fin último es la satisfacción de nuestros deseos más egocéntricos.

Olivier Abel mantiene una posición muy optimista en relación con la universalización del término, ya que cree que se trata de un factor natural en la construcción de nuestra moral, y concibe el perdón como algo primario y necesario para la supervivencia de diversas culturas:

«No ven que el perdón es un hecho universal, una obligación tan común para las sociedades como la obligación de dar, de recibir y de intercambiar. En el centro de las culturas se encuentra una forma específica de perdón, y todas han debido, simplemente para sobrevivir, inventar la suya. No es una mera curiosidad antropológica, sino una exigencia ética, que debe llevarnos a respetar la existencia de otras formas posibles de perdón; por ejemplo, la del budismo⁵²».

El autor entiende el perdón como una exigencia ética, un ideal que rozamos sin llegar a alcanzarlo jamás. Pero creemos que este

⁵² Abel, O., *El perdón, quebrar la deuda y el olvido*, Cátedra, Madrid, 1992, p. 13. En esta cita, el autor refuerza la idea de perdón como una exigencia ética, o sea su carácter moral y hace alusión a la idea de perdón gratuito refiriéndose al budismo. La idea de perdón gratuito parece hacer parte de una dimensión incognoscible. No la podemos comprender partiendo de una lectura racional pero sabemos por experiencia o testimonio que existe, pudiendo ser comprendida en algunos casos como una acción de fe. El aspecto ético de la lectura acerca del perdón posibilitada por este autor, dar fuerza y coherencia a esta investigación. Así como también nos parece esencial la idea de que sea el perdón necesario para la supervivencia de diversas culturas. A partir de aquí entendemos que renunciar al perdón es abrir camino para la destrucción del ser humano.

acercamiento al ideal de perdón es algo vital para la propia existencia humana. Lo necesitamos pero, dentro de sus dificultades y límites, quizá nunca lo realizaremos por completo. ¿Es pues un eterno aprendizaje que forma parte de la evolución humana?

Apunta Abel: «Perdonar es renunciar totalmente a tener la última palabra»⁵³. Volviendo al diccionario, encontramos: «Perdonar es renunciar a un derecho, goce, o disfrute». ¿Cuál es el sentido de esta renuncia? ¿Qué es lo que uno gana con esta acción?

«Lo que queda dañado en una humillación, es la obligación moral de reciprocidad en las relaciones. Esta obligación, de pedir perdón, pero también de otorgar el perdón, de restaurar la reciprocidad, si bien es exigible, debe ser enseñable, o por lo menos comunicable, comunicativa (al menos, tan comunicativa, si es posible, como contagiosa es la violencia)⁵⁴ ».

Es esencial educar para el perdón en vez de educar para la venganza. Vivir el amor en lugar de proclamar el odio y las diferencias. Retomar los valores más básicos de cualquier cultura como el respeto al prójimo. Recuperar los valores morales perdidos, olvidados o vulgarizados a fin de posibilitar un nuevo rumbo ético a nuestra sociedad que actualmente sufre un grave déficit moral⁵⁵:

«Esta moral de la obligación es importante para demostrar hasta dónde se debe y se puede actuar contra el mal y no resignarse a lo irreversible. Este perdón es parte de un combate incesante por la justicia que retribuye los hechos pasados y distribuye los posibles futuros⁵⁶».

⁵³ *Ibíd.*, p.14. Entendemos que esta renuncia implica también una renuncia a cualquiera aspecto o relación de superioridad entre las partes.

⁵⁴ *Ibíd.*, p.14. El autor es un defensor de la idea de que el perdón puede ser enseñado. Es solo una cuestión de compromiso personal y comunitario de elegir lo que queremos enseñar, lo que creemos y lo que deseamos construir para el futuro.

⁵⁵ Este es nuestro ideal; posibilitar un nuevo rumbo ético para la sociedad actual.

⁵⁶ Abel, O., *El perdón, quebrar la deuda y el olvido*, op. cit., p. 1. Abel, sitúa el perdón como un elemento en la construcción de la justicia. Es un elemento que posibilita la justicia. Una herramienta necesaria en la construcción y en la transformación social. Está asociado a una refundamentación de

Nos apercibimos de la importancia de predicar el perdón como herramienta que pone fin a la violencia, que anula la venganza y la condena punitiva cuando es posible una justicia restaurativa, que contribuya a la reconstrucción de la sociedad y del tejido social, así como la sanación de las víctimas y a la reinserción de los victimarios en la comunidad, determinando un futuro diferente para las generaciones venideras.

Abel habla también del perdón como «sabiduría trágica», frente al sufrimiento «irreductible» del budismo. En la belleza y aparente contradicción de este perdón, se evidencia la total renuncia a la reparación, siendo definido como una acción gratuita. ¿Quizá no tenga siempre que poseer el carácter moral? Puede que sean dos formas diferentes que se complementan sin mezclarse jamás. Para él, la forma gratuita de perdonar es tan absurda como el perdón fruto del sufrimiento.

Dentro del ámbito religioso es fácilmente asimilable la idea de altruismo, de perdón gratuito⁵⁷. En cierta manera, no se fundamenta en nuestros límites humanos a la hora de perdonar, si no en que Dios está con nosotros y en que él no posee límites. Somos capaces de enfrentarnos a nuestras limitaciones si somos fuertes y pacientes en la superación del proceso de perdonar. Así, el misionero Antoni Calvera⁵⁸ confiesa que no cree que exista nada que no seamos capaces de perdonar; reconoce las dificultades, la poca disposición, las cuestiones espirituales y las barreras. Pero «al lado de Dios, todo es posible».

valores, que en su lucha por justicia, crea una idea de sociedad dónde la moral actúa contra el mal.

⁵⁷ Al menos debería de ser. Pero sabemos que el hecho de pertenecer un grupo religioso o profanarse como perteneciente a una doctrina, no hace de estas personas más compasibles o sensibles. Posiblemente aquí exista el resultado de un déficit de la enseñanza religiosa acompañado de una falta tanto de compromiso como de coherencia con lo que uno predica.

⁵⁸ Misionario camboniano, vivió doce años en Sudáfrica y es actualmente el director del Museo Africano de Barcelona. Información extraída de una conversación informal, el día 8 de enero de 2009.

I.3. La relación con el amor

Para hablar de la relación del amor con el perdón, nos parece importante citar a Boltanski⁵⁹. En esta investigación, hemos trabajado el libro *El amor y la justicia como competencia*, dónde la reflexión a cerca de valores afines al perdón como a la solidaridad, el altruismo y la «construcción del prójimo» nos hace entender al amor como una herramienta más en contra de la violencia.

Posiblemente en algunos contextos o en los momentos más críticos, el amor no formará parte de los sentimientos más frecuentes. Nos encontraremos más cercanos al odio. Y como sabemos, el primer fruto del odio es la necesidad de venganza.

En situaciones de conflicto o posconflicto son comunes las situaciones de altruismo o solidaridad generadas muchas veces por las propias víctimas. Estas experiencias nos enseñan nuestra verdadera fuerza interior y cómo, en situaciones límite, el ser humano puede mostrar sentimientos íntimamente relacionados con la moral.

Somos seres capaces de amar. Y de amar de maneras muy diferentes. En este capítulo abordamos el amor al prójimo. Podemos utilizar la expresión del sociólogo Émile Durkheim de «amor socializado» o simplemente sostener la idea de que la solidaridad es una característica humana por naturaleza. Creemos que ser naturalmente solidarios refuerza de algún modo nuestra obligación moral de perdonar. Así como el perdón ha provocado que algunas culturas sobrevivieran en lo curso de la historia, la solidaridad que combate

⁵⁹ En 1940 fue la principal figura en el nuevo pragmatismo de la escuela francesa de sociología. Profesor en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París, y fundador del grupo de Sociología Política y Moral. En su núcleo de investigación pretenden construir una teoría de la acción basada en la teoría de la moral de Durkheim. Su trabajo posee una significativa influencia en la sociología y en la historia de la economía, donde defiende la idea de que nuestra sociedad no posee un único orden social.

directamente el egoísmo, forma parte de este grupo de valores esenciales para la preservación y construcción de una sociedad más justa y humana.

Es muy distinto el amor a Dios. Por un lado, en muchos creyentes puede reflejar un temor o un escudo protector y, por otro, puede entenderse como un amor que no espera nada a cambio. Además de gratuito podríamos calificarlo de espontáneo, debido a nuestra necesidad de intentar comprender y dotar de sentido a nuestra propia vida y al mundo.

Creemos que el altruismo a priori debió de ser natural. Pero tratar que todos seamos altruistas en nuestra actual sociedad, tan egoísta, es un ideal. Su definición es tan hermosa como irreal: es el comportamiento que aumenta las probabilidades de supervivencia de otros a costa de una reducción de las propias. No obstante, debería ser un objetivo social fundamentado en una obligación ética.

Sin embargo, al haber dejado de ser algo espontáneo y depender de una decisión personal, no puede ser impuesto. Acerca del pensamiento moral, Arendt apunta que si vivimos y necesitamos de la sociedad a la que pertenecemos, nuestros pensamientos y actitudes obligatoriamente tendrán en cuenta a los demás ciudadanos. Para nuestro desarrollo humano, para que seamos reconocidos, para reconocer a los demás, necesitamos del contexto social en el cual estamos insertos. Sería pues una incoherencia, un modo de pensar o de actuar cuya consecuencia fuera destruir o tomar como algo irrelevante la presencia de los demás, que son sujetos indispensables para nuestra propia existencia. En este sentido, creemos que, nuestras actitudes deberían caminar rumbo a un ideal altruista, aunque no llegemos a alcanzarlo por completo.

Cuando Boltanski se refiere al ágape, amor incondicional, que no espera nada a cambio nos hace recordar la gratuidad del perdón

budista⁶⁰, que no es comprensible, pero es una forma de perdonar que posee una belleza singular inherente y ha de ser respetada. ¿Cómo sería si todos tuviéramos la capacidad de perdonar de esta manera? Incluso en las dificultades, o en el no-perdón, en el diálogo y en el mero intento ya tenemos mucho que aprender. Cuestionar, entender los límites del perdón, pero al mismo tiempo no posicionarnos adoptando la función de juez. Muchas veces, el silencio es la única reflexión posible, la única respuesta, como veremos más adelante⁶¹.

El prójimo del que nos habla la Biblia puede ser cualquiera, incluyendo también al enemigo. En la gratuidad del perdón, no se espera retribución ni tampoco reconocimiento de la acción. Aunque sea gratuita, es una acción que esta intrínsecamente vinculada a la moralidad. Esto nos hace recordar a la Madre Teresa de Calcuta. Una persona que cuya vida refleja una actitud de amor incondicional a los pobres y necesitados. Sobre esta mujer hay quien se atrevió a decir que ella cuidaba a los necesitados con el fin de hacer más ligera su conciencia delante de Dios; otros afirmaban que era una perversa y que contaba muertos para Dios⁶²; la tercera hipótesis⁶³ anula las dos anteriores ya que afirma que años antes de morir, la Madre Teresa ya había perdido su fe y cuestionaba la existencia de Dios. Eso confirma que, de algún modo no existía un peso religioso en su acción y sí un valor de carácter solidario y altruista.

Muchas veces utilizamos el discurso de la neutralidad para no implicarnos o comprometernos con nuestro entorno. La cobardía que se apoya en la falsa idea de querer ser neutral, aniquila muchísimas vidas cada minuto. Tenemos que posicionarnos porque nuestro no posicionamiento es también un posicionamiento que no nos libraré del

⁶⁰ Al que hemos hecho referencia en varias oportunidades cuando hablábamos de Oliver Abel.

⁶¹ Referencia al libro *Los límites del perdón* de Simon Wiesenthal, que será abordado en el tercer capítulo.

⁶² Información fruto de un debate realizado en la asignatura del doctorado de filosofía titulada; El sujeto del psicoanálisis, en la cual hablábamos de la maldad y del placer humano contraponiendo y cuestionando si estas ideas serían o no más fuertes que la idea de solidaridad, amor al prójimo o pacifismo.

⁶³ Se trataría de un estudio sobre la vida de la Madre Teresa. Leído en un reportaje publicado en un periódico, de cual no posemos ninguna otra referencia bibliográfica.

juicio final⁶⁴, ya que implica una decisión que no anula nuestras responsabilidades. Nos gusta la idea de que el amor es un sentimiento que se puede aprender con la práctica (así como también el perdón)⁶⁵. Podríamos empezar por intentar eliminar los juicios de valor que nos distancian, cultivarnos con las diferencias y tomar conciencia de una vez por todas de que nos necesitamos los unos a los otros. Este cambio de actitud, esta «revaloración de los valores»⁶⁶, siendo redundante, quizá posibilite dirigirnos a un ideal de justicia.

Al mirar y reconocer a la persona, nos estaremos reconociendo a nosotros mismos. Estaremos observando en el otro parte de nosotros, del grupo al que pertenecemos, y de nuestra humanidad. La justicia y el amor son complementarios, ya que no existe justicia con deseo de venganza. No existe justicia cuando la prioridad es la satisfacción de determinadas necesidades personales sin tener en cuenta al otro. Tampoco existe justicia cuando dicho término es utilizado únicamente para manipular los intereses económicos de determinados gobiernos. Tanto el amor incondicional como el camino hacia el perdón están relacionados con la prioridad de valorar lo que es realmente esencial, la vida y la dignidad humana. Lo que supone iniciar el viaje rumbo al ideal de justicia.

Si perdonar fuera fácil, no hubiera sido un mandamiento:

«Si yo hablase lenguas humanas y angélicas, y no tengo amor, vengo a ser como metal que resuena, o címbalo que retiñe.

Y si tuviese profecía, y entendiese todos los misterios y toda la ciencia, y si tuviese toda la fe, de tal manera que trasladase los montes, y no tengo amor, nada soy.

Y si repartiese todos mis bienes para dar de comer a los pobres, y si

⁶⁴ Ironía con la intención de criticar a todos aquellos que fundamentan sus acciones y conductas en el miedo a la vida después de la muerte, en vez de asumir su autonomía individual y su responsabilidad social.

⁶⁵ Es muy cómoda y habitual la idea de camuflar nuestra responsabilidad culpabilizando a un tercero.

⁶⁶ Expresión redundante pero que estimamos necesaria al ser una forma de enfatizar la importancia de los valores para la construcción de la sociedad que idealizamos y, al mismo tiempo, para mantenerla viva.

entregase mi cuerpo para ser quemado, y no tengo amor, de nada me sirve.

El amor es sufrido, es benigno; el amor no tiene envidia, el amor no es jactancioso, no se envanece.

No hace nada indebido, no busca lo suyo, no se irrita, no guarda rencor;

No se goza de la injusticia, mas se goza de la verdad.

Todo lo sufre, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta.

El amor nunca deja de ser; pero las profecías se acabarán, y cesarán las lenguas, y la ciencia acabará.

Porque en parte conocemos, y en parte profetizamos.

Pero cuando venga lo perfecto, entonces lo que es en parte se acabará.

Cuando yo era niño, hablaba como niño, pensaba como niño, juzgaba como niño; mas cuando ya fui hombre dejé lo que era de niño.

Ahora vemos por un espejo, oscuramente; mas entonces veremos cara a cara. Ahora conozco en parte; pero entonces conoceré como fui conocido.

Y ahora permanecen la fe, la esperanza y el amor, estos tres; pero el mayor de ellos es el amor⁶⁷».

⁶⁷ La preeminencia del amor, *Biblia*, I Corintios: 13.

I.4. El perdón como acto personal: Hannah Arendt

Hannah Arendt estudió en varias universidades alemanas, fue discípula de Heidegger y Husserl. En 1933, con el ascenso del nazismo, se trasladó a París, afincándose en Nueva York en 1941. Fue profesora de las universidades de Berkeley, Princeton, Columbia y Chicago. Gracias a su profundo conocimiento del pasado y a sus agudas observaciones sobre el mundo moderno, se erigió como referencia para entender la filosofía política. Consagrándose como una de las voces más sólidas y respetadas de la filosofía contemporánea. Aunque se autodefinía como teórica política y no como filósofa. Es autora de innumerables obras entre ellas, *La Condición Humana*, de donde hemos rescatado la idea de perdón en cuanto herramienta de transformación social «El único antídoto contra la irreversibilidad de la historia es la facultad de perdonar⁶⁸».

Nosotros, individuos y miembros de esta sociedad tenemos otra característica importante –nos explica Arendt–, somos seres plurales. ¿Qué significa que seamos seres plurales? Esa pluralidad corresponde no solamente a que somos diferentes sino también, a la riqueza de esta diferencia que nos posibilita desarrollar y preservar nuestra supervivencia, que incluye tanto la satisfacción de las necesidades básicas como también de los deseos y sueños más particulares.

Dicho de otro modo, si no fuésemos seres plurales no hubiéramos, por ejemplo, desarrollado el lenguaje, tan esencial y que entendemos como una de las características humanas fundamentales. Las diferentes necesidades y ambiciones nos han obligado a crear un fuerte punto de cohesión que permite la vida social, dependemos de los demás para reconocernos y para enriquecernos de nuestras disimilitudes.

⁶⁸ Esta frase es mágica, a través del perdón seremos capaces de generar una nueva oportunidad. La historia ya no es irreversible ni tampoco el pasado, ya que existe una manera de reconstruirlo con la acción de perdonar.

Los que somos hijos de la cultura occidental y de la tradición judeocristiana compartimos valores y creencias que son herencia de la *Biblia*, el libro sagrado⁶⁹. Arendt retoma a Jesús, el personaje histórico y bíblico, como el descubridor del papel del perdón. Son muchos los textos bíblicos que hacen referencia a la actitud de perdonar como algo imprescindible con uno mismo, con los demás y para mantener una buena relación con Dios.

Perdonar es una acción realizada con la mediación del lenguaje a fin de recordar y reconocer un hecho del pasado donde uno pide perdón y el otro lo otorga o no. Al recordar y reconocer una acción pasada es posible atribuirle un nuevo significado. Pedir perdón, además de expresar «el sincero arrepentimiento»⁷⁰ es una acción de fundamental importancia para poner fin a la violencia.

El fin de la violencia anula la posibilidad de venganza. Jesús nos ha enseñado, volviendo a nuestra tradición judeocristiana, a no devolver la violencia; nos invita a poner la otra mejilla, y resume los mandamientos en dos: amar a Dios sobre todas las cosas y a nuestro prójimo como a nosotros mismos. Dios es, a su vez, la imagen y semejanza de los hombres y es definido como amor⁷¹.

Al anular la posibilidad de venganza y remordimiento, la víctima tiene la oportunidad de empezar la construcción de una nueva historia, donde los recuerdos servirán de aprendizaje. Y al agresor se le presenta la ocasión de quitarse la culpa y reintegrarse en la sociedad: «Sin ser perdonados (...) seríamos para siempre las víctimas de sus consecuencias⁷²».

⁶⁹ Esta introducción es para situar el pensamiento de Arendt que, rescata a Jesús como una referencia para tratar el tema del perdón.

⁷⁰ El sincero arrepentimiento es lo idealizado en estos casos, pero por tratarse de sentimientos y no ser posible hacer verificaciones empíricas, está sujeto a ocurrencia de equivocaciones. Esta es una expresión muy utilizada ya que, desde esta óptica, quien pide perdón estaría no solo reconociendo el error o el daño cometido, sino también, comprometiéndose a no volver a repetirlo.

⁷¹ Las definiciones a las que nos referimos aquí, son extraídas de la *Biblia*. Curiosamente, para algunos estudiosos solamente Dios es capaz de perdonar y, si Dios es amor, encontramos aquí más una vez la relación entre el amor y el perdón.

⁷² Arendt, H., *La Condición Humana*, Barcelona, Paidós, 2005, p. 256. El perdón es importante para

Creemos que perdonar es cerrar una etapa, es utilizar el aprendizaje del pasado como base y fortaleza de mayor sabiduría y no como el hilo conductor que legitima y justifica los actos de ira, ligada a la venganza y a la violencia. El sujeto que perdona tiene la posibilidad de iniciar un camino de sanación para su dolor, de entender y resignificar lo que sucedió. Y ya que no se puede cambiar el pasado, puede examinar esta experiencia y transformarla a partir del perdón⁷³.

En la *Biblia* cuando permitimos que Jesús muera por nuestros pecados⁷⁴ o cuando reconocemos y aceptamos que así ha sido, tenemos la posibilidad de empezar de nuevo, una vida nueva, un nuevo nacimiento⁷⁵. La *Biblia* hace referencia a un nacimiento espiritual, donde reconocemos y nos arrepentimos de nuestros pecados, que son perdonados por la misericordia y ayuda de Dios. El amor de su hijo Jesús permite el inicio de una nueva historia y la fe y la esperanza, de un futuro diferente. Para la autora, solamente la plena experiencia de la capacidad de perdonar puede aportarnos esa fe y esperanza.

En la *Biblia* se lee que «no debemos dejar que se ponga el sol sobre nuestra ira», y Jesús menciona que son casi infinitas las veces que uno tiene que perdonar cada día. Esta enseñanza fortalece la importancia que tiene el perdón para la propia condición humana. Desde la filosofía, según Arendt, la acción de perdonar es completa en sí misma, es fruto de la consecuencia de un hecho, pero no es solo una simple reacción como las demás. Es libre, no está condicionada por el acto que la provocó como ocurriría en la venganza⁷⁶.

liberarnos de la consecuencia de nuestros daños.

⁷³ Pero podemos cambiar nuestras actitudes presentes para que el pasado no se repita y el futuro sea diferente.

⁷⁴ Aquí hacemos alusión al rito evangélico donde la simbología de la muerte de Cristo simboliza también el perdón de nuestros errores, ya que Cristo lleva consigo todos los pecados del mundo.

⁷⁵ Se hace referencia en el rito evangelista al nuevo nacimiento cuando una persona acepta que Jesús es el hijo de Dios y que vino al mundo con el propósito de morir por nosotros. Se muere también para la anterior y vieja vida.

⁷⁶ Creemos, como Arendt, que el perdón es una acción libre y que no es una simple reacción. Creer en esto nos fortalece y nos da autonomía en cuanto individuos. Pues sí, necesitamos perdonar para seguir nuestras vidas, y este perdón no puede ni depender ni estar condicionado por terceros.

«La libertad contenida en la doctrina de Jesús sobre el perdón es liberarse de la venganza, que incluye tanto al agente como al paciente en el inexorable automatismo del proceso de la acción, que por sí mismo nunca necesita finalizar⁷⁷».

El perdón es una acción de un ser plural donde está presente el amor y para muchos está fundamentado en las enseñanzas del Dios cristiano y su consecuencia es básicamente evitar la venganza y poner freno a la violencia⁷⁸.

Para Arendt, el amor no posee ninguna relación con la política y, por tanto, creemos que la política no puede tener ninguna relación con el perdón. La política no forma parte de este proceso ni de esta dinámica y no posee ningún poder o autoridad de perdonar ni tampoco de intervenir en esta acción. El perdón se da entre las personas implicadas, no entre organismos u organizaciones⁷⁹.

El perdón existe si halla el reconocimiento y el arrepentimiento, y con la promesa, la palabra avala el compromiso personal de que no volverá a repetirse, garantizando fuerza y un punto de seguridad estable para retomar la confianza necesaria para la restauración de los tejidos sociales. La generación de esperanza para una sociedad que respete la pluralidad de los individuos y desee con la palabra, acción y pensamiento los cambios necesarios para que haya más justicia y menos sufrimiento.

⁷⁷ Arendt 2005 op. cit., p. 260. Cierta día, mi sobrina de ocho años contaba la historia alegórica que le había enseñado la profesora de la iglesia y preguntaba a su padre, mi hermano, que tendría que hacer en aquella situación. Decía: Imagine que una persona tiene una rosa y una piedra y tú tienes también una rosa y una piedra. Si la persona te tira la piedra, ¿qué tienes que hacer? Mientras su padre pensaba, ella misma impaciente daba la respuesta: ¡Tienes que tirar la rosa! Pues si tiras la piedra el otro siempre tendrá una piedra para tirarte de vuelta. Esta niña estaba aprendiendo a través de una historia tan simple, a olvidar de la venganza y a perdonar.

⁷⁸ Pero sabemos y ya hemos dicho anteriormente, que el perdón tiene una fundamentación moral y está relacionado a otros valores que son importantes para la vida social.

⁷⁹ Lo que no significa que no se pueda expresar de otra forma o con una función más simbólica en el ámbito de la política, pero Arendt, en su pensamiento no trata del perdón en este otro ámbito.

La facultad de prometer nace de la necesidad de que podamos superar tanto la inseguridad ante el futuro como nuestra imposibilidad de controlar las consecuencias de nuestros actos. Es decir, de una necesidad de confianza. Cuando las personas se unen y trabajan juntas, gestan un poder que muere con la dispersión de las mismas. Este poder que las mantiene unidas es la fuerza del contrato o de la mutua promesa, señala la autora.

Para Arendt, la ley de la mortalidad⁸⁰ es la más cierta. La facultad de la acción interfiere en esta ley, dándonos la posibilidad de recordar que a pesar de que sea la muerte una certeza, no hemos nacido solo con esta finalidad. Hemos venido al mundo con la finalidad de «comenzar». Arendt relaciona el nacimiento a la acción y el poder de perdonar a la realización de milagros que afortunadamente están a nuestro alcance⁸¹.

Sabemos que no somos eternos y, al mismo tiempo, tenemos conciencia de que nuestras acciones sí son eternas. La mortalidad humana nos obliga a la búsqueda de un sentido a nuestras vidas. Sabiendo que somos seres morales⁸² y que el sentido de nuestras vidas y la repercusión de nuestros actos poseen unas consecuencias en la sociedad en la que vivimos, es esencial mantener una conducta moral coherente con nosotros mismos y respetando a los demás.

«Quizás el argumento más razonable de que perdonar y actuar estén tan estrechamente relacionados como destruir y hacer, deriva de ese aspecto del perdón en el que deshacer lo hecho parece mostrar el mismo carácter revelador que el acto mismo⁸³.»

⁸⁰ La mortalidad es una certeza para todos pero hay contextos, como es el caso del continente africano, donde las personas ya no tienen miedo a la muerte. Porque la muerte forma parte de la vida cotidiana de manera natural. Sería pues necesario la creación de alternativas que fomentasen la esperanza. Véase el documental *El desastre de África*.

⁸¹ La idea de milagro, hace referencia a nuestra capacidad de modificar el presente a través del perdón de un hecho pasado y, así, poder cambiar el rumbo de la Historia. Es un milagro porque es capaz de transformar tanto al individuo como a la sociedad a la que pertenece.

⁸² Hacemos nuestra la reflexión de Arendt de que el pensamiento es una acción moral y que nuestra conducta es una consecuencia de este pensamiento.

⁸³ Arendt 2005 op. cit., p. 260. En esta cita entendemos que la autora asume la acción de perdonar como algo fundamental en la condición humana.

Coincidimos con la autora en la creencia de que nuestro vínculo de unión con los demás, a quien necesitamos de forma recíproca, está descrito en nuestra posibilidad de perdonar y de prometer. Ambas fundamentales para recomenzar y garantizar el no caer en los mismos errores otra vez. En el pensamiento de Arendt, el perdón tiene, como hemos podido ver, una importante función en la transformación social, que se da a través de la forma de eternizar nuestras acciones morales en la construcción de la historia.

1.5. El perdón como acto político

Javier Sádaba⁸⁴ en su libro *El perdón: La soberanía del yo*, reflexiona sobre el concepto de perdón y sus límites de forma «llana y sin devaneos retóricos» con un vocabulario claro y accesible. Defensor del perdón, ve con claridad su relación con la justicia, siendo consciente de que una cosa no excluye la otra, ni tampoco la imposibilita: «La justicia no tendría por qué ser un freno al perdón⁸⁵». Pero sí que es cierto que en algunos contextos el perdón puede frenar a la justicia, dependiendo de la interpretación y del sentido que tenga en un determinado escenario.

En la práctica, en contextos de reconciliación, muchas veces se establece la justicia como un requisito previo para el perdón o para la posibilidad de perdonar. ¿Sería legítimo justificar una situación de no perdón por su carencia de justicia? Son muchos los casos y los conflictos donde la violencia continúa o donde las víctimas todavía no han sido reconocidas ni reparadas. Como por ejemplo el contexto de violencia en Brasil. ¿A quién perdonar? ¿A quién se tendría que pedir justicia? Sabemos que serían necesarios cambios estructurales y culturales, cuyos resultados serían visibles para las generaciones futuras. Sin olvidar que para perdonar y para pedir perdón es primordial tener claro quiénes son los interlocutores del proceso en cuestión.

Pero si creemos en la importancia del perdón como herramienta de transformación social, que posibilita de manera activa el proceso de conciliación o de la reestructuración de la sociedad, siempre habrá espacio para el perdón, pudiendo ser utilizado, aunque sea como un último recurso, como defiende Jankélévich⁸⁶. *Le indulto* es una de sus obras más influyentes donde caracteriza a la ética como el último acto de perdonar⁸⁷. En lugar de limitarse a olvidar o a racionalizar un

⁸⁴ Catedrático de Ética en la Universidad Autónoma de Madrid. Es un prestigioso ensayista conocido para un gran público.

⁸⁵ Sádaba, J., *El perdón: La soberanía del yo*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 64.

⁸⁶ Laureado filósofo francés es considerado uno de los grandes pensadores de la segunda mitad del siglo XX, cuya obra se fundamenta en una amplia investigación basada en la defensa del diálogo. Ha sido reconocido en todo el mundo como un referente del existencialismo y de las relaciones entre fe y la ciencia. Defiende la idea de que si el perdón es fruto de una relación personal con alguien, es necesario pues definir quienes son los involucrados es este proceso. Difiriéndose de Sádaba que, entiende la existencia de un vínculo divino que une el perdón divino y el perdón humano.

⁸⁷ En la frase «la ética como último acto de perdonar, vemos, sin sombra de dudas, la importancia

concepto controvertido cuando se consideran eventos emocionalmente cargados como el holocausto, el autor se opone a cualquier perdón refiriéndose a los crímenes del nazismo. Al igual que en muchas de sus obras, el perdón trasciende los tratamientos estándares de los problemas morales⁸⁸. No habla del perdón como medida política o administrativa, ni tampoco del perdón meramente intelectual o debido a un dictado religioso, sino del perdón real y absoluto⁸⁹.

Según Sádaba, el perdón no consiste en la «arbitrariedad de la libertad» ya que nos conecta con la dimensión moral, consecuencia del arrepentimiento⁹⁰:

«(...) El perdón, por su parte y por decirlo una vez más, no es sino la expresión máxima de una moral que, sin saber con claridad donde acaba su poder y sin tener, además por qué saberlo claramente, sabe, sin embargo, que el deber es más que el puro cálculo de intereses⁹¹».

Para nosotros el perdón es una realidad o, mejor dicho, una virtud moral necesaria. Sabemos que para otros teóricos puede ser definido como debilidad, hipocresía, la destrucción de la justicia o, simplemente, como algo inexistente, como señala el autor. Pero sí es cierto que el perdón está mediado por su lenguaje y que la destrucción del perdón acaba por imposibilitar, por otro lado, cuestiones como el arrepentimiento, la reparación y la reconstrucción de los vínculos

del perdón en el ámbito ético, y en este punto estamos totalmente de acuerdo con Jankélévich.

⁸⁸ Es moral pero trasciende lo moral.

⁸⁹ Jankélévich, V. (1903-1985), escribió de manera muy personal sobre la música y desarrolló una especie de no filosofía sustancialista del tiempo y del instante. Su pensamiento sufrió una fuerte influencia de su profesor Bergson. En 1941 se incorporó a la resistencia francesa. Después de la guerra, en 1951, fue nombrado a la presidencia de filosofía moral en la Sorbona donde enseñó hasta el 1978. Sus libros se centraron en temas morales y psicológicos como la muerte, el mal, la ironía, el aburrimiento y el perdón, cuyo análisis poseía una dimensión existencial.

⁹⁰ Aquí no existe necesariamente, una relación directa del perdón con el fin de la violencia, en el sentido de que la justicia tenga que anteceder el perdón como una premisa indispensable. Ya que, en muchos contextos de conflictos, se hace necesario iniciar el proceso de reconciliación o de perdón, sin que la justicia se halle iniciada o finalizada. Se puede comenzar pues, con la promesa de cambio.

⁹¹ Sádaba 1995, op. cit., p.81. La fuerza del carácter moral del perdón es una característica de la reflexión de Sádaba.

sociales⁹². Aunque no haya sido verbalizada la petición de perdón, es importante que esté abierto el espacio para dicho lenguaje. Para el autor, anterior a la construcción de esta forma de actuar es posible la construcción del altruismo moral, de manera muy sencilla, tratando a los demás como nos gustaría ser tratados. Aquí, el altruismo también está relacionado con el amor y la capacidad de perdonar.

« (...) El amor se entiende como se podrían entender unas leyes naturales que, por azar o por milagro no se cumplen, y que en ese mismo no cumplirse refuerzan el destino rígido e inapelable de nuestras vidas⁹³.»

Sádaba cuestiona y a la vez busca un punto de unión entre la teología moral y las acciones humanas. Ya que el perdón en la teología moral está asociado a un Dios que en verdad es el único que perdona. Nosotros perdonaríamos solamente por analogía a este perdón. Para fundamentar la necesidad del perdón señala:

«Si difícil es pensar una libertad que siempre hace el bien, mucho más es pensar en un ser humano que no obre el mal. Y, por tanto que no pueda arrepentirse⁹⁴. De ahí, una vez más, que quien no sabe lo que es el arrepentimiento, probablemente tampoco sabe lo que es el perdón⁹⁵».

El autor entiende al perdón como algo esencialmente humano⁹⁶. Sería entonces base para la fundamentación de otros valores esenciales

⁹² Esa idea acaba por consagrarse verdaderamente repetitiva en toda la investigación, ya que es la fuerza motora de lo que entendemos como el aspecto transformador del perdón.

⁹³ Sádaba 1995, op. cit., p. 108. Cuando el autor habla del amor y de la construcción del altruismo moral, nos hace recordar el carácter imprevisible de la vida y de que algunos valores son para nosotros todavía impalpables, trazando situaciones que huyen del control.

⁹⁴ El arrepentimiento como un elemento en el proceso de perdonar.

⁹⁵ Sádaba 1995, op. cit., p. 121. Enfatiza la relación existente entre perdón y arrepentimiento. Tanto hacer daño como perdonar son acciones que forman parte de nuestras vidas cotidianas. Si causásemos daño sin la posibilidad de perdón quizá ya no estaríamos aquí. Y la petición de perdón solo tiene sentido si existe alguna situación a ser reparada.

⁹⁶ Nos sumamos al pensamiento del autor del perdón como algo esencialmente humano.

para la vida en comunidad. Humano porque en la misma medida que obramos el mal, hemos de poseer o crear una manera de corrección, de reformulación a fin de evitar la total destrucción.

El perdón no puede ser comparado con la caridad, pertenecen a ámbitos distintos. La caridad está situada dentro de un contexto religioso que distancia el perdón de la acción humana. La caridad, posee una connotación de «estoy dando porque me sobra». Sugiere una acción de superioridad económica donde uno da a otro una limosna. Concepto muy diferente de la solidaridad que sí retoma la idea de dividir, compartir y cooperar. La solidaridad está mucho más cerca de la idea de perdón pues se relaciona con la idea de reconocimiento y respecto del prójimo más que con la idea de caridad, que remite a una obligación presionada por la iglesia o una carga religiosa y con un carácter atemorizador relacionado con la idea de culpabilidad, castigo y condena al infierno.

Tenemos la tendencia a justificar nuestras acciones con la «buena intención», pero entendiendo que el perdón supone una moral, en que la autonomía viene a ser una finalidad y no un medio, desaparece el discurso legitimador de las buenas intenciones. De esta forma, lo vemos parte de la política y del derecho, el ejercicio de no olvidar la justicia.

La relación que el autor establece con la justicia, fortalece la idea de que existe una responsabilidad moral en cada individuo⁹⁷. Y el perdón no solo es algo necesariamente humano, sino que es también una importante herramienta utilizada en el ámbito político, pudiendo dar soporte de manera simbólica al aspecto de reconstrucción social, posibilitando tanto el apoyo como el inicio de un proceso de reconciliación. Siendo esto posible siempre y cuando las víctimas sean el punto de partida y el ser humano sea prioritario frente a los intereses económicos globales⁹⁸.

Sádaba piensa que podríamos invertir las cosas e ir perdonando para evitar el mal. Quizá enseñarlo puede ser un buen punto de partida, como apuntamos anteriormente, y así podríamos seguir el ejemplo de

⁹⁷ Supone una necesidad esencialmente humana y el deber es más que un puro cálculo de interés.

⁹⁸ Véase la película *El jardinero fiel*, sobre la polémica cuestión entre las empresas farmacéuticas y la socialización de las medicinas para quienes la necesitan.

los pacifistas que, según él, son aquellos que no se cansan en su ejercicio de enseñar el perdón, que por sí solo es un gran maestro.

Creemos que el perdón no posee un carácter político. Sin embargo, debido a la corriente utilización del perdón en este ámbito, especularemos acerca de su función en este entorno. Lo haremos examinado en qué puede consistir la acción de perdonar o lo que se consigue con ello como valor simbólico.

Si es posible el perdón en este contexto, ¿en qué consiste?, ¿cuál es su aportación en la reestructuración de las sociedades? A menudo, el perdón es utilizado como herramienta para que los gobiernos legitimen sus políticas de injusticia. Y por genocidio, conflictos o amnistías, reparten los escenarios del perdón entre los gobiernos y la justicia transicional. Pero a la vez que el perdón es ajeno al orden político, es un elemento de gran importancia en el discurso de dicho modelo de justicia⁹⁹.

En las políticas de justicia de los gobiernos democráticos se han presenciado varios cambios después de haber establecido diferentes debates a cerca de la modalidad de justicia que posee dos lógicas: la lógica ético- simbólica y la lógica político-estatal¹⁰⁰. Los conceptos que relacionan estas posturas son los de políticas de justicia y *Realpolitik*. El dilema entre ellas señala que las visiones extremas no pueden ser buenas para la sociedad: «Ni una justicia a precio de la democracia, ni una democracia basada en la ausencia de justicia¹⁰¹».

Las políticas de justicia se apoyan en tres tipos de instrumentos jurídicos: la amnistía, la gracia y las comisiones de verdad y de reconciliación. La amnistía es una medida legislativa de carácter general e impersonal, que borra retroactivamente el carácter delictivo

⁹⁹ Reflexiones del libro de Sandrine Lefranc *Políticas del perdón*, Cátedra, Madrid, 2004. La autora es investigadora especializada en los estudios de dispositivos de salida de un conflicto político violento. Es miembro del Centro Nacional de investigación Científica (CNRS). Su trabajo se centra la cuestión de la política de perdón y la reconciliación nacional.

¹⁰⁰ La primera en nombre de la justicia quiere la sanción de los crímenes cometidos y la segunda subordina la sanción de los crímenes a fin de garantizar la consolidación del régimen democrático.

¹⁰¹ Lefranc 2004, op. cit., p. 75. Es importante analizar cada contexto para que el perdón sea una herramienta de transformación y reconstrucción de la sociedad y no fundamento en un discurso de impunidad. Cada sociedad debe decidir de qué manera, en la búsqueda de equilibrio entre las dos posturas, se podrá constituir una sociedad más justa.

de la acción y que puede incluso prohibir una condena. Es una medida muy utilizada por los gobiernos democráticos, aunque con menor frecuencia con relación a los demás instrumentos jurídicos. La gracia posee carácter individual, a menudo ha permitido terminar el proceso que amnistiaba y se puede prohibir como una prerrogativa del jefe de Estado sobre la ejecución de la pena¹⁰². Y las comisiones de verdad¹⁰³ consisten en la creación de un documento que se construye a través de declaraciones e investigaciones, para favorecer la creación de informes que tienen como objetivo traer a la luz lo que ocurrió y renovar la memoria a fin de que no se repita. La *Realpolitik* es un término alemán que significa política de la realidad, y está basada en los intereses prácticos y concretos. Defiende los avances de los intereses del país de acuerdo con su entorno sin seguir pues los principios éticos, teóricos o morales, ya que según esta forma de diplomacia, estos principios no son principios que pudiéramos definir como «formadores de políticas».

La justicia transicional hace referencia a los procesos a través de los cuales se realizan transformaciones radicales en un orden social y político. Puede que sea debido a un cambio de régimen o por finalización de un conflicto armado interno y la consecución de la paz. Este es un proceso que se enfrenta a grandes dilemas. En las últimas décadas han sido creados numerosos mecanismos jurídicos internacionales a fin de garantizar la protección de las víctimas en este periodo de transición, ya que son frecuentes las violaciones masivas de los derechos humanos. Son una herramienta que tiene el objetivo de garantizar que las atrocidades del pasado no vuelvan a repetirse. También pretenden reconciliar y hacer justicia sobre las violaciones de derechos humanos sucedidos bajo el régimen anterior, lo que facilitará la construcción de una paz estable y duradera¹⁰⁴.

¹⁰² Para Lefranc, la amnistía y la gracia son contrarias a la codificación jurídica. Son distintas en lo que se refiere al derecho, ya que ni llega a identificar con el derecho penal, ni tampoco con el origen del derecho político.

¹⁰³ Conocidas también como comisión Retting, fue un organismo creado en Chile, por el presidente Aylwin en 1990, mediante un Decreto Supremo, con el objeto de esclarecer la verdad sobre las graves violaciones de derechos humanos cometidos en el país entre el 11 de septiembre de 1973 y el 11 de marzo de 1990. Estuvo presidida por Raúl Retting.

¹⁰⁴ Hay diferentes tipos de justicia transicional que han surgido en los últimos años. Algunas que engloban desde la verdad pura y las formas de reconciliación hasta diversas aproximaciones integradas, combinando juicios internacionales o internacionalizados con formas alternativas de justicia.

En la práctica internacional, la justicia y la paz están cada vez más interiorizadas y entendidas como prácticas complementarias. Es también importante resaltar que según el informe de la ONU existe un reconocimiento cada vez mayor de que las amnistías y los perdones referentes a algunas categorías de crímenes no serán respetados por estados extranjeros o instituciones internacionales, sin importar el contexto específico en que se haya hecho efectivos. Estos crímenes incluyen, el genocidio, los crímenes de lesa humanidad y las infracciones graves a las cuatro convenciones de Ginebra¹⁰⁵.

Desgraciadamente, la justicia de transición no es acogida con la debida importancia en las agendas de los gobiernos, estos tienen prisa en hacer viable la puesta en marcha de los aspectos relacionados con el desarrollo económico, para así entrar en la «reconstrucción» de lo que les interesa. Para completar el cuadro, la violencia política y criminal en muchos contextos genera decepción y desesperanza, haciendo que se crea que la justicia es privilegio de pocos¹⁰⁶.

Sin tener apoyo o herramientas que ayuden a la reparación individual y colectiva, se mantiene el mismo estado de impunidad con una nueva cara¹⁰⁷. La imposición de la paz en los estados que utilizan los procesos de paz como medio para alcanzar sus intereses es inmoral. Por este motivo, en contextos de supuesta paz y perdón político, la comunidad internacional debería situarse al frente con el objetivo de denunciar e intervenir a favor de la defensa de los derechos humanos de las personas implicadas.

Esta imposición de la paz con la finalidad de reconciliación no puede llegar con la intención de ocupar el espacio de la justicia, ni

¹⁰⁵ Que son: aliviar la suerte que corren los heridos y enfermos de las fuerzas armadas en campaña y en mar; relativo al trato debido a los prisioneros de guerra y a la protección debida a las personas civiles en tiempo de guerra.

¹⁰⁶ En Sudáfrica por ejemplo, muchas víctimas no se han sentido reparadas. Y algunas no exigían dicha reparación por no tener conciencia de que les correspondía por derecho.

¹⁰⁷ Es frecuente que en muchos contextos de posconflicto los mismos verdugos sigan con sus cargos de poder y el mismo cuerpo policial que antes era agente de represión, violencia y torturas ahora defiende a los ciudadanos. Este tipo de estructura no aporta ni la confianza de la sociedad ni tampoco hace real la creencia en las eventuales propuestas de cambio. ¿Cómo creemos que llegará la justicia?

tampoco sustituirla¹⁰⁸. Para las víctimas la reconciliación solamente llega con el establecimiento de la justicia, dando lugar al esclarecimiento de la verdad y a la memoria de los crímenes representada en las prácticas políticas¹⁰⁹. Los gobiernos al priorizar la reconciliación de las identidades políticas, buscan un consenso social. Por otra parte los defensores de las víctimas reivindican “el estatuto de interlocutor”, admitiendo que las víctimas no son un elemento más en este proceso, pero sí el punto a partir del cual se debe empezar el planteamiento para dirigir las políticas de construcción de un estado de justicia¹¹⁰».

En lo referente al perdón político, el Estado no lo puede imponer como hemos visto, ya que el perdón impuesto, aislado, no posibilitará el espacio ideado para el perdón individual, para la sanación ni para la reparación, que a su vez tendrían una consecuencia en el marco social. El objetivo del decreto es viabilizar la construcción de un espacio de reconciliación¹¹¹, que luego pueda propiciar el perdón individual y colectivo, y así contribuir en el proceso de construcción de la paz¹¹².

La utilización perversa del término perdón ha ocasionado la pérdida de su sentido de modo general, o la pérdida simbólica de su representación en algunos contextos así como también el descrédito en

¹⁰⁸ Ya hemos hablado anteriormente.

¹⁰⁹ Eugenio Trías, escritor y filósofo español, muchos de sus libros se han convertido en referencia ineludible de la filosofía española de los últimos treinta años. Para Trías, la reconciliación no es nada más que la manifestación pública del perdón y ambos serán más duraderos cuando los descendientes de los malhechores y de las víctimas vivan la memoria histórica de su pasado y conozcan la verdad. Esto imposibilita la ruptura de la unidad de la comunidad donde comparten la conciencia de un destino común.

¹¹⁰ Sádaba 1995, op. cit., p. 125. «Por eso, la “reconciliación nacional” no se logra por decreto, sino tras un diálogo a largo plazo, autorizado por la víctima, que no puede ser el precio que ha de pagarse por la democratización, sino su resultado.» Ya hemos señalado anteriormente que es esencial que las víctimas sean el punto de partida en este proceso, puesto que el perdón colectivo se da de alguna manera con la suma de los perdones individuales.

¹¹¹ Aquí no cabe hablar de perdón pero sí de reconciliación, ya que no estamos refiriéndonos a relaciones interpersonales.

¹¹² Sádaba 1995, op. cit., p. 127. « (...) Esta figura del perdón es uno de los recurrentes de las políticas de salida de la violencia, como por ejemplo las leyes francesas de amnistía sobre la guerra de Argelia y los intercambios entre los protagonistas de dicha guerra, la mayoría de los proyectos de ley y las leyes de los procesos de amnistía y las declaraciones diplomáticas entre Francia y Argelia. La invocan tanto los analistas de las justicias de transición como los participantes en su construcción.»

algunos valores esenciales¹¹³. En el curso de esta pérdida de sentido entre otros aspectos, aparecen los defensores del perdón, y aquellos que lo rechazan. Los que rechazan la idea de perdón se basan en el discurso que defiende el odio como «una emoción necesaria», como es el caso de las Madres de la Plaza de Mayo que hacen uso de este sentimiento para exigir justicia. Quieren que los gobernantes cumplan con su compromiso con la comunidad inmediatamente, haciendo un uso legítimo de su poder. ¿Será legítima la postura de las Madres de la Plaza de Mayo? ¿Se puede pensar en otras alternativas para este odio? ¿Es necesario pensar alternativas? ¿De qué manera el perdón podría tener un sentido dentro de este contexto?

En el caso citado, lo que se pide es justicia. La sociedad está cansada de ser utilizada como objeto para promover el crecimiento de los intereses de una aristocracia corrupta, carente de las necesidades básicas y viviendo bajo el techo de la impunidad. La lucha no violenta, de protesta contra la injusticia y en defensa de los derechos humanos es legítima y necesaria. Quizás en este contexto, sea difícil encontrar argumentos para condenar el odio ya que ese sentimiento es una expresión de rechazo contra las violaciones de los derechos humanos de un gobierno en contra de su pueblo.

El odio tiene como base un reclamo de justicia, es fruto de amor por los niños que se mueren de desnutrición en una patria rica, de las familias que no tienen que comer y de los que padecen de enfermedades curables. Es el reclamo de una población que pide por reparación, lucha por saber la verdad de los desaparecidos y asesinados. Este es el odio de mujeres que tuvieron a sus bebés secuestrados, vendidos o entregados en adopción sin su consentimiento pero bajo la aprobación de su propio gobierno. Es el odio de una población que tiene hambre de vivir y ganas de que llegue el momento en el cuál la preocupación de fondo deje de ser la supervivencia diaria y que sea posible por fin iniciar la construcción de una sociedad justa y

¹¹³ Ibid., p. 130. «El paso desde la retórica de la reconciliación a la del perdón no es evidente y mucho menos unívoco, sino que parece llevarse a cabo poco a poco. En el centro de numerosos discursos relativos a la justicia de transición existe una figura del perdón que, quizá, carece de valor emblemático.»

humana¹¹⁴. ¿Se debe perdonar sin ver en el horizonte las posibilidades del cambio social?

En la lectura de Lefranc acerca de Arendt y Jankélévitch el perdón se presenta como un milagro de la vida moral intersubjetiva. Para Lefranc, es sensato alimentar una duda acerca de la posibilidad de realización del perdón político, que según las construcciones filosóficas y sus significados ordinarios convergen en su imposibilidad. Lefranc y Jankélévitch¹¹⁵ no lo conciben. Al definir el perdón como un acontecimiento o una acción libre se nos escapa del marco de la justicia de transición, imposibilitándolo en el ámbito político.

El no perdón de las Madres de Mayo es una estrategia política de reivindicación que también señala las carencias del gobierno vigente. Al igual que en Sudáfrica se politizaron la viudez y los entierros. La construcción de este tipo de reivindicación tiene su base en el resentimiento. La verdad es inseparable tanto de la ética como de la moral. Nos devuelve a la pregunta ¿hay que perdonar? Decretar un olvido que blanquea crímenes de sangre por medio de amnistías quitando la responsabilidad del Estado es inmoral y además es muy peligroso. Teniendo en cuenta que la destrucción de la memoria favorece el espacio necesario para que el pasado se vuelva a repetir.

Sabemos que el perdón es una acción interpersonal, dónde la decisión de perdonar y de pedir perdón resulta en una acción voluntaria con la intención de reparar, unida a una consecuencia ideal de transformar el contexto social. Cuando lo trasladamos al contexto político, esta relación de tú a tú es inexistente, pero el término perdón sigue teniendo la intención de reparación y reconciliación. A partir de una decisión de arriba abajo no se puede pretender tener una población

¹¹⁴ Película *Memoria del saqueo*, dirigida por Pino Solanas en 2003.

¹¹⁵ Sádaba 1995, op. cit., p. 139. Según Jankélévitch, la primera característica del perdón es ser un acontecimiento, un acto. Este rasgo del verdadero perdón lo inscribe en una concepción moral que presupone la libertad del culpable: el ofensor reconoce, sin verse forzado a ello su culpa, « (...) Si la indulgencia es actitud o carácter y presupone una regularidad en el tiempo, una identidad, el perdón es un acontecimiento, situado dentro de un momento, y se burla de sus condiciones de posibilidad. El verdadero perdón ya no es una manifestación de clemencia, que también es una disposición.»

traumatizada, resentida y removida interiormente «amándose unos a los otros» como si no hubiera ocurrido nada. Es necesario pasar antes por el ejercicio del diálogo, por la reconciliación a fin de construir la decisión personal en lo que se refiere a pasar página, pensando en el futuro que se pretende construir.

Pero es esencial que las víctimas se sientan reparadas, que visualicen un cambio social que tengan una promesa de cambio, dónde la decisión política de perdonar, tenga espacio para ser aceptada, y así parar la violencia y reconstruir los vínculos sociales importantes para la rehabilitación de la sociedad. La acción de perdonar debe partir de una decisión individual, siendo conscientes de su importancia y del deseo y la necesidad de hacerlo. Esta decisión personal puede haber sido incentivada por una decisión política, como en el caso de Sudáfrica¹¹⁶. En todo caso, si hablamos de perdón, hablaremos siempre del perdón personal. ¿Qué sería entonces el perdón político?

El perdón político es un acuerdo realizado en el marco político, con el objetivo de realizar la reconciliación dentro de un mismo país o entre países que otrora hayan estado en conflicto. Se apoya en las tres herramientas que hemos citado antes: amnistía, gracia y comisiones de la verdad, con el fin de favorecer el desarrollo de la justicia de transición en situaciones de cambio, de posconflicto y en la rehabilitación de la sociedad. Por desgracia, muchas veces, el perdón político y sus herramientas son utilizadas como armas legitimadoras de la impunidad de sus respectivos gobiernos¹¹⁷.

En un contexto de reconciliación la verdad, la justicia, el perdón y la paz forman el conjunto necesario para su realización. Pero no necesariamente la justicia y la verdad deben anteceder al perdón como regla aunque en la lógica facilitaría la posibilidad de perdonar. Puesto que el hecho de no perdonar por desconocer la verdad de lo sucedido o por que los criminales siguen impunes puede generar aún más injusticia y violencia. Así como el perdón individual puede ser consecuencia al desvelarse la verdad y como fruto de las promesas o cambios con relación a la justicia, puede darse también al revés. No existe ninguna

¹¹⁶ Lo analizaremos con más detalle más adelante.

¹¹⁷ Como hemos señalado anteriormente.

norma pero sabemos que en determinadas condiciones, el perdón será más o menos factible.

Creemos que el hecho de perdonar puede construir las condiciones de justicia que deseamos. No podemos estar como niños esperando antes algo a cambio, cuando hay vidas en juego es necesario creer en el cambio y con esperanza, construir la paz. Aunque a veces la situación de dolor puede llegar a superarnos, si somos capaces de construir esta «fe» quizá podríamos abolir las enfermedades sociales de las que estamos contaminados. Es primordial mantener viva la memoria de lo que ocurrió, mantener despiertas nuestras conciencias, estar activos en nuestro pensamiento moral, para así eternizar las acciones que hemos elegido para cambiar la Historia.

En el contexto político, el perdón no es concebible por poseer demasiados límites en su realización individual. Aun así, es reconocible la importancia del acto político de perdonar, y su contribución en el proceso de transformación social que, partiendo de la esfera política, abre camino para la realización de la justicia de transición y que con la utilización de sus herramientas aporta notoria contribución en la reconstrucción de las sociedades y en la defensa de los derechos humanos fundamentales.

La acción política del perdón parte de un decreto del Estado, que manejado por las herramientas de la justicia transicional, inicia el proceso de reconciliación y, de manera simbólica, los procesos de perdones individuales. El perdón está caminando¹¹⁸ dentro de este proceso¹¹⁹ y dependiendo del espacio que ocupa en este contexto, ofrecerá una mayor o menor contribución para su entorno. Las dificultades de implementación de espacios que posibiliten estas prácticas no deberían ser, de ningún modo, motivo para desánimo¹²⁰. Lo más curioso es que donde el perdón parece menos viable, es justamente donde más se le necesita.

¹¹⁸ En el sentido que no posee una posición fija.

¹¹⁹ Proceso de reconciliación.

¹²⁰ Una vez que somos conscientes de sus beneficios.

I.6. Los límites del perdón

Esta parte final posee tres enfoques que han sido tratados o debatidos anteriormente y que ahora recibirán una atención especial. Nos referimos a la cuestión de nuestros límites personales para perdonar; el sentido del perdón y por último, a nuestro deber de perdonar. El carácter transformador del perdón ha sido abordado durante toda investigación. Cuando hablábamos del perdón personal y de lo que se consigue con este, podemos ver claramente aspectos de transformación en el ámbito personal y sus repercusiones sociales. En cambio, en el marco político encontramos la imposibilidad del perdón, en el sentido personal, que es la única manera de perdonar. Pero utilizar el perdón político como herramienta simbólica al iniciar los procesos de reconciliación, podría facilitar la ranura necesaria para adentrar a un espacio favorable para hacer concretos los perdones personales. Sabiendo que muchas veces el discurso del perdón es manipulado para realizar intereses políticos y/o económicos, entendemos también que una vez que se hace efectivo el perdón y la promesa, se genera la construcción de un contexto en el que se podría dar continuidad a la Historia fundamentada en la moral.

Trataremos una vez más el tema del sentido de perdonar, que no solo fortalece la idea de una conciencia, obligación o deber moral, sino que también retoma la cuestión de nuestra limitación de hacerlo. Es decir, cuanto más imposible parece perdonar, más se hace necesario. Finalizaremos rescatando la idea kantiana de deber moral, ya que en nuestra investigación el perdón se caracteriza por ser una virtud moral necesaria. Relacionaremos el deber moral kantiano a nuestra hipótesis de que el perdón, fundamentado en la moral, se dé como una herramienta de transformación social. Aunaremos el deber moral kantiano a nuestra idea de perdón, y con ello afirmamos que si no perdonamos porque no lo deseamos o no lo necesitamos, tendríamos que hacerlo fundamentándonos en el deber moral incuestionable de Kant.

Pensando en el sentido de perdonar, veremos algunas consecuencias y la razón que nos lleva a hacerlo o no, en algunas

situaciones más extremas. Según Simon Wiesenthal¹²¹, perdonar supone llegar a un límite donde no sabemos si somos capaces de superarlo o si queremos hacerlo, en caso de crímenes de lesa humanidad¹²². En su libro *Los límites del perdón*, cuestiona que hay situaciones que sí son imperdonables. Así, el asesinato es lo más terrible que puede realizar un ser humano¹²³ y no puede tener perdón.

Hay coyunturas en la vida en las que cuestionamos lo que antes parecía inmutable. Momentos que superan nuestra capacidad de entendimiento y donde las palabras no tienen espacio por su incapacidad de expresar cualquier orden de sentimientos. Situaciones en las que solamente se logra guardar silencio. Quizá, el autor tenga razón cuando afirma en relación con el perdón que el silencio nos podría enseñar mucho si fuéramos capaces de escucharlo y que hay ciertas preguntas que se apartan de la fuerza moral de la cuestión:

«Tal vez hubo un momento (que tú y millones como tú vivisteis) en el que todo lo que ocurría iba más allá del entendimiento, hasta el punto que incluso Dios guardó silencio. Si Dios guardó silencio: ¿cómo podemos atrevernos a hablar?¹²⁴».

Para Wiesenthal la moral no se limita solo a las víctimas. El asesinato no es ni perdonable, ni imperdonable, y juzgar crímenes contra la humanidad es asunto de la humanidad:

«Nadie puede perdonar los crímenes que se han cometido contra otras personas. Por tanto, resulta

¹²¹ Simon Wiesenthal, sobreviviente de los campos de exterminio nazis, dedicó su vida a documentar los crímenes del Holocausto y a la caza de los criminales. Su obra se erige como un recordatorio y una advertencia para las generaciones futuras. Pidiendo la justicia siempre y nunca la venganza, apunta: «Quiero que la gente sepa que los nazis no fueron capaces de matar a millones de personas y salirse con la suya».

¹²² A lo que tendría mayor cabida lo que hemos hablado acerca del perdón político.

¹²³ Wiesenthal, S., *Los límites del perdón*, Barcelona, Paidós, 1998, p. 19. «Una vez leí en alguna parte que es imposible romper las creencias firmes de un hombre. Si alguna vez llegué a pensar que esto era cierto, la vida en el campo de concentración me enseñó que estaba equivocado. Es imposible creer en nada viviendo en un mundo que ha dejado de considerar al hombre como tal, que constantemente “demuestra” que uno ya no es un hombre. Así uno empieza a dudar, empieza a dejar de creer que existe un orden mundial en el que Dios ocupa un lugar definido. Uno empieza a pensar que Dios esta de permiso. De otro modo, todo lo que está ocurriendo sería imposible. Dios debe haberse marchado. Y él no tiene un sustituto.»

¹²⁴ *Ibid.*, p.147.

ridículo pensar que cualquier persona que esté viva pueda perdonar a alguien que sufra por el asesinato de seis millones de personas. De acuerdo con la tradición judía, el propio Dios solo puede perdonar los pecados cometidos contra Él, pero no los cometidos contra los hombres¹²⁵».

Creemos que quizá hay situaciones en las que no somos capaces de dar la respuesta esperada por la sociedad, ni en lo ético ni en lo religioso. Hay circunstancias en las que no nos reconocemos lo suficiente para poder prever o imaginar qué pasará. Y, cuando nos toca vivirlas nos encontramos sin respuesta. Tal vez, una vez comprendida la importancia del perdón en todos los ámbitos de la vida a través de la teoría, sea importante poner en cuestión todo esto. Hemos dicho cuestión, duda y no, negación. Estar flexibles y abiertos para dudar es dar continuidad a un ejercicio de constante cuestionamiento sin establecer la gran verdad a cerca del perdón. Dudar es dejar la pregunta en el aire, buscando respuestas y no la respuesta. Cada contexto merece una atención especial, y tendremos algunas posibilidades de actuación y deberemos aprovecharlas de la mejor manera. Dudar es seguir probando lo que ya conocemos, pero también crear y experimentar cosas nuevas. Dudar es respetar, sobre todo, los posibles límites. Cuando hablamos del límite, no estamos refiriéndonos a las dificultades del perdón político, pero sí a nuestra propia dificultad de perdonar. Dudar también puede hacer referencia a la aceptación de los límites del perdón personal.

En la tradición judeocristiana, Dios concibe el perdón siempre que haya arrepentimiento sincero, y nosotros lo debemos conceder siempre que sea necesario. Pero, este perdón es otorgado por la víctima, es decir, no tenemos el derecho de perdonar los pecados o faltas que se hicieran contra otras personas. Lo que nos lleva a preguntarnos, ¿existen límites para el perdón? Cuándo se trata de crímenes de lesa humanidad, ¿es posible el perdón cuando el pecado arremete contra los principios de la humanidad?

¹²⁵ Ibid., p. 128.

Por otra parte, ¿sobre quién recae el privilegio de conceder el perdón? Según algunos autores, el cristianismo posee alguna responsabilidad en esta excesiva blandura en el momento de castigar. La compasión juntamente con la racionalidad es muy importante cuando se trata de resolver problemas éticos. Sería complicado hablar de perdón sin mencionar la compasión y la misericordia. Esta segunda no puede suponer la profanación de la memoria de las víctimas, ni tampoco la santidad del perdón, ni puede jamás ser convertida en argumento a favor de la impunidad. La pérdida al temor o al castigo podría ser una herramienta de propagación del mal, resultando así, «dulce para el agresor y severo para las víctimas».

Según Hans Habe¹²⁶ la resistencia al mal es un deber sin el que no podemos avanzar. Los principios de amor y de justicia deben estar de modo que el perdón sería una forma de imitar a Dios, así como también el castigo. No podemos quitar a los demás la posibilidad de desear el perdón, la justicia sin amor sería una imitación de la fuerza y configuraría la imposibilidad de arrepentimiento. Quitar la posibilidad de arrepentimiento y consecuentemente de perdón es negar un nuevo inicio, es obstruir las vías de reconstrucción social.

Según Wiesenthal, peor que los crímenes ha sido la petición de perdón: «Uno de los peores crímenes del régimen nazi fue pedirnos con insistencia que les perdonásemos. Esto nos colocó en el interior del laberinto de nuestras almas¹²⁷».

Establecemos un paralelismo entre la teoría de Wiesenthal y el modelo sudafricano, no por qué sea una situación de límite superada, si no porque ha sido una tentativa de superación de estos límites personales. Una tentativa con una «recompensa» por el esfuerzo arduo de empezar el proceso de perdonar y de ser perdonado.

¹²⁶ Escritor y periodista austriaco, cuyo verdadero nombre es Janos Bekessy. Hijo de padres húngaros convertidos, nació en 1911 en Budapest. Después de la Primera Guerra Mundial se trasladó a Viena. Su padre, Imre Bekessy, fue uno de los editores de periódicos más exitosos en su tiempo y también uno de los más controvertidos, ya que se decía que utilizaba su editorial para poder chantajear a gente. Esta fue una de las razones por las que Janos Bekessy cambió su nombre por el de Hans Habe. El autor terminó la escuela en Viena y estudió un semestre en Heidelberg, pero que después se convirtió en un periodista de gran éxito y novelista. En la cima de su carrera dirigió 18 periódicos.

¹²⁷ Trías, E., *El lenguaje del perdón: un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981, p. 122.

¿Qué alternativas se podrían plantear para al menos minimizar estos efectos perversos de los conflictos y consecuentemente de los procesos de reconciliación? Fabio López¹²⁸ plantea la necesidad de generar consciencia ciudadana y mecanismos de control con el objetivo de evitar que los medios amplifiquen la polarización del conflicto. Confía en un rol democratizador de medios comunitarios, alternativos, y en la reconciliación. Gustavo Petro¹²⁹ acredita la generación de los lazos solidarios y la posibilidad del perdón como ejercicio cotidiano.

La función del arrepentimiento, del perdón, o de la reparación es, entre otras, la reconstrucción del tejido social. Tienen la función de donar a la sociedad un reinicio adecuado. Cuando hablamos del perdón y del castigo, o de la reparación, tendríamos que tener en cuenta siempre a la víctima, ya que esta es el punto de partida para lograr un proceso de paz duradero.

Al reflexionar acerca del papel del perdón en los procesos de paz, apostamos por el modelo sudafricano que es lo más cercano a nuestro ideal de perdón, aquello que posibilitaría una paz duradera, ya que tiene en cuenta a la víctima como punto de partida visualizando la reconstrucción del tejido social. Creemos que puede servir como referencia, revisándolo, reformulándolo y adecuándolo a cada nueva realidad, aprendiendo de sus lecciones y críticas. A partir de las reflexiones de Adolfo Amaya¹³⁰ retomaremos los aspectos de la justicia aplicados por Desmond Tutu en el caso Sudafricano.

Los principios del proceso de reconciliación en Sudáfrica parecen sólidos; castigar a los líderes que cometieran delitos de lesa humanidad, propiciar la confesión, proteger la armonía del tejido social y privilegiar la reconstrucción de la sociedad sobre los costes de los procesos jurídicos y del castigo. Pero, para algunos, este modelo falla por ser flexible con los crímenes atroces al no haber equilibrio entre

¹²⁸ Historiador y analista cultural y de medios de comunicación. Es profesor asociado en el Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) en la Universidad Nacional de Colombia.

¹²⁹ Senador de la República en Colombia.

¹³⁰ Del editor y doctor en filosofía en la Universidad de París VIII. Actualmente es profesor investigador de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario.

daño y castigo¹³¹. Como exponen muchos críticos del modelo sudafricano, la venganza se acaba pero no llega a garantizar la conquista de los derechos humanos. El perdón es un proceso y mientras las personas que hayan sufrido el *apartheid* sigan vivas, no podremos apreciar los resultados de este primer gran paso en el proceso del perdón en este país.

Esta posición prioriza más un criterio jerárquico donde lo político y lo jurídico están por encima de lo antropológico, cuestionando la tradición para superar el conflicto. Debemos cuestionar por tanto, hasta qué punto es sensato seguir defendiendo la tradición cuando amenaza la conquista de los derechos individuales, creer que sería ideal un castigo justo y eficaz que fuera capaz de fortalecer las nuevas instituciones. Nos colisionamos con los dilemas de la justicia de transición: ¿qué tendríamos que hacer, hacer efectivas las sanciones de los crímenes cometidos o subordinarlas a fin de garantizar la consolidación del régimen democrático?

Vemos que el novedoso modelo sudafricano ha subordinado la sanción a favor de la consolidación de la democracia, ha pensado en la comunidad y en la reparación, respetando las dimensiones individuales, partiendo de la víctima como punto inicial en el proceso de reconciliación, provocando la reconstrucción de tejido social y la unidad de la comunidad.

Tendríamos que perdonar con la autoridad de haber sufrido y por la defensa de nuestros derechos, siempre y cuando este perdón signifique un cambio de perspectiva en la democracia y la justicia social. Pero el modelo sudafricano tampoco ha agradado a todos. ¿El castigo es necesario? ¿Será verdad que no podemos perdonar lo que no se puede castigar? El castigo posee un valor simbólico para la víctima. ¿Tiene que ser punitivo? ¿El perdón y la justicia reparatoria tienen un

¹³¹ Pero la comisión de verdad y reconciliación no era un tribunal, el tribunal se caracteriza por definir un castigo al reconocer la culpa. La comisión de verdad y reconciliación tenía como objetivo dar conocimiento de la verdad y posibilitar la reconciliación.

límite? Creemos que cada situación debe ser estudiada de manera singular.

Según Antoni Calvera, el castigo no está relacionado con el perdón sino vinculado a la venganza. En el contexto sudafricano no sabría relacionar perdón y justicia. Haciendo referencia a las comisiones de verdad y reconciliación, defiende que no existe otra manera de fraguar la reconciliación. Pero las comisiones de verdad apenas han dado inicio al proceso de perdón, tendremos que esperar para ver sus frutos, perdonar equivale a un cambio de mentalidad, implica a empezar de nuevo. ¿Es posible empezar de cero sin habernos liberado de la carga del pasado y sin que haya habido justicia?

Calvera nos describió el régimen del *apartheid* como una auténtica dictadura que tanto influenciaba en todo como se aislaba del exterior¹³². La división del régimen ha sido un aspecto positivo en el fortalecimiento de las comunidades a partir de los idiomas por una parte, y de la gran diversidad religiosa por otra. Esta última sigue dividiendo los ideales humanos de la comunidad y el hecho de que no haya habido cambios estructurales importantes dificulta la credibilidad de la sociedad¹³³.

Hay muchas iglesias radicales que defienden el *apartheid*, lo que dificulta las tentativas de diálogo interreligioso. La iglesia católica desarrolló, afirma Calvera, un papel muy importante tanto en las mesas de diálogo como también en un trabajo psicológico más personalizado¹³⁴. Pero, no obstante, en su debido momento, pidieron perdón, reconociendo los límites de la ayuda prestada. Fueron negligentes y omisos. No hicieron todo lo que estuvo a su alcance, no fueron suficientemente claros y no se posicionaron haciendo las denuncias que podrían haber posibilitado positivamente la defensa de los derechos humanos.

¹³² Entre otras cuestiones la resistencia en tener la televisión para no sufrir influencias extranjeras.

¹³³ En las políticas de los partidos cambiarán de nombre pero de una manera general tanto los políticos como los policías que fueran mandatarios y ejecutores del antiguo sistema siguen en sus cargos.

¹³⁴ Han aprendido las diversas lenguas del país y realizado un esfuerzo para desarrollar su misión de la mejor manera posible.

Para el misionero, perdonar en Sudáfrica es poder mirarse a los ojos, es reconocer y aceptar al otro porque incluso es capaz de entender a los agresores como víctimas del sistema político. Incluye no juzgar. Es una manifestación de Dios en los seres humanos. Él cree que para muchos en algunos momentos existen límites para perdonar, pero para Dios no hay límite para estar con nosotros en este proceso: «Si un ateo perdona, significa que Dios se ha manifestado en él»¹³⁵.

¹³⁵ En el mes de diciembre el misionero Antoni Calvera ha estado acompañando a un coral africano en sus representaciones por Cataluña. De muchos de ellos ha escuchado las declaraciones de «que en su vida nunca se habían sentido respetados por una persona blanca». Contaba también que una señora decía que iría a enseñar una foto a todos cuando llegase a Sudáfrica afirmando con alegría que «aquí, si que era posible tocar la mejilla de un blanco». Esperemos que no solo regresen con fotografías y ese recuerdo en el corazón, ojalá sea también un sentimiento que se transforme en esperanza y en un proceso de conquista.

I.7. El sentido del perdón

Después de conocer los orígenes de la palabra perdón y sus significados tanto en la vida cotidiana como en el ámbito político, ahora reflexionamos acerca de su sentido. Al ser capaces de percibir con claridad que en el marco religioso el perdón está mucho mejor asimilado y posee una gran importancia respecto a los cambios sociales, fundamentados en su aspecto moral, reflexionaremos acerca del sentido más puro del perdón, según el pensamiento de Jaques Derrida¹³⁶.

Derrida defiende que la idea de perdón solo tiene sentido cuando nos parece limitado hacerlo. La idea de perdón se ha vulgarizado y creemos que con ella hemos perdido la sensibilidad con los demás, la falta de compromiso con lo social, la consciencia en relación con los problemas del mundo. Con la vulgarización de esta idea de perdón hemos conquistado la desvalorización de la moral necesaria en la búsqueda de los ideales humanos.

Plantea el filósofo francés¹³⁷ que el perdón debe tener un sentido, y que es justo lo imperdonable, donde encontramos su llamada, nos parece muy coherente y a la vez interesante. Retoma de una vez por todas, el origen puro de lo que es perdonar, le devuelve el sentido que se perdió con la vulgarización, o con sus múltiples significados¹³⁸. Y continúa insistiendo: «El perdón debe permanecer como una

¹³⁶ Jaques Derrida, nacido en Argelia, es un filósofo francés que ha tenido un gran impacto en el ámbito intelectual mundial. Fundador de la deconstrucción, sus obras están integralmente relacionadas con el fenómeno más general del posmodernismo. Enseñó filosofía en la Sorbona de 1960-1964 y en la École Normale Supérieure de 1964-1984. También ha dirigido la École des Hautes Études en Ciencias Sociales en París. Desde 1986 ha sido profesor de Filosofía, Francés y Literatura Comparada en la Universidad de California, Irvine. Derrida fue un proverbial activista teórico, que, a lo largo de los años, ha luchado por una serie de causas políticas, incluidos los derechos de los inmigrantes argelinos en Francia y la lucha antiapartheid.

¹³⁷ En una entrevista que el filósofo francés hizo en *Le monde*.

¹³⁸ Madina, E., *El perdón, virtud política: en torno a Primo Levi*, Barcelona, Anthropos, 2008, p.14. «Señala el límite de nuestro lenguaje, incapaz de entender la hondura del sufrimiento que en él se esconde.» Hay una diversidad de significados pero también una limitación en nuestro lenguaje para expresar sentimientos que, quizá, aún no hayan sido nombrados.

posibilidad humana». Las escenas geopolíticas de las que hablábamos abusan a menudo de la palabra perdón. Este uso indebido fortalece su pérdida de sentido, su inviabilidad en el ámbito político o la descreencia en su propia existencia y valor. Pero por otro lado, «el perdón es una cuestión clave para saber cómo la sociedad, las entidades internacionales y los individuos pueden responder a los males políticos del pasado, como masacres, genocidios, golpes de Estado»¹³⁹.

En el discurso del perdón, donde solo la víctima posee autoridad para hacerlo, es fundamental tanto la comprensión como la aceptación. El perdón está relacionado a una actuación justificada; al deseo de continuar una relación, a algún tipo de implicación en el proceso de reparación y al deseo por establecer el respeto y la confianza. Siempre y cuando el perdón se manifieste con estas intenciones tendrá una gran posibilidad de construir buenos resultados en el seno de la sociedad. Pero, por mala suerte o pésima intención, el mal uso del término perdón, hace con que se corrompa su real sentido es servir como medio para alcanzar alguna ventaja sobre los demás o intereses personales de otras índoles¹⁴⁰.

Por otro lado el consentimiento del perdón puede que se divida en dos polos, uno que no exige condiciones y el otro que sí lo requiere¹⁴¹. Para Derrida, el perdón sin condiciones es el más importante. El papel del castigo sería el de ser capaz de expresar un mensaje correcto hacia la comunidad, ya que los mecanismos de justicia alternativa y las iniciativas sociales que buscan facilitar el perdón no contemplan de ningún modo hacerlo posible de manera superficial o barata. Al menos, no es esta la intención inicial, salvamos aquí dicha intención. ¿Cuál es el papel del perdón en esta imposibilidad de perdonar?

¹³⁹ Amaya, A. C., *Cultura Política y Perdón*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2002, p. 44. así como también, observar el proceso de transformación social que conlleva.

¹⁴⁰ Como habíamos mencionado anteriormente, cuando se utiliza esta herramienta para propagar o mantener estados de impunidad.

¹⁴¹ Ya hemos visto en el pensamiento de Oliver Abel dos tipos de perdón, uno gratuito y otro como obligación moral. La clasificación de Derrida es diferente, perdón con o sin condiciones. Analizaremos qué relaciones pueden tener entre sí.

«Ya que, en este siglo, crímenes monstruosos (por tanto, “imperdonables”) no solo han sido cometidos –lo cual quizá no sea en sí mismo algo nuevo– sino que han devenido visibles, conocidos, recordados, nombrados, archivados por una “conciencia universal” mejor informada que nunca; ya que esos crímenes a la vez crueles y masivos parecen escapar- o se ha intentado hacerlos escapar- en su exceso mismo, a la medida de toda justicia humana; pues bien, por eso, el llamado al perdón se encuentra (por lo imperdonable mismo) reactivado, remotivado, acelerado¹⁴²».

Pero como señalan Jankélévitch y Derrida, dentro del proceso moral del perdón es excesivo pedir a las víctimas que perdonen. Pero el perdón está justamente dirigido a lo imperdonable, lo hace quien ha tenido la pérdida, nunca la víctima misma.

¿Habrá siempre espacio para el perdón?¹⁴³ Cuando vivimos situaciones imperdonables, nos deparamos con el desafío de hacernos más humanos, al no retribuir la maldad y sin con esfuerzos inimaginables para dar sentido al perdón mirando en adelante. El pasado nos atrapa por la memoria y por el dolor, pero si no podemos cambiarlo en nuestras vidas personales, tenemos el compromiso moral de no contribuir con la venganza ni tampoco con el mantenimiento de la referida situación. Es una manera de convertir el particular en universal y en esta trascendencia seremos capaces de hacer concretas nuestras utopías¹⁴⁴.

¹⁴² Chaparro Amaya 2002, op. cit., p. 22. El perdón se encuentra por lo imperdonable mismo.

¹⁴³ Quedarnos con el siempre, el jamás o lo inexistente hace complicado seguir la reflexión, ya que no partimos de la idea de una verdad absoluta, tenemos que estar atentos a no sernos extremistas, pero sí podemos ser radicales. En el sentido que, los radicales buscar llegar hasta las raíces más profundas a fin de tentar comprender el todo en detalle.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 59. «Parece entonces que lo que es debido hacer cuando la razón nos falla es ir a enterrar nuestro corazón lleno de odios, inflamado por la venganza y endurecido por las cicatrices y así darle una nueva oportunidad tanto al corazón como a la razón. En esta línea de pensamiento, una cultura política del perdón estaría basada en el reconocimiento de la existencia de momentos en los cuales nosotros, como seres humanos, nos enfrentamos a situaciones que nos superan intelectualmente pero que no superan nuestra capacidad de sentir conscientemente.»

«Enterraron por la tarde la hija de Juan Simón/
y él era en el pueblo el único enterrador.
El mismo a su propia hija al cementerio llevó/
y él mismo cavó la fosa murmurando una oración.
Y llorando como un niño del cementerio salió/
con la barra en una mano y en el hombro un azadón,
y todos le preguntaron: ¿De dónde vienes, Simón?
Y él, enjuagando sus ojos, contestaba a media voz:
Soy enterrador y vengo de enterrar mi corazón¹⁴⁵.»

Es muy interesante la aplicación del perdón como una herramienta de apoyo psicosocial¹⁴⁶ de terapias alternativas¹⁴⁷. El perdón es algo que se produce en nuestro interior, es una manera de despojarse del dolor. Para la víctima y para la comunidad es importante recordar el sentimiento de lo que han vivido, como también para los demás, así tendrán la posibilidad de transformarlo. El ideal sería que el Estado al otorgar el perdón, pusiera fin a la impunidad, si esta impunidad continúa, el perdón se volverá contra los que lo concedieron. Además del sufrimiento, la víctima acompaña consigo una pérdida de valor moral, que puede intentar recuperar venciendo al ofensor o rebajando a los demás, ya que el sentimiento que lleva consigo es el odio¹⁴⁸.

¿Pensando en ETA, tiene sentido¹⁴⁹ perdonar¹⁵⁰? Sin adentrarnos

¹⁴⁵ Canción popular. Chaparro Amaya 2002, op. cit., p. 59.

¹⁴⁶ Este punto de vista va contra el posicionamiento de Derrida que entiende que «el perdón no es, no debería ser ni normal, ni normativo, ni normalizador», ya que es un ensayo de lo imposible. Pero creemos que este perdón puro al que se refiere Derrida es más limitado de realizarse y que todas las terapias de conciliación, como alude él en caso de Sudáfrica, son importantes aunque sea solamente para posibilitar el inicio del proceso.

¹⁴⁷ Para que se pueda alcanzar los sentimientos del otro por otras vías que no sean únicamente el lenguaje verbal. Las terapias más tradicionales, como psicología clínica o social está dando espacio también a otras formas de expresión, a través del arte, teatro o trabajos corporales como danza, taichí o masajes.

¹⁴⁸ El fruto más habitual del odio es la venganza.

¹⁴⁹ En cuanto si este perdón es algo positivo o podría favorecer un contexto de impunidad.

¹⁵⁰ Madina, E. 2008, op. cit., p. 110. Reflexiones de una víctima de ETA: «No sé si existe posibilidad de perdón, de reconciliación, de superación definitiva de todo lo sucedido. Me da por pensar que estamos demasiados lejos todavía de las posibilidades de reconciliación»; p. 111: «En materia de perdón, me declaro un tanto agnóstico». Pero habla también de la importancia de la reivindicación de la convivencia como herramienta en la lucha contra el fascismo terrorista, así

en las raíces del conflicto, el perdón aquí significaría no vengarse e implicaría una tentativa exhaustiva de diálogo y una intención real de llegar a un acuerdo. Para nosotros, en todos los casos en que los familiares de víctimas de ETA no sigan sembrando el odio en la historia familiar es una actitud de perdón. Evidentemente no han olvidado el daño pero, por encima de su dolorosa memoria, lo que desean las víctimas es «un basta ya» a la violencia.

Estaremos de acuerdo que se hace difícil hacer visible el perdón cuando no existe comunicación. Afortunadamente, con el fin del movimiento armado de ETA se crearon programas, incluyendo mesas de diálogo, que están facilitando el encuentro entre víctimas y victimarios. Estos encuentros son importantes para ambas partes individualmente pero también muy oportunos para toda la sociedad, puesto que posibilita la comprensión de la historia política del movimiento, mantiene viva la memoria de lo que pasó y valora como algo prioritario la convivencia pacífica o la normalización social en el País Vasco.

Hablamos del País Vasco, aunque la implicación y el compromiso con este tema sea una responsabilidad de toda sociedad española que en la transición optó por el olvido en lugar del perdón. El compromiso de los ciudadanos será la manera de favorecer la construcción de un cambio de mentalidad en el que la convivencia cívica no deje espacio para el rencor, y tenga mayor peso que los prejuicios y la venganza.

como también del largo camino a recoger juntamente con la memoria, la justicia y la esperanza en la construcción del futuro.

I.8. El deber de perdonar

¿Es posible vivir sin perdón? Sí que lo es, pero dentro de esta posibilidad tendríamos que cuestionar qué tipos de vínculos queremos establecer con los demás. Reflexionar acerca del perdón es hacer una crítica a nuestra sociedad, que con la pérdida de tantos valores que están relacionados con el perdón, está perdiendo, poco a poco pero progresivamente, lo que hay de esencialmente humano.

En una comunidad¹⁵¹, la vida sin perdón sería imposible. Según estudios antropológicos, el perdón fue la base moral que ha posibilitado la supervivencia de muchas comunidades primitivas, Y siendo conscientes de que el perdón es necesario tanto para la supervivencia de una pequeña comunidad como para el mantenimiento total de una sociedad más grande, ¿por qué actuamos como si fuera superfluo o poco importante?

Sería interesante elaborar un estudio en una pequeña comunidad occidental, analizar el papel del perdón y, a partir de ahí, establecer parámetros, trasladando los resultados a nuestra sociedad con el objetivo de abrir vías de estudio para replantear los valores a partir del perdón y construir una nueva perspectiva de nuestra sociedad. Quizá no creemos en los valores porque no los tenemos, tal vez porque no somos capaces de vivir con ellos, o alomejor ya hemos desarrollado una «moral inmoral» donde hacemos lo que nos conviene en cada momento, decidiendo utilizar los valores solo y donde nos van bien, y para las demás situaciones, los imperativos de conducta se disuelven como si fuesen la más efímera idiosincrasia¹⁵².

A veces nos cuestionamos si el perdón es necesario o

¹⁵¹ Comunidad en cuanto a un grupo reducido de personas que viven juntas con un ideal común.

¹⁵² Es decir, robar a un pequeño comerciante no es correcto pero a una cadena grande de supermercados sí lo parece. Siguiendo esta lógica, alomejor muchas personas en una situación de marginación social son capaces de justificar tanto el robo a un pequeño comerciante como a una persona particular. Hasta llegar al punto de justificar todas estas acciones como naturales, creando una conducta sin base moral y sin ninguna fundamentación sólida.

imprescindible. Lo necesario sería algo importante pero prescindible, en cambio lo imprescindible es aquello con lo cual no se puede pasar. Lo que es necesario o imprescindible depende del contexto y del ideal que cada uno quiera construir. Sin embargo hay cosas incuestionables, el aire que respiramos o la comida que comemos son imprescindibles ya que la necesitamos para vivir. El perdón es algo importante y necesario en algunas situaciones pero muchos viven toda la vida sin pedirlo o concéderlo. Si consideramos que el cambio de vida, mediado por el perdón, posibilitará la construcción de vínculos mucho más profundos y verdaderos, quizá debiéramos reconsiderarlo. Si pensamos en el tipo de persona, en el tipo de relación y en la vida que deseamos para nosotros, el perdón es imprescindible para posibilitar esta serenidad con uno mismo y el bienestar con los demás.

Tal vez no tengamos la necesidad de perdonar porque en nuestra sociedad prima la ley del usar y tirar. Por ejemplo, alguien no se ha portado bien conmigo y yo, en lugar de enfrentar la situación, busco una nueva relación. Los hijos, no los intercambiamos por qué no podemos hacerlo, pero en el ritmo que coge la pérdida de nuestros valores no hay duda de que se fuese posible lo hubiéramos hecho. Muchas veces en las relaciones interpersonales, el enfrentamiento parece motivo para una ruptura. La mayoría de las personas están acostumbradas a mantener relaciones muy superficiales y vacías.

Si estamos de acuerdo que en las comunidades más pequeñas el perdón es imprescindible, ¿por qué en nuestra sociedad pierde incluso la dimensión de necesidad? El perdón ha perdido valor, fuerza y sentido. Su enseñanza y práctica en nuestra sociedad, revolucionaría totalmente el panorama de los valores vividos y de las relaciones humanas. La solidaridad, el altruismo y la compasión volverían a formar parte de nuestra cotidianidad y, consecuentemente, la sociedad sería más justa y democrática.

La globalización nos demuestra en cada momento que no debemos cerrar los ojos, que los problemas del otro lado del mundo nos afectan, al igual que nuestro estilo de vida afecta a otros países.

Estamos todos dentro de la misma patera¹⁵³. El perdón es esencial y quizá imprescindible para la construcción de un mundo mejor, pero en muchos contextos aún no se admite esta importancia. Como nos recuerda Sádaba, es un ideal que tenemos que seguir buscando aunque nunca lo alcancemos totalmente.

En los casos en que nos sintamos limitados para pedir o conceder perdón, entendemos que pueda existir una limitación personal para otorgarlo en determinado momento o situación, lo que no quiere decir que sea algo definitivo. En este proceso es fundamental la paciencia. Los cambios no suceden de la noche a la mañana, ni tampoco la consumación o las consecuencias del perdón. En la construcción de un mundo hay que plantar semillas de esperanza pero hay saber esperar para poder recogerlas.

Analizando la moral kantiana y retomando también la «idea semilla» que posibilitó esta investigación que parte del pensamiento moral de Hannah Arendt y del poder transformador del perdón en los diferentes ámbitos de la condición humana, llegamos a la conclusión sencilla y esencial que se resume en la idea de deber. Estuvimos bastante tiempo detenidos en el intento de conocer y comprender el perdón, y en la dificultad de su realización en los diferentes contextos. Como señala Kant, no podemos olvidar que «ser benéfico en la medida de lo posible es un deber¹⁵⁴». Al convertirlo en un deber fundamentamos de forma categórica que esta acción¹⁵⁵ forma parte de nuestra responsabilidad moral¹⁵⁶. Kant nos incita a responder con nuestra responsabilidad moral y con un sentido del amor práctico:

«Así hay que entender sin duda alguna, los pasajes de la

¹⁵³ Alusión a la inmigración del sur del Sahara a España.

¹⁵⁴ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 1998, p. 60.

¹⁵⁵ Refiriéndose aquí a la acción de ser benéfico.

¹⁵⁶ I. Kant 1998, op. cit., p. 111. «La moralidad consiste, pues, en la relación de toda acción con aquella legislación por la cual es posible un reino de fines. (...) Si las máximas no son, por su propia naturaleza, necesariamente conformes con ese principio objetivo de los seres racionales universalmente legisladores, entonces la necesidad de la acción, según el mismo principio, se llama constrictión práctica, es decir, deber. El deber no se refiere al jefe en el reino de los fines, pero sí a todo miembro y a todos en igual medida.»

escritura donde se ordena que amemos al prójimo, incluso al enemigo. En efecto el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por deber, aún cuando ninguna inclinación empuje a ello y hasta se oponga a una aversión natural e invencible, es amor práctico y no patológico, amor que tiene su asiento en la voluntad y no en una tendencia de la sensación, amor que se fundamenta en principios de la acción, y no en la tierna compasión, y que es el único que puede ser ordenado¹⁵⁷».

Las reflexiones kantianas refuerzan las cuestiones que habíamos trabajado en esta investigación en lo referente a nuestro compromiso, tanto en lo personal como en la vida de nuestra comunidad y para las generaciones venideras. Es una crítica a las falsas morales que creamos en defensa de intereses mezquinos, así como también de un proyecto fallido de una comunidad sin valores.

Al releer la cita kantiana que habla del amor práctico sería muy oportuno que pudiéramos hacer un esfuerzo en rescatar todas las reflexiones anteriores acerca del perdón, que se construyen en la interrelación con otros valores morales entre los cuales el amor ha sido citado con su grado de importancia. Sin caer en un discurso religioso, no atribuiremos su importancia al hecho de que sea el segundo mandamiento de la *Biblia*, pero sí porque a través de este amor incondicional o moral como nos dice Kant, es posible construir el terreno fértil para el lenguaje del perdón y para posibilitar el proceso de perdón en cuanto tal. Y además, porque a partir de resucitar el perdón en la sociedad, podremos revivir otros valores que nos harán en esencia más humanos. El imperativo práctico sería entonces: «Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, nunca solo como un medio»¹⁵⁸.

¹⁵⁷ I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa, 1998, p. 62.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 104.

Nos parece muy interesante la visión kantiana que establece el amor como un deber. No porque tengamos que amar como un deber, si no porque este deber de amar nos permite vivir de forma integral al mantener vivos los valores que nos hacen humanos. Es necesario seguir «deseando» que los valores universales sean aceptados, que seamos capaces de comprenderlos y de difundirlos. Propagarlos con toda fuerza de nuestros pulmones, a gritos, y en todas las lenguas posibles para que estos valores universales despierten en todos. Y se conviertan, de alguna manera, en un hilo de unión y de lucha contra las guerras y las injusticias. Necesitamos hacer renacer un ideal capaz de aunar a toda la humanidad en un lenguaje común, a partir del cual podamos reconstruir los valores perdidos. Puesto que la pérdida de los valores fundamentales supone la pérdida del sentido de la propia existencia.

Segunda parte

Reflexión sobre el perdón y el proceso de reconciliación en Sudáfrica

II.1. El marco histórico del contexto sudafricano

Contar la historia de Sudáfrica es volver a tiempos remotos, viajar por los valles de los dinosaurios, naufragar en los grandes diluvios y visualizar la reconstrucción del mundo después de cada catástrofe, presenciando cómo la vida vuelve a brotar tal y como hubiera podido ocurrir en un principio, en un fantástico peregrinaje a miles y miles de años atrás. Y después de la gran explosión, del creacionismo o basándonos en la mitología Bantú¹⁵⁹, podemos afirmar que las primeras formas de vida empezaron a surgir en el extremo sur de África.

La abundante oscilación de información con relación a la historia contada durante el régimen de segregación racial, el *apartheid*, ha provocado el posicionamiento crítico de algunos historiadores, como el del periodista británico-sudafricano R.W. Johnson (1943). El autor citado da cuenta de que la historia enseñada a los sudafricanos bajo el *apartheid* consistía en que, antes de la llegada del hombre blanco, en Sudáfrica había unos pocos grupos dispersos de cazadores y recolectores (los bosquimanos y los hotentotes, denominados así por los propios colonizadores), con diferentes culturas y lenguas como rasgos de identidad. También se hablaba de la llegada de los bantúes, que eran tribus consideradas más civilizadas, a mediados del siglo XVII, y cuya aparición en el nordeste coincidiría exactamente con la llegada de los colonizadores holandeses al sudeste de la región. Cuentan que los bantúes poseían armas con las que habrían podido acabar violentamente

¹⁵⁹ Es más una manera de explicar desde una perspectiva mitológica-religiosa la creación del mundo partiendo de la nada. Según el mito bantú, el nacimiento del mundo se produjo en el extremo sur de África.

con una cantidad significativa de bosquimanos y hotentotes. Y que además, los que sobrevivieron huyeron hacia el desierto a medida que los bantúes conquistaban la región. Es verdad que los restos arqueológicos certifican que el territorio sudafricano recibió continuas migraciones de diferentes tribus, como los khoi, san, xhosas y zulúes, entre otras, pero la historia contada por los colonizadores carece de credibilidad, ya que tenía como objetivo manipular la información para justificar sus acciones y hacer legítima su ideología¹⁶⁰.

En Sudáfrica encontramos los yacimientos paleoantropológicos más antiguos de África. Hace tres millones de años estaba habitada por grupos de australopitecos, hecho acreditado por los restos encontrados en las cuevas de Sterkfontein y Kromdraai. Los australopitecos evolucionaron hasta hace un millón de años y dieron paso al *Homo erectus*. Los primeros *Homo sapiens* que se conocen en esta región son los bushman, cuya presencia es aproximadamente de 100.000 años. Desde hace 40.000 años Sudáfrica ha estado habitada solamente por los khoisan de manera continuada, que vivieron pacíficamente con los *Homo sapiens*. No fue hasta hace unos 2.500 años cuando las tribus bantúes emigraron desde el delta del río Níger hasta ocupar el territorio donde hoy está Sudáfrica.

La vida antes de la colonización era dura, pero no por ello tenemos que adjudicar a la presencia de los colonizadores una connotación de salvadores. Los pueblos colonizados suelen tener un sentimiento de inferioridad y algunas veces suelen justificar la presencia de los colonizadores asociándola a algo positivo, como por ejemplo en lo referente a la idea de progreso. No estaría de más seguir cuestionando estas ideas que tristemente se suelen aceptar como verdad absoluta y, consecuentemente, acaban por menospreciar la capacidad de

¹⁶⁰ Según R. W. Johnson en *El primer hombre, la última nación*, Barcelona, Random House Mondadori, 2005, p. 13: « [...] la historia escrita antes de 1994 era errónea, cuando no racista, porque sus autores eran blancos. Los departamentos de Historia de las universidades de habla inglesa que habían estado al frente de la lucha ideológica pronto se vieron sometidos a presiones». Por este motivo, nos comenta el autor que el Instituto de Investigación Avanzada (ASI) era valorado por reconocer que gran parte de la historia de África proviene de fuentes orales y por haber tenido como objetivo recoger y preservar ese tipo de historia.

desarrollo de cada pueblo. En la cita que sigue se demuestra claramente que la experiencia de algunos pueblos puede contradecir este oportunismo:

«Desde luego, la experiencia del colonialismo y el gobierno de los blancos tendría dos caras, ya que traería mayores privaciones y, pese a ello, grandes beneficios. No es posible hacer un cálculo fácil, en particular porque, en contra de la mitología africanista, no hubo ninguna edad de oro de la sociedad africana antes de la caída. La verdad es que la vida era desagradable, brutal y corta incluso antes del advenimiento del colonialismo. Sin embargo, la aparente pulcritud de esta dialéctica entre la opresión colonial y el mayor progreso material tiene una excepción importante: los tswana de la actual Botswana pudieron evitar el gobierno de los blancos y el colonialismo total, conservar sus estructuras sociales tradicionales y, a pesar de ello, modernizarse de manera notable y tener un PIB per cápita más alto que incluso el de la propia Sudáfrica. Esto es a un tiempo un ejemplo doloroso de la importancia del buen liderazgo y una advertencia contra toda forma de determinismo simplista al construir y escribir historia»¹⁶¹.

En contra de la ideología colonialista existe una nostalgia unida al reconocimiento de que dicho progreso no siempre es positivo, sino más bien todo lo contrario. Los nacionalistas africanos suelen utilizar la expresión '*mayibuye Afrika*', que significa 'vuelve África', y que revela un deseo de transformación de su tierra natal que poco tiene que ver con la que se dio en Sudáfrica en el periodo de colonización, donde la transformación fue rápida tanto tecnológicamente como en infraestructuras y drástica, puédelo esperable de un régimen cuya ideología política está basada en la supremacía racial.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 128.

La colonización en las tierras que hoy conocemos por Sudáfrica empezó con la visita de los grandes navegadores. La primera «visita» fue del portugués Bartolomeu Días, en el año 1488, cuando recorría la costa del Atlántico en su viaje hacia las Indias. En aquel entonces se denominó Cabo de las Tormentas a lo que hoy conocemos como Cabo de Buena Esperanza. Las historias que Bartolomeu Días contó al volver aguzaron la imaginación en escritos y poemas como *Los Lusíadas*, donde con la recreación de monstruos retrataban el poder y la fuerza de la naturaleza en la región.

Un siglo y medio después, en 1652, los holandeses, liderados por el navegador Jan van Riebeeck, se instalan en la región y fundan un asentamiento de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales en el Cabo de Buena Esperanza. El asentamiento propició la llegada de más holandeses que también eran conocidos como bóeres¹⁶² (granjeros, en holandés). Se implementó la agricultura, el cultivo de la uva y la fabricación de vino en la región. Poco a poco fueron llegando otros europeos (entre ellos, franceses e ingleses), muchos exiliados políticos, marineros o granjeros en busca de fortuna. La prosperidad agrícola propició la importación de esclavos ante la necesidad acuciante de mano de obra. Este hecho marcó la historia del país por la presencia de una población oriunda y de otros países de África y Asia, y promovió la riqueza cultural y la pluralidad características de esta región. Para establecer una conexión con el océano Índico que les facilitara el tráfico de esclavos, los europeos tuvieron que enfrentarse con las tribus locales, especialmente con los khoikhoi (hotentotes).

Inmediatamente, los colonizadores europeos, ingleses y bóeres unieron fuerzas contra otra tribu local, los bantúes. Pero cuando ya habían dominado al enemigo común, no tardaron en combatir entre sí. Una vez hundida la Compañía Holandesa en 1795, los ingleses tomaron el Cabo y en 1802 se multiplicaron las luchas entre holandeses, franceses e ingleses por su conquista¹⁶³. En los siguientes cien años

¹⁶² Los bóeres o *trek bóers* son los términos utilizados para referirse a los integrantes del pueblo afrikáner, grupo étnico de origen germánico que se asienta fundamentalmente en los territorios de la República de Sudáfrica y de Namibia.

¹⁶³ La anexión de las tierras sudafricanas al Imperio británico se produjo en 1815, cuando Inglaterra

hubo diferentes guerras y batallas, la anglo-zulú en el año 1879 y las conocidas como anglo-bóer entre los años 1880 y 1881 y de 1899 a 1902. En el mismo centenario se aprueba la abolición de la esclavitud en 1833, y dos años después, en 1835, se produce el movimiento migratorio conocido como el Gran Trek (la gran caminata). El Gran Trek al inicio de ese año condujo a una multitud de bóeres que vivían en los territorios orientales de la Colonia Británica del Cabo hasta territorios del interior de África situados al nordeste del río Orange. Se calcula que cerca de doce a quince mil afrikáneres participaron en este «gran viaje dificultoso» (*groot trek*).

Aún dentro del mismo centenario se proclamaron repúblicas afrikáneres en la región, la productora de oro del Transvaal en 1852, la República del Estado Libre de Orange y la República de Natal. En 1867 se documenta el primer descubrimiento de diamantes, y en 1886 el descubrimiento de oro, lo que intensifica la economía, la inmigración y la subyugación de los nativos. En resumen, la última guerra anglo-bóer termina en 1902 con el tratado de paz de Vereeniging, que declaraba la soberanía británica total sobre las repúblicas sudafricanas y, por supuesto, la anexión definitiva de los estados bóeres a la colonia británica.

En 1910, las cuatro colonias británicas (Cabo, Transvaal, Orange Free State y Natal) concluyen dos años de negociaciones con los gobiernos afrikáneres (o bóeres, descendientes de los holandeses) y nace un nuevo país denominado Unión de Sudáfrica, que tuvo a Louis Botha como primer ministro. Este mismo año se siembran las semillas del *apartheid*, y se ponía en práctica una serie de políticas que asignaban a los negros una condición de total marginalidad, negándoles el derecho a la propiedad, al voto y a la ciudadanía, entre otras muchas otras privaciones, consumando así un estado de segregación racial en el que estaba asegurada la supremacía blanca.

compró la Colonia del Cabo a Holanda. Hubo una gran migración de ingleses con la finalidad de instalarse definitivamente en la región. Pero estas tierras estaban ya ocupadas por antiguos colonos de origen holandés llamados bóeres.

La violación de los derechos humanos en la población negra da lugar al nacimiento del Congreso Nacional Africano (CNA) en el año 1912, que abogaba en favor de los negros y reivindicaba la justicia que el nuevo Gobierno les había privado de forma violenta e inhumana. Creció el descontento social, se iniciaron campañas de resistencia, huelgas, marchas, protestas, sabotajes, etc. Todo como forma de responder a la fuerte represión en la que se veían inmersos. Curiosamente, parece ser que, en un origen, la ideología del régimen no tenía la intención de alcanzar estos niveles de opresión:

«La doctrina del *apartheid* había nacido en debates mantenidos en el seno de la Broederbond en la década de 1930, había sido ampliada por la Liga Sudafricana de Estudios Raciales y luego por una comisión política que los *nats* habían creado durante la guerra. En teoría, el *apartheid* no significa ni discriminación ni dominación por parte de una raza determinada; las razas sencillamente seguirían sus respectivos caminos en todas las esferas de la vida de acuerdo con sus propias tradiciones y culturas (tal como las definieran los *nats*). Los indios, la única excepción, serían excluidos del nuevo sistema porque se consideraba que eran un elemento extranjero y que Sudáfrica no era en absoluto el lugar que les correspondía»¹⁶⁴.

En 1914, la Unión de Sudáfrica entra en la Primera Guerra Mundial en el bando aliado. Invade y ocupa África del Sudoeste, que fue colonia alemana desde 1884 hasta 1915, cuando la Unión de Sudáfrica asumió el control de la zona, hasta que proclamó su independencia en el año 1990 convirtiéndose en lo que hoy es Namibia. La ideología del régimen sudafricano mantiene una fuerte conexión con la Alemania nazi, y como forma de oposición al imperialismo británico los nacionalistas indios y egipcios también cultivaban una cierta admiración por Hitler. A pesar de ello, en el 1939 Sudáfrica vuelve a

¹⁶⁴ Johnson 2005, op. cit., p. 253 (*nats* era tal como se conocía a los líderes del *apartheid* en Sudáfrica).

combatir en el bando aliado en la Segunda Guerra Mundial. Con la victoria del Partido Nacional (NP) en 1948 y su todavía viva influencia del nazismo alemán, desemboca en la implementación de un programa que incluye propuestas segregacionistas y de esta manera se oficializa el apartheid:

«Como la clasificación racial tenía que ser la piedra angular, el NP se apresuró a proclamar la ley de Inscripción de la Población (1949) para poner a cada ciudadano en una categoría racial, lo cual era una empresa notable en una sociedad ya criolizada. [...] Pero no había ninguna pretensión de rigor científico: las categorías raciales eran solo los grupos conocidos por medio de la práctica cotidiana: blancos, africanos, indios, *coloureds*. El resultado fue que miembros de la misma familia eran clasificados de forma diferente, y la clasificación se convirtió en un rasgo permanente de la vida. [...] Así, un blanco reclasificado como, pongamos por caso, *coloured*, tenía que mudarse a una zona *coloured*, utilizar escuelas y otros servicios para *coloureds*, sufrir discriminación laboral, la pérdida del derecho a voto y, con frecuencia, la ruptura de la familia. Hubo muchos suicidios»¹⁶⁵.

El *apartheid* fue el régimen de segregación racial que se llevó a cabo en Sudáfrica. La segregación racial y los privilegios de la raza blanca ya acompañaban a muchas generaciones, cerca de un centenar de años, consecuencia de la colonización y de la lucha por los recursos naturales de aquella zona. Pero el nombre '*apartheid*' solo fue oficializado en los años cincuenta, institucionalizando así el mal y la inhumanidad hacia la gran mayoría de los sudafricanos. Una de sus grandes características en el proceso de segregación fue la creación de los «grupos áreas». El congreso aprobó una ley en la que determinaba en que área podía vivir cada raza. El país fue estudiado y dividido por

¹⁶⁵ Ibid., p. 254.

zonas. Las zonas privilegiadas, cerca del mar, parques naturales, playas, por ejemplo, fueron decretadas zonas blancas. Y a partir de determinada hora de la tarde-noche, después del horario laborable, en estas zonas estaba prohibido que transitaran personas de otras razas. La ausencia de privilegios y de derechos era mucho más estricta para las personas de raza negra; no obstante, las demás minorías no blancas también sufrieron mucha represión y diferentes formas de violencia.

La ley del grupo área marcó definitivamente el panorama del país hasta la actualidad. La gente fue despojada de sus casas con violencia, y trasladadas en contra de su voluntad a las zonas determinadas por la ley. Estos desplazamientos se hacían a zonas lejanas e incomunicadas que carecían de los servicios básicos. Una de las graves consecuencias de los traslados forzosos fue la destrucción de familias y de las comunidades mediante la violencia. Hubo rupturas familiares debido a la clasificación racial¹⁶⁶, muchas muertes ocasionadas por el Gobierno, pero también por enfermedades, frustración y suicidio, consecuencias de aquella violencia que además de ser física era también psicológica. La idea del Gobierno pasaba por la intención de anular a aquellas personas y conseguir que sirvieran única y exclusivamente como esclavos. La autoestima ya no existía y la esperanza estaba en cada momento bordeando la línea de la muerte:

«El más notorio de los traslados forzados al amparo de la ley de zonas de grupo fue la destrucción del District Six, el tradicional barrio *coloured* del centro de Ciudad del Cabo. Esta zona, que era el corazón de una subcultura y una vida comunitaria vigorosas, fue designada para blancos. No solo se expulsó a los *coloureds*, sino que además se arrasó toda la zona, dejando solo unas cuantas iglesias vacías en medio de un terreno baldío. Los líderes de los *coloureds* imploraban apasionadamente a los blancos que no se instalaran allí, dando a entender que semejante traición no sería olvidada, y el resultado fue que ni empresas ni ciudadanos privados quisieron tocar la zona. Permaneció

¹⁶⁶ La clasificación con los polígrafos para determinar la raza.

como recordatorio vacío y desolado de la crueldad del *apartheid* hasta mucho después de 1994. Fue un ejemplo único de sensibilidad»¹⁶⁷.

En inglés, el término '*coloureds*' es utilizado para referirse a los mestizos o mulatos, aunque muchos de los que así fueron clasificados tampoco poseían el color canela o chocolate de nuestra idea de mulato. Se llamaban así porque no eran blancos pero sí fruto de las mezclas raciales del país. Eran mestizos, hijos de parejas mixtas, entre las diferentes razas presentes en el país: negros, blancos, asiáticos o indios en las diferentes combinaciones posibles. No eran pues «una raza pura»; o mejor dicho, no pertenecían a los descendientes de la minoría blanca que se hacía con el poder en el país.

Poco después, las decisiones políticas de aquel momento provocaron que las bodas mixtas también fueran prohibidas. La verdad es que la segregación por zona tampoco favorecía mucho que dichas bodas pudieran celebrarse porque la población vivía dividida según el color de su piel. Iban a escuelas diferentes e incluso en los escasos servicios públicos, como hospitales, transportes públicos, parques, bares o restaurante también los tenían a todos literalmente segregados conforme a la normativa legal determinada por el Estado. En los minuciosos detalles de cada decisión política se podía identificar la influencia del nazismo alemán en la Sudáfrica del inicio del régimen.

Otra violación que sufrieron los sudafricanos fue la apropiación de las tierras, en especial las de la población negra, por los blancos. Esta apropiación se produjo en un primer momento como consecuencia de las conquistas coloniales; es decir, una confiscación forzada y violenta. A continuación llegaron las cruzadas en las que, para difundir la «buena nueva», los misioneros cambiaban la Biblia por las tierras de los nativos. Y por último, por orden del Gobierno racista, los negros fueron limitados a un 8% del territorio nacional. Las tierras que iban pasando de generación a generación les fueron arrebatadas a través de desplazamientos forzados y con la autoridad de las nuevas leyes que determinaban que ya no tenían derecho a la propiedad. La población ya no podía plantar ni tener sus animales, de manera que perdían con ello

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 256.

la autonomía de poseer una economía de subsistencia. Además, estaban obligados a trabajar en las tierras de los colonos por sueldos bajos y condiciones precarias. La violencia era tan desproporcionada que, de repente, tampoco eran ciudadanos, y así les fue negada la nacionalidad para ser extranjeros en su propia nación.

Al Estado, tener a los negros desplazados de manera violenta, ocasionar la ruptura de su comunidad y mantenerlos limitados a vivir en un área determinada por ley, no le parecía suficiente. Los negros fueron destinados a vivir en las zonas más pobres, desoladas y menos accesibles de cada ciudad con relación a otras minorías no blancas. También se les prohibió transitar libremente por el país con la ley de los pases. Y así, el Gobierno era capaz de manejar de manera más cómoda a la población de cada región como un pastor ordena y manipula a su ganado. El cuadro de restricciones no tenía límites, los negros poseían las peores condiciones laborales, solo podían realizar trabajos manuales, cobraban salarios muy bajos, estaban obligados a pagar impuestos altísimos y no tenían derecho a hacer huelgas. Y los que por fortuna o por desgracia trabajaban, gastaban en algunos casos hasta un 80% de su salario en el transporte e invertían mucho tiempo en el desplazamiento, que les privaba también de la vida familiar. Tampoco tenían derecho a la educación. «Para qué estudiar si a lo único a lo que se pueden dedicar es a los servicios para los que están destinados en concordancia con su color de piel», esa era la ideología difundida. Permitir a los negros que estudiaran o invirtieran en su educación sería una pérdida de tiempo y dinero, según la mentalidad impuesta por el Gobierno.

Después de la Primera Guerra Mundial hubo una crisis económica global que afectó también a los sudafricanos. Para superar la crisis, una de las medidas de recortes adoptadas en aquel entonces fue la contratación de mineros negros en detrimento de los operarios blancos, por las precarias condiciones a las que estos eran sometidos. Los blancos se rebelaron y crearon el Partido Comunista de Sudáfrica, que abogaba, por supuesto, por un país de blancos, una «Sudáfrica Blanca», y este despertar de la minoría blanca también contribuyó a la legalización del régimen en la década de 1950. Pero el hecho de que cada vez fuera más conveniente y frecuente la contratación de operarios negros hizo que la mano de obra negra se hiciera imprescindible. Pero

este hecho de nada servía para aliviar su situación, ya que las represiones y las persecuciones eran cada vez más comunes y ofensivas. Los negros eran acosados incluso en las cárceles, y en todos los rincones del país se podía ver la evidente discriminación.

El espacio público se llenó de carteles donde se leía «*White only*» (solo para blancos). Estos carteles estaban en las plazas públicas, playas, restaurantes, lavabos, parques, autobuses y en las entradas de los edificios del Gobierno. Y una vez oficializado el *apartheid*, ya estaba determinada en la ley esta superioridad que tenían los blancos con relación a los demás. Otra determinación del Gobierno, que fue un gran golpe a la identidad de la población sudafricana, fue la imposición del afrikáans como lengua oficial y la obligatoriedad de su enseñanza en las escuelas. Con el referido panorama, el movimiento de resistencia se hizo cada vez más fuerte entre los negros, que suponían cerca del 75% de la población de sudafricanos y fueron los que más sufrieron las represiones en todos los sentidos.

En este contexto, una de las herramientas más eficaces utilizadas por el Gobierno era el terror, la violencia, la tortura, la difusión del miedo y del castigo por parte del Estado. Muchas granjas esparcidas por todo el país fueron utilizadas como espacios de tortura, y las protestas pacíficas eran reprimidas indiscriminadamente. Las comunidades recibían visitas sorpresa de la policía, que practicaba una violencia desmedida y detenciones que no solo se limitaba a los activistas. Esta violencia tenía la finalidad de infligir miedo e impotencia en toda población. Pero lo que causaba más enojo, ante la revuelta de la población y para que el panorama resultara todavía más chocante, es que los integrantes de la policía represora fuesen en su gran mayoría negros.

Esta situación fue el caldo de cultivo de una violencia generalizada, indignación, foco de enfermedades y desesperanza por parte de muchos de ellos. La mayoría eran ignorantes. Los escasos derechos humanos que tenían en aquel entonces habían sido recortados aún más de manera oficial, reglamentados por las leyes del país que, desafortunadamente, por entonces, servían única y exclusivamente para favorecer a la raza blanca, que representaba aproximadamente un 10% de la población.

II.2. Nelson Mandela y las decisiones políticas en la nueva Sudáfrica

Iniciaremos este capítulo hablando de la vida de Mandela, enlazaremos con el periodo de transición y finalizaremos con las determinaciones políticas adoptadas en los primeros dos años de mandato (1994 y 1995), deteniéndonos en las decisiones que consideramos que tuvieron una relación más directa con la promoción del perdón y de la reconciliación en el país, que es el tema central de esta investigación. La información de este apartado, en lo que se refiere a la vida de Mandela, están extraídas fundamentalmente de su autobiografía *El largo camino hacia la libertad*; las decisiones políticas tienen como fuente principal la página oficial del Gobierno de Sudáfrica.

Nelson Mandela fue el primer presidente de la democracia de Sudáfrica. La historia de su vida se mezcla con la historia del país. Es una especie de hombre-dios para los sudafricanos y un icono de referencia para todo el mundo. Luchó en contra de la represión que sufrió su pueblo y estuvo 27 años en la cárcel, desde donde continuó su propósito para liberar a su pueblo de la opresión del *apartheid*. Participó en las negociaciones con el antiguo gobierno y tuvo parte de responsabilidad en las primeras decisiones políticas en el inicio de la democracia. Su vida personal es un ejemplo de que el perdón es posible. Antes y durante su mandato como presidente promovió el perdón todo lo que pudo con el fin de lograr la reconciliación para la «nación arcoíris», que era la forma cariñosa que utilizaba para referirse a Sudáfrica.

Nelson Mandela nació el 18 de julio de 1918 en Mvezo, una aldea muy pequeña situada al lado del río Mbashe, en el distrito de Umtata, capital del Transkei. Era un sitio apartado de los grandes acontecimientos del mundo y donde la vida no experimentaba década tras década ningún cambio significativo. El Transkei es el hogar del pueblo thembu, que forma parte de la nación xhosa a la que pertenece Mandela. El padre de Mandela, Gadla Henry Mphakanyiswa, era un jefe por tradición y por derecho de sangre. Pero al desafiar las órdenes

de un magistrado inglés, actuando según lo que creía legítimo en lo que concernía a los asuntos tribales, fue acusado de insubordinación. La secuela de la supuesta insolencia fue el término de su jefatura y el fin de los privilegios tradicionales de la familia Mandela¹⁶⁸.

La idea de familia en la cultura de Mandela era muy diferente a lo que vivimos nosotros en la cultura occidental. En las tribus, la vida era realmente comunitaria. Sus primos eran como sus hermanos, la hermana de su madre era considerada también como su madre, vivían juntos y compartían todo. Mandela tuvo una infancia feliz y no recuerda haber estado solo en ningún momento en esta etapa de su vida. Pasaba la mayor parte de su tiempo libre jugando y luchando con otros chicos de la aldea, que eran los mismos con quienes por la noche compartía la cabaña, la comida y la manta. En la aldea, desde muy pequeño aprendió a colaborar. Con poco más de cinco años se hizo pastor, lo que le brindó la posibilidad de descubrir los vínculos místicos que tenía su pueblo con el ganado vacuno, cuya importancia no radicaba solamente en el hecho de proveer alimento y riqueza, sino que estaba relacionado también con una especie de bendición divina.

El aprendizaje infantil de los niños de la aldea se basaba en las historias contadas por sus padres, donde se relataban hechos históricos de los antepasados, o bien se transmitían los valores por medio de sencillas fábulas que versaban sobre la virtud y la generosidad. Otra manera de aprender su cultura era a través de la imitación y la emulación. Los niños xhosas no preguntaban, preguntar era sinónimo de molestia¹⁶⁹. Durante su infancia, Mandela no tuvo relación con personas blancas. Había visto a muy pocos, entre ellos el comisario

¹⁶⁸Mandela, N., *El largo camino hacia la libertad*, Madrid, Aguilar, 2010, p. 19: «Por aquel entonces yo no era consciente de aquellos acontecimientos, pero no salí indemne de ellos. Mi padre, que era un noble adinerado según los baremos de la época, perdió tanto su fortuna como su título. Le fueron arrebatadas la mayor parte de su rebaño y de sus tierras, y perdió los ingresos que de ellas obtenía. Debido a nuestra difícil situación económica, mi madre se mudó a Qunu, una aldea algo más grande que había al norte de Mvezo, donde gozaría del apoyo de amigos y parientes. En Qunu no vivíamos tan bien, pero fue en aquella aldea cerca de Umtata donde pasé los años más felices de mi infancia y a la que se remontan mis primeros recuerdos».

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 23: «Mi vida, como la de la mayor parte de los xhosas de la época, estaba modelada por las costumbres, los rituales y los tabúes de la tribu. Eran el alfa y la omega de nuestra existencia, y eran incuestionables».

residente local, algunos policías o algún viajero. Pero sabía que tenía que tratarles con una mezcla de respeto y miedo. Los pocos blancos que conoció le parecían «grandiosos como dioses».

En la zona también vivía otra tribu, los amaMfengu, un pueblo refugiado allí debido a las batallas y emigraciones que se produjeron en el pasado, ellos hablaban xhosa y por su historia se habían visto obligados a desempeñar trabajos que otros africanos no estaban dispuestos a realizar. Era un pueblo trabajador y, gracias a su contacto con los europeos, eran más cultos y «occidentales» que otros africanos¹⁷⁰.

El padre de Mandela era diferente de la mayoría, no tenía prejuicios hacia los amaMfengu y se hizo amigo de dos hermanos. El mayor era un profesor retirado y el otro sargento de la policía. Los hermanos George y Ben Mbekela eran algo inaudito por ser cultos y cristianos. Gracias a la influencia de los Mbekela, los padres de Mandela decidieron que él debería ir a la escuela. Mandela era el hijo menor y fue el primero en su familia en ir al colegio a los siete años de edad. Recibiría una educación occidental, británica, en las ideas y la cultura. Porque en aquel entonces no existía nada que se pudiera denominar cultura africana. Todo lo que se aprendía de los británicos era considerado superior. Al acceder a la educación, Mandela y otros niños negros recibían un nombre occidental, de ahí el nombre de Nelson.

Mandela tenía nueve años de edad cuando murió su padre¹⁷¹. Con

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 24: «Cuando yo era niño, los amaMfengu eran el sector más avanzado de la comunidad, y eran quienes nos bastecían de clérigos, policías, maestros, funcionarios y intérpretes. También estuvieron entre los primeros en convertirse al cristianismo, construir mejores casas y emplear métodos agrícolas científicos. Además eran más ricos que sus compatriotas xhosas. Confirmaban el axioma de los misioneros de que ser cristiano equivale a ser civilizado, y que ser civilizado equivale a ser cristiano. Había aún cierta hostilidad hacia los amaMfengu, pero, retrospectivamente, se la atribuyó más a los celos que a la animosidad tribal».

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 26: «No recuerdo tanto el dolor que sentí como la sensación de estar a la deriva. Aunque mi madre era el centro de mi existencia, yo me definía a mí mismo a través de mi padre. Su muerte cambió mi vida de un modo que nunca llegué a sospechar por aquel entonces. Tras un breve periodo de luto, mi madre me comunicó que iba a enviarme fuera de Qunu. No le pregunté por qué, ni adónde iba a ir».

su madre emprendió un largo viaje hasta la capital provisional de Thembulandia, donde se situaba la residencia real del jefe Jongintaba Dalindyebo, regente en funciones del pueblo thembu. El motivo por el que la madre de Mandela lo había llevado allí era que, tras la muerte de su padre, el regente se había ofrecido para ser su protector. En este viaje, Mandela dejó atrás su mundo conocido y amado de manera incondicional. Al llegar a Thembulandia, no solo se maravilló con la grandiosidad y belleza del lugar, sino que también sus ojitos de niño empezaron a vislumbrar un mundo diferente a todo aquello que conocía y que jamás habría podido imaginar para su vida¹⁷².

Bajo la protección del regente, Mandela aprendió valores, experimentó lo que es la democracia de jerarquía y de liderazgo, desarrolló su ambición y en este entorno también nació su interés por la historia africana. Ganó un amigo, compañero y su primer héroe después de su padre, Justice, el hijo del regente. Decía que Justice era todo lo que para él debía ser un hombre joven y todo lo que él deseaba ser. Mandela, a los dieciséis años, según su tradición, era el momento en que se convertiría en un hombre con el ritual de la circuncisión. Los mitos de su tradición no siempre les favorecían. Uno de ellos era el mito de las minas. Los jóvenes negros aspiraban ir a Johannesburgo para trabajar en las minas, allí perdían la salud y la vida, era un rito de paso como la circuncisión¹⁷³.

¹⁷² *Ibid.* p. 28: «En aquel momento, mientras observaba a Jongintaba y su corte, me sentía como un arbolito arrancado de raíz y lanzado al centro de un arroyo, incapaz de resistirme a su poderosa corriente. Experimenté una mezcla de sobrecogimiento y desconcierto. Hasta entonces solo había pensado en mis propios placeres. Nunca había sentido más ambición que comer bien y llegar a ser un campeón de lucha con pértiga. No aspiraba a tener dinero, ni clase, ni fama, ni poder. Repentinamente, se había abierto ante mí un nuevo mundo. Los niños procedentes de hogares pobres se ven a menudo acosados por una turbamulta de nuevas tentaciones al encontrarse de pronto ante grandes riquezas. Yo no fui una excepción. Sentí cómo se tambaleaban muchas de mis creencias y lealtades. Los delicados cimientos construidos por mis padres empezaron a desvanecerse. En aquel instante vi que la vida podía ofrecerme algo más que la posibilidad de ser campeón de lucha con pértiga».

¹⁷³ *Ibid.*, p. 41: El discurso que Mandela escuchó tras su circuncisión no era nada alentador. En medio del discurso, el orador cambió su tono, se giró hacia ellos y dijo: «He ahí a nuestros hijos. Jóvenes, sanos y hermosos, la flor y nata de la tribu xhosa, el orgullo de nuestra nación. Acabamos de circuncidarles siguiendo un ritual que les promete la hombría, pero estoy aquí para decirles que no es más que una promesa vacía e ilusoria. Es una promesa que jamás podrá ser cumplida, porque nosotros los xhosas, y todos los sudafricanos negros, somos un pueblo conquistado. Somos esclavos en nuestro propio país. Somos arrendatarios de nuestra propia tierra. Carecemos de fuerza, de poder, de control sobre nuestro propio destino en la tierra que nos vio nacer. Se irán a ciudades donde vivirán en chamizos y beberán alcohol barato, y todo porque carecemos de tierras que ofrecerles

Mandela y Justice decidieron abandonar su cómoda vida cuando el regente decidió que ellos habían alcanzado la edad apropiada para casarse, las novias ya estaban apalabradas. El futuro de cada uno de ellos ya estaba asignado, Mandela sería preparado para convertirse en el consejero del rey thembu. Decidieron huir, pero la huida no fue fácil porque, en aquel entonces, los negros necesitaban, además del documento de viaje, un permiso y una carta del patrón o tutor. Lograron llegar a su destino, con la ayuda de un amigo, en el coche de una anciana blanca a quien tuvieron que pagar con casi todo el dinero que tenían. Ir en coche fue la mejor manera para emprender este viaje porque les permitía esquivar los controles del Estado. Viajaron en el banco trasero, como mandaba la costumbre de la época.

En su primera noche en Johannesburgo, el destino deseado por todos los jóvenes de su edad, durmieron en el suelo del ala de servicio de una de las grandiosas mansiones de la ciudad. Conocieron las hostilidades de su nuevo mundo bajo las leyes del *apartheid*, en el que el peligro, la incertidumbre y la búsqueda por conquistar su espacio les hizo madurar. Poco tiempo después, Mandela se fue a vivir a Alexandra, que era conocida como «la ciudad oscura» por su absoluta falta de electricidad. El Gobierno, cuya filosofía pregonaba la división y predicaba que los africanos eran un pueblo rural para mantenerles lejos de las zonas urbanas, se preocupaba por Alexandra, porque allí las diferencias tribales desaparecían y su población era diversa y tenía recursos. Y además, sus moradores sentían que tenían una única identidad, eran todos alexandrinos. La vida de Mandela en Johannesburgo le había posibilitado un cambio en sus convicciones. Y sus nuevas experiencias le hacían reflexionar acerca de todo lo que había aprendido. En su lengua hay un dicho que dice «he cruzado ríos

donde puedan prosperar y multiplicarse. Toserán hasta esculpir los pulmones en las entrañas de las minas del hombre blanco, destruyendo su salud sin ver jamás el sol, para que el blanco pueda vivir una vida de prosperidad sin precedentes. Entre estos jóvenes hay jefes que jamás gobernarán, porque carecemos de poder para gobernarnos a nosotros mismos; soldados que jamás combatirán, porque carecemos de armas con las que luchar; maestros que jamás enseñarán, porque no tenemos lugar para que estudien. La capacidad, la inteligencia, el potencial de estos jóvenes se desperdiciará en su lucha por malvivir realizando las tareas más simples y rutinarias en beneficio del hombre blanco. Estos dones son hoy en día lo mismo que nada, ya que no podemos darles el mayor de los dones, la libertad y la independencia».

importantes» (Ndiwelimilambo enamgama), y que describe muy bien este sentimiento que le envolvía en aquel momento de su vida.

También fue en Johannesburgo donde Nelson Mandela conoció a Walter Sisulu, amigo y compañero de lucha por la libertad. Al conocer a Sisulu aprende que muchos grandes líderes nunca habían pisado la universidad y que la única manera de liberar a su pueblo era a través de la educación. Creía que si uno era capaz de pensar por sí mismo no podría ser oprimido. En aquel entonces, Sisulu tenía una agencia inmobiliaria que asesoraba a los africanos en la compra de sus casas. Una vez que supo que Mandela aspiraba a ser abogado, le presentó a un abogado blanco, Lazar Sidelsky, que era progresista y estaba interesado en la educación de los africanos. Fue así como Mandela empezó a trabajar de pasante en un bufete de abogados.

Compartía despacho con otro empleado africano, Gaur Radebe. La secretaria, que era blanca y que afirmaba que ellos no hacían distinción de raza, explicó a Mandela que él y Gaur, que también era negro, tendrían unas tazas especiales para el té y que ella no les serviría, que tendrían que hacerlo ellos mismos. Las tazas nuevas era la prueba más evidente del racismo que negaba en palabras. En el bufete de abogados el trabajo de Mandela era una mezcla entre oficinista y mensajero. Gaur no se doblaba delante de sus patronos y a menudo les echaba en cara que su gente les había robado las tierras y esclavizado.

Mandela empezó a asistir a reuniones del CNA con Gaur solo como observador. Pero en agosto de 1943 participó, junto a otras diez mil personas, en el boicot a la subida de precios del billete de autobús en Alexandra. La acción duró nueve días y terminó con éxito, la empresa volvió a bajar el precio de los billetes. Esta fue su primera protesta y tuvo un gran impacto en su vida. A principios de ese mismo año, Mandela se había matriculado en la Universidad de Witwatersrand¹⁷⁴ para obtener una licenciatura en derecho. Uno de sus

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 101: «Wits abrió un nuevo mundo ante mis ojos, un mundo de ideas y creencias, de debates, un mundo en el que la gente se apasionaba con la política. Me encontraba entre intelectuales blancos e indios de mi propia generación, hombres jóvenes que constituirían la

profesores sostenía que las mujeres y los africanos no estaban capacitados para la profesión. Aunque Mandela fue un privilegiado por acceder a una educación, su nivel cultural y su trabajo como abogado no le eximieron de seguir sufriendo la discriminación racista de su país, puesto que era negro: «Ser negro en Sudáfrica supone estar politizado desde el momento de nacer, lo sepa uno o no¹⁷⁵».

Mandela se encontró luchando por su pueblo sin saber bien cuándo había empezado pero seguro de que no podía actuar de otra forma. Las violaciones eran tan abrumadoras que él no podía quedarse de brazos cruzados frente a la desmedida violencia. Participó en protestas con compañeros en su universidad que tuvieron como consecuencia su expulsión. Y también con el CNA¹⁷⁶, de manera organizada y pacífica, empezaron a transgredir la ley cambiando actos cotidianos que marcaban la diferencia en la política de segregación. Como, por ejemplo, viajar en la parte delantera del tren, no bajar de la acera cuando pasaban personas de raza blanca caminando en sentido contrario, entrar en bares determinados para los blancos o sentarse en un banco público que según la ley no tenían derecho a utilizar. Estas eran acciones que inquietaban al entorno y enfurecía al Gobierno. La transgresión, aunque pacífica, era respondida con una violencia sin precedentes seguida de la elaboración y ejecución de una y otra ley que recortaban aún más sus derechos.

En el CNA, Mandela conoció a otras personas con la misma línea de pensamiento con las que solía reunirse. En 1943, Mandela junto con Lembede, Mda, Walter Sisulu, Oliver Tambo y Nkomo, formaron una delegación con la que se dirigieron al doctor Xuma, que era en aquel entonces el presidente del CNA, para proponerle la creación de una liga joven dentro del colectivo. La política propuesta por la liga joven estaba fundada en la constitución del CNA del año 1912, pero hacía

vanguardia de los movimientos políticos más importantes en los siguientes años. Descubrí por vez primera a gente de mi misma edad que estaba firmemente comprometida en luchar por la liberación, y dispuesta, a pesar de su posición relativamente privilegiada, a sacrificarse por la causa de los oprimidos».

¹⁷⁵ Ibid., p.105.

¹⁷⁶ Ibid., p. 105: «El CNA era el único grupo dispuesto a dar la bienvenida a cualquiera, el único que se veía a sí mismo como un gran paraguas bajo el que podían cobijarse todos los africanos».

hincapié en lo que tenía de original¹⁷⁷ y que se había quedado en el olvido. En aquel momento, la liga joven se oponía a la adhesión de comunistas, cuyo partido estaba dominando por blancos, hecho que inspiraba desconfianza, o blancos solidarios con la lucha negra: «El nacionalismo africano era nuestro grito de batalla, y nuestro credo la creación de una nación a partir de muchas tribus, el derrocamiento de la supremacía blanca y el establecimiento de una forma de gobierno genuinamente democrática¹⁷⁸».

Algunos acontecimientos del año 1946 marcaron el desarrollo político de Mandela así como también su visión de la lucha. Uno de ellos fue la huelga minera¹⁷⁹ en la que participaron 70.000 mineros africanos. Otro la aprobación por parte del Gobierno de Smuts de la ley de Posesión y Ejercicio de Actividades de los Asiáticos¹⁸⁰. La comunidad india lanzó una campaña de dos años de lucha pacífica que estuvo abierta a otros colectivos. Esta protesta se convirtió en modelo de protesta para la liga de la juventud del CNA.

Un año más tarde fallece Lembede, a los treinta y tres años de edad, de un repentino dolor de estomago y escalofríos. Era un gran líder en la liga juvenil y su muerte fue desastrosa para el movimiento. Fue sustituido por Mda; y ese mismo año, los presidentes del CNA (Doctor Xuma), del Congreso Indio del Transval (Dadoo) y del Congreso Indio de Natal (Naicker) firman un pacto decisivo para la unificación de los movimientos indios y africanos, juntando fuerzas en contra del enemigo.

¹⁷⁷ Ibid., p. 110: «Citábamos la castrante legislación africana de los últimos cuarenta años, empezando por la ley de la Tierra de 1913, que privó a los africanos del 87% del territorio de su país natal; la ley de Áreas Urbanas de 1923, que creo guetos superpoblados de africanos, eufemísticamente llamados “asentamientos nativos” o *townships*, con el fin de suministrar mano de obra barata a la industria de los blancos; la ley de Restricción por el Color de 1926, que prohibía a los africanos la práctica de profesiones cualificadas; la ley de Administración de los nativos de 1927, que convertía a la Corona británica, y no a los principales jefes tribales, en la autoridad suprema de todas las regiones africanas; y, finalmente, en 1936, la ley de Representación de los Nativos, que eliminó a los africanos del censo de votantes en El Cabo, destruyendo cualquier ilusión de que los blancos fuesen a permitir que los africanos tuvieran control sobre su destino».

¹⁷⁸ Ibid., p. 110.

¹⁷⁹ Ibid., p. 112.

¹⁸⁰ Esta ley limitaba los movimientos de los indios, determinaba dónde podían vivir o desarrollar su actividad comercial y restringía gravemente su derecho a la adquisición de propiedades.

En 1948, el general Smuts, del United Party, pierde las elecciones y es derrotado por el doctor Daniel Malan¹⁸¹, del Nacional Party, partidario declarado de la política de la Alemania nazi y cuya filosofía y principios políticos eran conocidos por su *apartheid*. Malan era un antiguo ministro de la iglesia reformada holandesa. Esta institución religiosa no solo aprobó su política, sino que también sugería que los afrikáneres eran el pueblo escogido de Dios. Malan resumía su misión hablando de «*Eie volk, eie taal, eie land*» (nuestra gente, nuestra lengua, nuestra tierra) y en su programa incorporaba el término «baasskap» (amo) e imponía la idea de que el blanco debe ser siempre el amo.

En 1949 fueron introducidas la ley que prohibía los matrimonios mixtos y la ley Contra la Inmoralidad, que prohibía la práctica sexual entre los blancos y personas de otras razas. Y en 1950, la ley de Censo y Población, que clasificó los africanos por razas, y la ley de Áreas para Grupos. Estas dos últimas leyes constituían la piedra angular del *apartheid*, y a partir de este momento todas las violaciones vividas por los sudafricanos estaban, más que nunca, afianzadas por las nuevas leyes.

La represión venía acompañada de más protestas. En marzo de 1951, en Ciudad del Cabo, la comunidad mestiza se manifestó en contra de la ley de Representación Segregada; y en abril del mismo año se convocó una huelga en la que los niños se quedaron en casa y los comercios no abrieron, se trataba de la primera campaña nacional de desobediencia civil. En esta huelga, algunos voluntarios de cada grupo racial provocarían su encarcelamiento al desafiar las leyes de manera deliberada.

El siguiente paso fue el plan para el día 6 de abril, que era el día que la Sudáfrica blanca conmemoraría el tricentenario de la llegada de Jan van Riebeeck a la provincia de El Cabo en 1652, con la Campaña

¹⁸¹ Mandela 2010, op. cit., p. 121. El Nacional Party, con su representante, Daniel Malan, era un partido caracterizado por el odio hacia los ingleses, a quienes trató como inferiores durante décadas, y a los africanos, que eran una amenaza para su prosperidad y la pureza de la raza afrikáner.

de Desafío de las leyes injustas. Solicitaron al Gobierno la derogación de estas leyes¹⁸² injustas antes del 29 de febrero de 1952, dejando claro que si su petición no era aceptada seguirían con las protestas. El Gobierno amenazó con usar todos los medios a su alcance para sofocar cualquier disturbio y así lo hizo. Para los luchadores por la libertad la respuesta del Gobierno sonó a una declaración de guerra.

Mandela defendía que en las protestas deberían enfrentarse a la violencia con la no violencia, siguiendo los principios de Gandhi¹⁸³, solamente en la medida en que esto fuera eficaz. Entre ellos estaba Manilal Gandhi, el hijo de Mahatma, y editor del periódico *Indian Opinion*, además de miembro destacado del CISA (Congreso Indio de Sudáfrica), que estaba en contra de la posición de Mandela. Para que se produjera un mínimo de violencia en las manifestaciones pacíficas, los grupos de voluntarios dispuestos al encarcelamiento tenían un jefe que avisaría a la policía antes del acto de desobediencia. Una de las cosas que hacían en estas manifestaciones era cantar canciones de libertad y corear el lema «*mayibuye Afrika*». En julio de 1952, la detención de Mandela y otros líderes del movimiento, tanto del CNA como del CISA, terminó en un juicio que provocó una gran respuesta política por parte de la población, que recorrió las calles de Johannesburgo y culminó en una concentración ante la sede del Tribunal¹⁸⁴. La campaña

¹⁸² *Ibíd.* p. 134: Las leyes de la solicitud de derogación eran: la ley de Supresión del Comunismo, la de las Áreas para los grupos, la de Representación Segregada para los votantes, la de Autoridades Bantúes, así como también las que regulaban la concesión de pases y salvoconductos y las leyes de limitación ganadera.

¹⁸³ Mahatma Gandhi nació el 2 de octubre de 1869 y fue asesinado el 3 de enero de 1948, curiosamente el mismo año en el que se oficializó el *apartheid*. En 1893, con 24 años de edad, estuvo con un contrato de trabajo en Natal, Sudáfrica, y se interesó por la lucha de los 150.000 compatriotas que luchaban en contra de la política del Gobierno mediante la resistencia pacífica y la desobediencia civil. En 1894 fundó el Partido Indio del Congreso de Natal. Comprometido con la lucha en este país, llevó a su familia a Sudáfrica. En 1897, Gandhi fue atacado e intentaron lincharlo. En 1906, en una protesta en contra de una ley que obligaba los indios a registrarse, adoptó por primera vez una propuesta no violenta llamada «*satia-graja*», que significa apego o devoción por la verdad. La propuesta duró siete años en los que los indios, incluyendo a Gandhi, fueron encarcelados y azotados. Y muchos de ellos fusilados por el simple hecho de protestar. El Gobierno, que tenía al mando al general sudafricano Jan Christian Smuts, logró reprimir las protestas de los indios, aunque la denuncia de las represiones estatales le obligaron a sentarse en una mesa de negociación con Gandhi.

¹⁸⁴ Mandela 2010, *op. cit.*, p. 147: «En ellas había estudiantes blancos de la Universidad de Witwatersrand, viejos activistas del CNA de Alexandra, escolares indios de enseñanza primaria y secundaria, gente de todas las edades y colores. El edificio del Tribunal jamás se había visto inundado por semejante cantidad de gente. La propia sala donde se celebraba la vista estaba atestada y el proceso se celebró salpicado de gritos de “*mayibuye Afrika*”».

marcó un antes y un después en la lucha; las leyes siguieron ahí, como ya imaginaban, pero el movimiento tenía alma y fuerza.

La vida de Mandela se movía en torno a la lucha por liberación de su pueblo. Vivía dividido entre su trabajo como abogado junto a Oliver Tambo, las reuniones de CNA y las protestas. En ninguno de los dos primeros matrimonios de Mandela sus familias pudieron compartir una rutina familiar habitual, porque su compromiso con la lucha no se lo permitía. Su primera esposa, Evelin Ntoko Mase, a la que conoció por medio de los Sisulo, después de trece años de casados pidió el divorcio. Porque no lo comprendía o simplemente porque no aceptaba su permanente ausencia, esto ocurrió en 1957. Con su segunda esposa, Winnie Madikizela, que también se convirtió en una luchadora por la libertad, estuvo treinta y ocho años casado. Winnie tampoco tuvo a su marido presente, de hecho la mayor parte del tiempo él estuvo en la cárcel. Mandela pidió el divorcio un par de años después de salir de la cárcel porque ya no podía tolerar el comportamiento de Winnie en el ámbito personal y político. Los hijos que Mandela tuvo con ambas jamás tuvieron la presencia de un padre.

Aunque Mandela haya sufrido por haber abandonado a su familia, nunca se arrepintió de su elección. El final de su camino le condujo a ser considerado algo más que el padre de toda una nación. Esto no quiere decir que no le hubiera gustado unir lo incompatible, es decir, la lucha y la vida familiar. Jamás se ha arrepentido de haberlo hecho de esta manera, porque su sueño era construir un futuro para todos los niños africanos, incluidos los suyos, y para este fin dedicó toda su vida. También le generaba algo de conflicto e insatisfacción personal tener que repartir su tiempo entre el trabajo como abogado y la campaña de masas¹⁸⁵.

¹⁸⁵ Ibid., p. 150: «No obstante, me sentía muy satisfecho por los logros alcanzados: había participado en la lucha por una causa justa, había tenido el valor de luchar por ella y ganar. La campaña despejó en mí todo resto de duda o sentimiento de inferioridad que aún pudiera albergar. El hombre blanco había sentido la fuerza de mis golpes. Podía caminar erguido como un hombre y mirar a todos a los ojos con la dignidad que produce el no haber sucumbido a la opresión y al miedo. Había alcanzado la mayoría de edad como luchador por la libertad».

La oficina que compartía con Oliver estaba en un edificio propiedad de unos indios y era uno de los pocos locales de la ciudad donde un africano podía alquilar una sala. El edificio se encontraba justo delante del Tribunal. En la puerta de la oficina ponía «Mandela y Tambo». Para los africanos, tener asesoría jurídica significaba a la vez la primera opción y el último recurso, usando las palabras del propio Mandela. Los africanos necesitaban ayuda legal siempre porque todo lo que hacían o dejaban de hacer era considerado delito. Familias de campesinos eran desahuciados cada semana de sus tierras, les imponían multas altísimas por cualquier tontería y estaban obligados a abandonar las zonas blancas sin ninguna indemnización.

Ser abogado en Sudáfrica no era tarea fácil, era muy complicado probar la violencia policial delante de los jueces y los abogados negros, aunque tuviesen la misma capacidad profesional, eran considerados inferiores por su color de piel. El respeto que tenía Mandela en los tribunales no llegaba a la calle. Fuera de los tribunales, Mandela era John, esta era la forma cariñosa utilizada por los blancos para referirse a todos los negros: «Era un delito atravesar una puerta “solo para blancos”, montar en un autobús “solo para blancos”, beber de una fuente “solo para blancos” o caminar por una calle “solo para blancos”. También era un delito no tener una cartilla de pase, así como que en la libreta en cuestión figurara una firma equivocada; era delito estar desempleado y también trabajar en lugar equivocado, vivir en ciertos lugares y no tener donde vivir»¹⁸⁶.

En 1952, a Mandela, junto a otros cincuenta y dos líderes del movimiento de todo país, les fue prohibido asistir a cualquier mitin o concentración durante seis meses. Para él esto supuso un confinamiento físico y espiritual que propició el nacimiento del Plan Mandela, que permitía que la organización siguiera actuando en clandestinidad. También empezaron a impartir cursos de formación política con los siguientes temas: «El mundo en que vivimos», «Cómo somos gobernados» o «La necesidad del cambio». El trabajo de concienciar a la población hizo que lograran el aplazamiento del desalojo de

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 159.

Sophiatown, un lugar emblemático, ya que era una de las pocas zonas en las que los negros podían comprar una casa. Y donde, después de más de cincuenta años de ser propietarios de su hogar, el Gobierno amenazaba con el desahucio bajo el decreto de que aquella era una zona blanca. Puesto que en su política no quería a los negros en ninguna zona urbana de la ciudad.

En una de estas concentraciones en el centro de Sophiatown, Mandela dijo que creía que había llegado el momento de ir más allá de la resistencia pasiva y que la violencia era la única manera de destruir el *apartheid*. Mandela fue censurado en el CNA por su conducta, ya que esta no había sido una decisión acordada con el movimiento. La campaña de Sophiatown duró hasta el inicio de 1955. Cuando los moradores se dieron cuenta de que la campaña no detendría el desalojo, muchos de ellos, de forma voluntaria, se fueron cambiando para su siguiente destino: Meadowland.

Aún en 1955 se propuso un boicot escolar para el 1 de abril, el mismo día que el Gobierno había determinado para transferir el control de las escuelas al departamento de Asuntos Nativos. Los padres y la comunidad ocuparían el lugar de los colegios; cada choza, cada hogar, se transformaría en un centro de estudios para los niños. De esta propuesta nacieron colegios con un notable nivel de enseñanza. En muchos sitios crearon lo que llamaron «clubes culturales» para huir del control del Estado, pero no se tardó en crear una ley que prohibía la enseñanza sin autorización. La penalización iba desde de una multa a la cárcel. Los clubes culturales estaban bajo el constante acoso de la policía, pero muchos lograron funcionar en la clandestinidad¹⁸⁷. Aunque no lograron librarse de la ley de Educación Bantú, sí consiguieron intimidar al gobierno de Verwoerd, que se vio obligado a declarar que la educación debía ser la misma para todos, aunque luego no ha sido así. Otro logro importante fue la politización e incorporación de más gente a la lucha.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 180: «Al final, los centros comunitarios acabaron muriendo y los padres, enfrentados a la elección entre una educación inferior y una falta de educación, escogieron lo primero. Mis propios hijos asistían a una escuela privada de los Adventistas del Séptimo Día, que no dependía de los subsidios del Gobierno».

Los días 25 y 26 de junio de 1955 se celebró el Congreso de los Pueblos, donde se ideaba unir a todos los pueblos y razas en la lucha por una Sudáfrica libre de la opresión. En estos días sería presentada una nueva Constitución que sería sometida a la aprobación de los delegados que, aunque fueron en su mayoría negros, estuvo representada por todas las razas. La plataforma estaba formada por un pintoresco «arcoíris», en palabras de Mandela. La llamaban la «Constitución por la libertad», abogaban por un gobierno que fuera del pueblo, que todos los grupos disfrutasen de los mismos derechos, que el pueblo pudiera participar en la riqueza de la nación y que la tierra fuera repartida entre aquellos que la trabajaban.

La política del Gobierno provocaba pesimismo, pero aun así Mandela, pensando en el futuro, regresó a Umtata en febrero de 1956 para comprar un trozo de tierra. Porque creía importante estar conectado con sus raíces y tener una casa cerca del lugar donde había nacido. En diciembre de ese mismo año lo detuvieron bajo la orden de «*hoogverraad*» (alta traición). En el año 1960 se produjeron significativas agresiones represivas por parte del Gobierno, como las matanzas de Sharpeville¹⁸⁸ y Langa. Estas dos matanzas, así como las demás que se sucedieron en la historia del *apartheid*, aterrorizaban la población civil mediante el asesinato aleatorio. Este panorama de violencia desmedida obligó a que Mandela y el CNA decidieran hacer uso de las armas. Antes de su encarcelamiento, y viviendo ya en la clandestinidad, fue creado el brazo armado del CNA¹⁸⁹, *Umkhonto we Sizwe* (Lanza de la Nación). Mandela viajó para recibir entrenamiento militar, para sensibilizar a la comunidad internacional acerca de la situación de Sudáfrica y para pedir apoyo económico.

¹⁸⁸ *Ibíd.*, p. 247: «El tiroteo de Sharpeville provocó una conmoción nacional y una crisis de Gobierno. Llegaron protestas escandalizadas de todo el globo, incluyendo una del Departamento de Estado norteamericano. El consejo de seguridad de la ONU intervino en los asuntos de Sudáfrica por primera vez, condenando al Gobierno por el tiroteo y urgiéndole a que adoptara las medidas necesarias para introducir la igualdad racial en el país. Los blancos sudafricanos empezaron a hacer planes para emigrar».

¹⁸⁹ *Ibíd.*, p. 303. Oliver había estado viajando para establecer contactos en muchos países y ya había abierto oficinas del CNA en Ghana, Inglaterra, Egipto y Tanganica.

En Etiopía, que era la cuna del nacionalismo africano, vio por primera vez a soldados negros bajo las órdenes de generales negros. En Marruecos conoció a luchadores de Mozambique, Angola, Argelia y Cabo Verde. El recorrido siguió en Sierra Leona, Liberia, Ghana y desde Dakar fueron a Londres. Los viajes le hicieron sentirse libre, por una parte, y también le sirvieron para visualizar la diferencia de tener a su propio pueblo en el Gobierno. Y por otro lado, para que Mandela se diera cuenta de los prejuicios que tenía incrustados en su mente por el *apartheid* acerca de su propia raza¹⁹⁰. En esta época recibió por parte del Gobierno el apodo de «pimpinela negra», ya que los policías iban siguiendo pistas pero no lograban atraparlo, hasta que lo consiguieron con la colaboración de la CIA.

Fueron juzgados 156 dirigentes del movimiento y el castigo previsto para todos era la muerte. El juicio por traición que incluyó a Mandela se celebró en 1963 y 1964 y se conoce como «juicio de Rivonia», que es el nombre de la zona residencial en Johannesburgo donde fueron arrestados diecinueve líderes del CNA y luego juzgados por 221 actos de sabotaje dirigidos a derrocar el sistema vigente. El Gobierno les acusaba de alta traición y conspiración nacional con el intento de establecer un Estado comunista bajo violencia: «Se dice que nadie conoce realmente un país hasta haber pasado por sus cárceles. No se debe juzgar a una nación por cómo trata a sus miembros más encumbrados, sino por cómo trata a los más humildes. Sudáfrica trataba a los ciudadanos africanos encarcelados como a animales»¹⁹¹.

En la cárcel, la celda era diminuta y los presos políticos negros no recibían mantas, esteras, ni papel higiénico. El *apartheid* seguía bien demarcado en la prisión. El azúcar blanco y el pan blanco para los blancos y el azúcar moreno y el pan moreno para los indios. Los negros no tenían derecho a comer pan ni azúcar. Las primeras protestas de Mandela en la cárcel tuvieron como objetivo cambiar esta situación. En

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 303: «Allí experimenté una extraña sensación. Al subir al avión vi que el piloto era negro. Jamás había visto a un piloto negro, y cuando lo hice tuve que sofocar el pánico. ¿Cómo iba a pilotar un avión un hombre negro? Pero entonces me di cuenta de algo: me había dejado llevar por las actitudes propias del *apartheid*, pensando que los africanos eran inferiores y que pilotar aviones era tarea de blancos».

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 211.

poco tiempo conquistaron lo que llamaban una «dieta mejorada», en la que los negros tenían derecho a comer pan y azúcar y los blancos e indios la misma comida. Pero este era solo el inicio de una dura lucha durante los largos años que Mandela estuvo encarcelado. Hubo de luchar para obtener pantalones largos como los demás presos, tener derecho a escribir y recibir cartas, a recibir visitas, a mejoras en el trabajo forzado, al acceso a la prensa, a ser tratado como preso político, a poder reunirse con sus compañeros, etc.

Fuera de la cárcel la lucha seguía su camino y el Gobierno no daba tregua: desapariciones, asesinatos y torturas estaban a la orden del día. En este periodo, Steve Biko fue un activista que destacó bastante a nivel nacional. Desgraciadamente, no tuvo la suerte de ver la democracia de su país, ni siquiera el inicio de los cambios por los que luchó. En 1969, el activista Steve Biko¹⁹² fundó la Organización de Estudiantes Sudafricanos (SASO), que también llegó a presidir y que fue una de las primeras organizaciones del movimiento «conciencia negra». Definía como negros a todos los «no blancos», pues eran todos oprimidos por el sistema. Creó la *Revista Negra* en 1972 y, debido a sus actividades políticas, estuvo en arresto domiciliario al año siguiente, en 1973.

En 1975, el Gobierno aumentó sus restricciones impidiéndole trabajar en el programa comunal. Había creado una organización para ayudar a presos políticos y a sus familiares (Zimele Trust Fund) y otra para ayudar a estudiantes víctimas de la persecución (Ginsberg Educational Trust). En junio de 1976 ocurrió la masacre de los estudiantes de Soweto, y en agosto del mismo año Biko fue arrestado y condenado a régimen de confinamiento solitario durante 101 días. En julio de 1977 se le aplicó el mismo procedimiento, luego otra vez en agosto. Luchó sin armas de fuego intentando reconstruir la autoestima de los sudafricanos y, con solo treinta años de edad, el día 12 de septiembre de 1977 fue asesinado por la policía, que negó su implicación durante muchos años. Un año más tarde, en 1978, P. W.

¹⁹² Steve Biko, joven activista, militante contra el *apartheid*, fue perseguido y torturado y el régimen no descansó hasta que lo asesinó. Pero se transformó en un héroe cuya lucha motivó con entusiasmo a muchos jóvenes. Hay libros publicados, película y documentales sobre su vida, y su imagen es símbolo de la lucha negra en Sudáfrica.

Botha inicia su mandato como primer ministro.

En 1985 se desencadena otra oleada de violencia por parte de la policía en varias comunidades. Citaremos sucintamente algunas de ellas para ilustrar el carácter gratuito, cobarde y premeditado de las represiones. El 18 de abril de 1985, en Despatch, provincia de Eastern Cape, la policía atrincherada fuera de una escuela abre fuego contra los niños que juegan en el parque matando a cuatro de ellos e hiriendo a otros dos. En mayo del mismo año, y de nuevo en la misma ciudad, policías escondidos dispararon contra un grupo de personas. El 24 de agosto de 1985, en Bellville South, Ciudad del Cabo, miembros de la unidad antidisturbios escondidos en el jardín abren fuego y matan a Sarah van Wyk¹⁹³, hiriendo también a varias mujeres. En Athlone, Ciudad del Cabo, el 15 de octubre de 1985, y en Crossroads, el 16 de octubre del mismo año, grupos de policías entran en las comunidades de forma inesperada y sorprenden a la población con disparos indiscriminados. En 1986, las masacres continúan, en febrero de ese mismo año, en Khayelitsha¹⁹⁴, Ciudad del Cabo, miembros de las fuerzas de seguridad disfrazados de trabajadores abren fuego contra de la población, utilizando perdigones. El 26 de marzo de 1986, en Crossroads, Ciudad del Cabo, las fuerzas de seguridad que se habían ocultado en la vía férrea ocasionan la muerte de tres personas y varios heridos.

Mandela desde la cárcel intentaba cambiar este panorama. Su primer encuentro con el ministro de Justicia se produjo en 1985, aunque las negociaciones solo se oficializarían el 5 de julio de 1989, en secreto, y en la residencia del entonces presidente P. W. Botha¹⁹⁵. Aunque el periodo de transición data de principios de febrero, cuando asume la presidencia De Klerk. Mandela tenía bastante claro que negociaba mejoras para su pueblo, y por ello había estado veintisiete años en la

¹⁹³ Sarah van Wyk venía de un encuentro religioso en el estadio de Athlone, estaba embarazada y fue la víctima letal de estos disparos.

¹⁹⁴ Khayelitsha es la segunda mayor zona de chabolas de Sudáfrica, su actual población ronda los 406.779 (2005) habitantes. Aquí fueron desplazados los negros después de las leyes de Grupo Área, posee pues más de un noventa por ciento de población negra.

¹⁹⁵ En 1978, P. W. Botha inicia su mandato como primer ministro hasta que es desplazado por De Klerk en 1989.

cárcel, así que no cedió a las ofertas que le hacía el Gobierno deseoso de cambiar su imagen ante la presión internacional. Antes de su liberación, Mandela rechazó varias propuestas de puesta en libertad. Luchaba por la igualdad política, había estado veintiún años sin tocar la mano de su esposa y no quería vender el derecho a la libertad de su pueblo¹⁹⁶. Fue durante el mandato de De Klerk¹⁹⁷ cuando empezaron las políticas que terminarían con el *apartheid*: derogación de leyes, legalización del CNA y otras organizaciones que formaban parte del movimiento y la liberación de varios presos políticos, entre ellos Mandela.

El Gobierno deseaba que el CNA pusiera fin a la lucha armada pero no estaba dispuesto a hacer lo mismo. Mandela tenía claro que su liberación no traería como una consecuencia la paz al país. El Gobierno, que era el responsable por la violencia que derramaba la sangre de los sudafricanos y que avergonzaba al país frente la comunidad internacional, permanecía con su ejército y sus policías en los *townships*. Pero hasta 1987 el gobierno no hizo su primera propuesta concreta, que consistía en una mesa de negociación con Mandela¹⁹⁸. El país estaba inmerso en un caos y cada vez más empresas abandonaban Sudáfrica.

Cuando De Klerk juró el cargo, Mandela le pidió una entrevista porque veía en él a un hombre que consideraba la necesidad del cambio. En su primer discurso, De Klerk dijo estar comprometido con la paz y abierto a tratar con todos aquellos que deseaban lo mismo. El año 1990 fue el de las negociaciones. Nelson Mandela es puesto en libertad y son retiradas las prohibiciones impuestas sobre el CNA, el Congreso Panafricano (CPA) y el Partido Comunista Sudafricano

¹⁹⁶ Mandela 2010, op. cit., p. 541: «Solo los hombres libres pueden negociar. Los prisioneros no pueden formalizar contratos... No puedo, ni pienso hacer promesas en el momento en que vosotros, el pueblo, y yo, no somos libres. No se puede separar vuestra libertad de la mía».

¹⁹⁷ El Partido Nacional estuvo en el poder desde el año 1948 hasta el año 1994, cuando es desplazado por el CNA en las elecciones democráticas.

¹⁹⁸ Mandela 2010, op. cit., p. 555: «Al principio dediqué algún tiempo a hacerles un resumen de la historia del CNA y a explicarles a continuación cuáles eran nuestras posiciones acerca de los asuntos básicos que separaban a la organización del Gobierno. Tras estos preliminares, nos concentramos en las cuestiones claves: la lucha armada, la alianza del CNA con el Partido Comunista, el objetivo de un gobierno de la mayoría y la idea de la reconciliación racial».

(SACP), y los exiliados políticos retornan a casa. De Klerk estuvo a la altura de sus promesas al liberar a los presos políticos sin ningún tipo de orden de proscripción. Con el fin del *apartheid*, la foto y las palabras de Nelson Mandela pudieron ser publicadas después de treinta años. Cuando el presidente De Klerk anunció que pondría a Mandela en libertad al día siguiente, él pidió una semana con el fin de intentar evitar un posible caos.

El año 1994 fue el de la esperanza, se celebraron las primeras elecciones democráticas y Nelson Mandela fue elegido presidente, el primero negro de la historia del país. Pero antes de las elecciones democráticas fue necesario movilizar a la sociedad para obtener la mayor participación posible para lograr una «democracia real» representada por todos sus ciudadanos. Durante el trabajo de convocatoria y compromiso con las elecciones en enero del mismo año, el CPA puso fin a la lucha armada. El Partido Conservador, que era la representación de la extrema derecha blanca, participó en los comicios y el general Viljoen creó el partido Frente de la Libertad. La tarea más ardua fue conseguir la implicación del Inkatha, cuyo jefe zulú Buthelezi se unió en el último momento debido a la presión internacional.

Como ya se esperaba, el CNA ganó con la mayoría absoluta de los votos. En el inicio de su democracia, Sudáfrica tenía la representatividad política de tres partidos que habían superado el 5% de los votos: el Congreso Nacional Africano (CNA) con un 62,65% de los votos, el Partido Nacional (PN) con un 20,34% y el Partido de la Libertad Inkatha (IFP) con un 10,54% de los votos. En la nueva Asamblea Nacional, el 73% de la población negra de diferentes etnias estaba representada por un 52% de los parlamentarios, el 15% de la población blanca por un 32%, el 3% de la población asiática que estaba compuesta básicamente de indios tenía un 8% de los parlamentarios y la población mulata un 7% de los representantes.

Una vez elegido presidente, Mandela necesitaba, por una parte, contar con la colaboración de la comunidad blanca para reconstruir el país y, por otra, apaciguar la impaciencia de los negros. Mandela era

consciente de que las buenas intenciones no bastaban. Los cambios reales serían lentos y, por eso, pidió un plazo mínimo de cinco años para que se pudieran notar las mejoras materiales de las nuevas decisiones políticas.

Con el mandato de Mandela, la legislación del *apartheid* fue gradualmente retirada, desapareciendo definitivamente con la Constitución de 1996. Los símbolos del país fueron cambiados. Se creó un nuevo himno nacional, una nueva bandera, se erguieron estatuas de los nuevos héroes de Sudáfrica y también se recreó la historia del país que otrora estuvo ocultada bajo la represión.

La nación arcoíris de Mandela ideaba estar representada por todos los sudafricanos, para ello se inició la toma de una serie de decisiones políticas. En este apartado tendremos en cuenta las decisiones adoptadas en los dos primeros años del Gobierno de Mandela porque creemos que es una muestra suficiente que nos ofrece una visión general de la política de reconstrucción del país en el inicio de la democracia, que tenía como objetivo lograr la paz en una nación reconciliada con su pasado.

Sudáfrica se abre al mundo y firma acuerdos con diferentes países dentro y fuera de África. En 1994 se establecen relaciones diplomáticas con Ghana, Malí, Senegal, Zimbabue, Camerún, Túnez, Argelia, Irán, Marruecos, Namibia, Benín, Kuwait, Qatar, Sudán, Zambia, Colombia, Bangladés, República del Ecuador, Costa Rica, Estado Independiente de Papúa-Nueva Guinea, Guinea-Bissau, República del Chad, República de Guyana, Mongolia, República de las Maldivas, Indonesia, Egipto, Jamaica, Afganistán, República de Nicaragua, Sri Lanka, República Democrática Soberana de Fiyi, Comunidad de las Bahamas, Cuba, Burkina Faso y Mauritania.

Se tomaron medidas para el mantenimiento de la paz, el control del flujo de armas entre Mozambique y Sudáfrica y la suspensión de la lucha armada así como también para el desarme de los guerrilleros del

CPA. Sudáfrica recibió donaciones por parte del Gobierno de Japón por valor de 4.000.000 de dólares, ante las Naciones Unidas para la Misión de Observadores en Sudáfrica (UNOMSA), a través del Fondo Fiduciario de las Naciones Unidas para la toma de decisiones y actividades de mantenimiento de la paz.

Con China, Mauricio y Hungría firmaron un acuerdo para prevenir la evasión fiscal en materia de impuestos sobre la renta; con Luxemburgo, Marruecos, Japón e Irlanda el acuerdo sobre asuntos aéreos; con Namibia para la cooperación en el ámbito de la administración de justicia y otro relacionado con Walvis Bay¹⁹⁹ y las islas de la costa en lo referente a la sanidad, la educación, temas penitenciarios, conservación de la naturaleza, temas fiscales con la defensa, asuntos pesqueros, transportes y tráfico de mercancías, materiales minerales y energéticos y servicios de radiodifusión.

Con Zimbabue se establece la Comisión Mixta de Asuntos Económicos, Técnica, Científica y Cultural de la Cooperación. Se firman acuerdos relacionados con el comercio con India, Malasia y Marrakech y de cooperación al desarrollo con Suiza y la Unión Europea. Con Gran Bretaña se firma un acuerdo sobre la promoción y protección de las inversiones y también se expone la intención de trabajar conjuntamente en lo referente al suministro de personal de las Fuerzas Armadas del Reino Unido y el Ministerio de Defensa británico, para asesorar en la integración de la defensa y otras fuerzas armadas de Sudáfrica. En octubre de este año, en una visita a Estados Unidos, Mandela conoce el plan de ayuda estadounidense a Sudáfrica y a continuación firma un acuerdo relacionado con las exportaciones de misiles y las restricciones relativas a la importación.

¹⁹⁹ Walvis Bay significa 'Bahía Ballena', y es una ciudad de Namibia con una población de unos 65.000 habitantes. Está enclavada en la bahía del mismo nombre, al oeste del país. La bahía ha sido un refugio para buques de mar debido a su puerto de profundidades naturales, protegido por la lengua de arena de Punta Pelicano. Ricas en plancton y vida marítima, estas aguas acercaron a numerosas ballenas que atrajeron barcos balleneros y buques de pesca. Una sucesión de colonos explotó la posición y recursos de este establecimiento portuario estratégico. El valor del puerto con relación a la ruta de mar alrededor del Cabo de Buena Esperanza había llamado la atención de las potencias mundiales desde que fue descubierto. Esto explica el complicado estatus político de Walvis Bay a lo largo de los años.

El presidente Nelson Mandela anunció que Sudáfrica estaba suscrita a la Declaración Universal de los Derechos Humanos y se adhirió a las convenciones de derechos humanos de las Naciones Unidas. Pero, por paradojas del destino, al Departamento de Defensa se le asignan 10,5 millones de dólares, más de un 8,7% del presupuesto nacional. El arzobispo anglicano Desmond Tutu critica entonces al Gobierno por la venta de armas a Ruanda y Sudán y por la aprobación de los aumentos de sueldo para los parlamentarios.

Dentro del país se firmó el tratado de la Comunidad Sudafricana de Desarrollo. En octubre se celebró la Conferencia Internacional de Donantes sobre Desarrollo de Recursos Humanos en Ciudad del Cabo, organizada por la ONU y la Commonwealth. Estaban presentes cincuenta de los principales donantes internacionales de asistencia. El ministro de Educación anunció que el Gobierno podría recortar los fondos para las escuelas de blancos, como parte de un plan para lograr la equidad en niños de cuatro a cinco años. Las promesas de ayuda al país llegaban a los 10 millones de rands. En la política de reconciliación se había concedido el indulto o la indemnización por presuntos delitos políticos a setenta y ocho asesinos. La violencia que azotaba el país seguía. En KwaZulu-Natal se decretó el estado de emergencia y un influyente clérigo afrikáner, el profesor Johan Heyns, fue asesinado.

Hubo decisiones muy importantes por parte del Gobierno relacionadas directamente con la reconciliación y la reparación, una de ellas es la ley de Restitución de las Tierras y, la otra, la aprobación del Programa de Reconstrucción y Desarrollo. La aprobación en el Parlamento de la ley de Restitución de Tierras posibilitaba que los sudafricanos desplazados por la fuerza de sus tierras desde 1913 pudieran presentar una solicitud de devolución de las tierras. Para este tema específico fue creada la Comisión de la Restitución de los Derechos a la Tierra para resolver las reclamaciones a través de mediación o negociación, aunque a día de hoy organizaciones no gubernamentales siguen con la lucha para posibilitar que esta decisión se haga realidad.

Cuando fue aprobado el Programa de Reconstrucción y Desarrollo (RDP), la comunidad internacional se unió para dar soporte al país de diferentes maneras. Con el Gobierno de Suiza se firmó un acuerdo en el que el país se comprometía a apoyar este programa. El Gobierno de India ofreció asistencia al RDP en forma de conocimientos indígenas sobre vivienda de bajo coste, creación de pequeñas industrias, asesoramiento en temas relacionados con las reformas agrarias, sistemas de agua en zonas rurales y programas de empleo rural; y para instruir a diplomáticos, policías y funcionarios públicos y también para compartir su experiencia en el proceso de constitución de la capacidad. Y Gran Bretaña donó 530 millones de libras esterlinas para la ayuda a Sudáfrica durante tres años, dirigidas al RDP.

El presidente de Estados Unidos, Bill Clinton, anunció la duplicación de 600 millones de dólares de asistencia de los Estados de África del Sur durante tres años e hizo un llamamiento a los seis mayores países industrializados del mundo (Gran Bretaña, Canadá, Francia, Alemania, Italia y Japón) para ampliar la asistencia a Sudáfrica, además de la asistencia del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional. El Gobierno de Canadá aprobó la extensión de un Arancel Preferencial General (APG) a Sudáfrica, lo que facilitaría la exportación de Sudáfrica a Canadá; el Gobierno de Australia adelantó que iba a donar un extra de 8 millones de dólares australianos a Sudáfrica en los próximos tres años con el fin de ayudar a cubrir las necesidades básicas y las infraestructuras para la mayoría de la población que había estado «muy desfavorecida» por el *apartheid* y la Unión Europea, que es el mayor socio comercial de Sudáfrica, dijo que planeaba invertir alrededor de 210 millones de dólares estadounidenses en el país solo en 1994.

Sudáfrica comienza 1995 con la toma de otra decisión de gran importancia en lo que se refiere a la reconciliación: la introducción de forma gradual de la escolaridad obligatoria para los niños negros a partir de los seis años. Lo que se propuso en el proyecto elaborado en el año anterior fue que los niños negros entre cinco y catorce años

asistirían a la escuela. A los niños blancos y *coloreds* ya les estaba asignado el derecho a la escolaridad entre los seis y los dieciséis años, y para los niños de la India hasta los quince años (1989-1990). La educación es básica para garantizar la igualdad de oportunidades en el futuro.

Sudáfrica firma este año acuerdos diplomáticos con Etiopía, República de Panamá, República de Trinidad y Tobago, República de Guatemala, India, Reino de Camboya, República de Surinam, Palestina, Estado Independiente de Samoa Occidental, República de Bosnia-Herzegovina, Nigeria y Níger. Con la República Federal de Alemania demuestra la intención de un acuerdo en lo que se refiere a la cooperación directa en asuntos de trabajo y laborales; firma acuerdos relacionados con la cooperación técnica, sobre fomento y protección recíproca de inversiones y sobre el envío de obras de desarrollo del Servicio Alemán de Cooperación Social. Firma también acuerdos de cooperación al desarrollo con Suecia; y con el Reino Unido para la cooperación técnica británica en ciencia y tecnología.

Con Bélgica y Finlandia se establece un acuerdo para evitar la doble imposición y para prevenir la evasión fiscal en materia de impuestos sobre la renta. Y con Bélgica otro de cooperación entre el servicio de policía sudafricano y la gendarmería belga, así como también una declaración de intenciones relacionada con temas educativos y acuerdos de cooperación en el ámbito de la salud. También firma acuerdos militares con Namibia, Ucrania y Rusia, y con Swazilandia para impedir el contrabando de armas. En lo que a temas aéreos se refiere, llega a acuerdos con Austria, Australia y Gabón.

También demuestra intención de ponerse de acuerdo en cuestiones relacionadas con la cooperación energética con España; firma un acuerdo con Mozambique y Túnez sobre turismo; con Mozambique y Swazilandia de cooperación y asistencia mutua en la lucha contra la delincuencia; con los Países Bajos sobre transporte marítimo y promoción y protección recíproca de inversiones; un protocolo de consulta con el Ministerio de Asuntos Exteriores de

Polonia; una carta de intención con Bulgaria en relación con las artes, la cultura, la ciencia, la tecnología y el deporte; se hace un comunicado conjunto entre el Ministro de Relaciones Exteriores de Brasil y el Ministro de Asuntos Exteriores de Sudáfrica; con Australia para establecer el intercambio de personal y se propone otro sobre cooperación al desarrollo; y con el Tratado Antártico, un protocolo de signos sobre la protección del medio ambiente.

Sudáfrica firma un acuerdo con India, Egipto, Irán, Palestina y Zimbabue con respecto a la Comisión Mixta de Cooperación; con Irán se hace una exposición de síntomas de entendimiento sobre la cooperación en minería y minerales, y el canciller iraní, Ali Akbar Velayati, visita Sudáfrica para tratar temas relacionados con el almacenamiento y comercialización de millones de barriles de petróleo iraní con la intención de eludir las sanciones impuestas por Washington. Estados Unidos critica este arreglo. Sudáfrica intenta ponerse de acuerdo con el Gobierno de Estados Unidos en temas relacionados con la investigación de transporte y transferencia de tecnología y firma un acuerdo de cooperación sobre los usos pacíficos de la energía nuclear. En 1995, el presidente Nelson Mandela sufre un atentado con disparos a su coche blindado y también anuncia que no participará en la reelección en 1999.

Dentro del panorama de injusticia y violencia, Sudáfrica tuvo una transición pacífica porque, entre las decisiones políticas de los dos primeros años del Gobierno de Nelson Mandela, estaba el Programa de Reconstrucción y Desarrollo (1995), que a largo plazo lograría el desarrollo de la economía del país, la reparación de las víctimas así como la igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos. Todo el apoyo económico y las donaciones recibidas para este programa tenían como destino la construcción de casas para los negros que vivían en chabolas; la creación de escuelas y la inversión en educación; la construcción de hospitales y la inversión en sanidad; la inversión y los programas de generación de empleo; la creación de redes eléctricas, carreteras y lo que creían que podría hacer falta en infraestructuras para un país que se estaba abriendo a un nuevo mundo «prospero y

desarrollado». La existencia de este programa generaba esperanza de cambio en los ciudadanos aunque no haya sido una realidad para la mayoría.

Un año después se produce el cambio legislativo con la nueva Constitución (1996), que por fin entraba en vigor. La primera propuesta de este documento había sido elaborada en 1955, la «Constitución por la libertad». Después de cuarenta y un años, Sudáfrica posee una Constitución que está considerada la más igualitaria del mundo, con esto queda dicho todo. Sudáfrica logró con la nueva Constitución hacer justicia, una justicia teórica pero ahí está. Aún en 1995, con la final del Mundial de Rugby, Mandela aprovechó la oportunidad para sembrar más semillitas de perdón y promovió la reconciliación y la unidad nacional, aumentó la autoestima de los ciudadanos y potenció el sentimiento de unidad. Creía que era fundamental para la población que todos, independientemente de credos o razas, se sintieran sudafricanos en la «nación arcoíris».

En seguida, para dar a conocer la verdad de los hechos del periodo de represión, se crearon las Comisiones de la Verdad y la Reconciliación (TRC). Una comisión de la verdad es una comisión de investigación autónoma. Estaba organizada como una gran empresa a favor de la verdad, con sus oficinas, con cerca de trescientos empleados y un presupuesto anual, lo que le permitió organizar cientos de audiencias públicas que tenían como objetivo escuchar los testimonios de las víctimas. También destaca por haber sido la primera que trabajó de forma explícita por la reconciliación. Las comisiones de Sudáfrica fueron las terceras creadas en África, el 15 de diciembre de 1995, y se fundamentó en la ley de la Unidad Nacional y de la Reconciliación del mismo año.

Un punto de especial importancia en la creación de las comisiones es el hecho de concebir a las víctimas como protagonistas de este proceso de reconciliación nacional. Hubo una difusión masiva en las radios y en la televisión, lo que causó un impacto con repercusión nacional e internacional que la diferenció de las demás

comisiones. Fueron escuchados cerca de 22.000 testimonios por parte de las víctimas y 7.000 victimarios hicieron sus declaraciones a cambio de amnistía. El mundo pudo conocer las atrocidades cometidas por el *apartheid*. Se otorgó la amnistía a los perpetradores que confesaron toda la verdad sobre las violaciones cometidas, esta característica fue objetada ante el Tribunal Nacional sin éxito antes del inicio de sus actividades. Fueron investigadas violaciones dentro y fuera de Sudáfrica.

Estuvo compuesta por diecisiete miembros, entre ellos arzobispos, abogados, defensores de los derechos humanos y médicos. No participó ningún miembro de las fuerzas armadas o del ala armada de los movimientos de liberación. Tanto la formulación de su mandato como la selección de sus miembros fueron características básicas que consiguieron que creciera su credibilidad y autoridad. Estaba encabezada por el arzobispo Desmond Tutu y fundamentada en la filosofía ubuntu, que difundía la idea de la necesidad de perdón para la construcción de un futuro así como también la importancia de la confesión tanto para dar a conocer la verdad como para posibilitar la restauración. A pesar de sus ritos más bien católicos, ambicionaba representar a diversas razas y culturas.

El derecho a la verdad a través de las comisiones posibilita que las víctimas entiendan las razones de lo que pasó, que su sufrimiento sea reconocido públicamente, que puedan reconstruir los hechos sin mentiras, que estén abiertas a un proceso de sanación y a la reconstrucción de su autoestima y que la sociedad afectada pueda conocer las razones que llevaron a las violaciones de los derechos humanos para poder prevenir y garantizar que no se repitan. Como suele pasar en otras comisiones de la verdad, en la de Sudáfrica también se generó una serie de expectativas equivocadas con relación a las confesiones de culpabilidad. Pero en cierta medida, las comisiones de la verdad de Sudáfrica ayudaron a iniciar un proceso de superación de un pasado de sufrimiento y dolor, un hecho que poco a poco contribuirá a la aceptación y convivencia de las diferentes razas. Su informe fue

entregado al presidente Nelson Mandela²⁰⁰ el 29 de octubre de 1998²⁰¹.

En los discursos que se refieren a reconciliación y procesos de paz en todo el mundo, se suele hablar del «milagro sudafricano». No obstante, en Sudáfrica la utilización de este término para definir los acuerdos de paz y el final del *apartheid* no acaba de gustar. Seguramente porque no existió milagro alguno que hubiera podido transformar de la noche a la mañana el infierno en paraíso. Se trataba de un contexto de difícil reconciliación que exigía medidas que incluyeran la reparación y restitución a las víctimas, programas de desarrollo económico y cambios en la legislación del país.

Se acaba el *apartheid* y la población tiene sed de justicia. Aunque la autoridad moral de Mandela haya permitido mantener a la población paciente, todo tiene su límite. Después de haber pasado tanta hambre de comida, de justicia y de derechos, es realmente increíble que no haya habido más sangre en el periodo de transición. El Empoderamiento Económico Negro (BEE, *Black Economic Empowerment*) era un subprograma del Programa de Reconstrucción y Desarrollo cuyo objetivo consistía en una intervención directa en la redistribución de bienes y oportunidades con el fin de solucionar las disparidades económicas generadas por el régimen.

Los ciudadanos no blancos, en especial los negros, fueron privados de la escolarización y estaban obligados a desarrollar los

²⁰⁰ El día que cumplió ochenta años, Nelson Mandela se casó por tercera vez con Graça Machel, la viuda de Samora Machel, expresidente de Mozambique. En 2004, con ochenta y cuatro años, se retira de la vida pública aunque sigue comprometido con la lucha contra el sida en Sudáfrica. Su nonagésimo cumpleaños es conmemorado a lo grande, en Londres, con un acto público donde estaban presentes artistas y celebridades que apoyaron la lucha de Sudáfrica. En 2010, se celebra en Sudáfrica el Mundial de Fútbol, pero la participación de Sudáfrica en este evento generó muchas pérdidas. El gasto público se desvió para algo que no era de ninguna manera imprescindible, ni mucho menos necesario. Muchos sudafricanos tuvieron la fantasía de estar empleados, pero eso duró muy poco. Los estadios se quedaron sin uso y, después del festín, la población despierta y vuelve a su dura realidad. Aún por terminar de conquistar su sueño, el día 5 de diciembre de 2013 muere Nelson Mandela.

²⁰¹ Posibilitando el espacio para el arrepentimiento por parte de los victimarios y el perdón por parte de las víctimas con el fin de poder reconstruir la nueva sociedad planteando un futuro en el cual pueda existir la conciliación entre las diferentes razas o, por lo menos, para empezar una convivencia pacífica en un entorno normalizado.

trabajos determinados por el sistema década tras década. La realidad es que los negros suponían mano de obra no cualificada y su incorporación en el mercado laboral se produjo debido a una «imposición legal» del nuevo Gobierno. Los códigos legales del programa buscaban la solución para este problema a partir de cuestiones como propiedad, gestión y control, igualdad en el empleo, desarrollo de competencias, contratación preferencial, desarrollo de la empresa y socioeconómico y la eliminación de la pequeña empresa.

Esta política intentaba apoyar a los más desfavorecidos pero acababa por perjudicar a los más beneficiados en el antiguo régimen. De esta forma no se centraba en la cualificación profesional del individuo, una carencia de la población negra, pero sí en los porcentajes de contratación de acuerdo con el color de la piel. Hubo mucha controversia acerca de esta política. Lógicamente, no se puede delegar cargos de mando a quien no tiene la experiencia o formación para ocuparlo, pero así sucedía. Creemos que hubiera sido fundamental una política cuya prioridad hubiera estado dirigida hacia la educación y la formación técnico-profesional. Pero los resultados de medidas en este ámbito eran demasiados lentos para un Gobierno que necesitaba resultados inmediatos ante una población impaciente.

Forzar la contratación de los negros tuvo como resultado la discriminación de los blancos y una consecuente «fuga de cerebros». El capital humano cualificado de Sudáfrica abandonaba el país en busca de oportunidades libres de discriminación. El programa que planteaba solucionar cuestiones económicas terminaba por generar más problemas en el sector, ya que a las empresas no les era posible funcionar sin la cualidad profesional que se suponía imprescindible. El país perdió a profesionales y la mayoría de la población negra sigue sin conocer este proyecto. El programa fue muy criticado por favorecer a una minoritaria élite negra²⁰².

²⁰² En BBC News, el 23 de noviembre de 2014, Desmond Tutu declaró que Sudáfrica está sentada en un «barril de pólvora», pues esta «pobreza deshumanizante» acumula un resentimiento del que más tarde se lamentarán y, entre otras cuestiones, esta es la mayor amenaza a la seguridad del país. También criticó la corrupción entre los políticos: «Es cínico en extremo hablar de limosnas mientras la gente puede llegar a ser muy rica a golpe de pluma».

Este es un programa que a primera vista demostraba que iba a incidir en la vida cotidiana de la población negra con un gran cambio. La frase hecha «el trabajo dignifica el hombre» hubiera sido en este contexto más que real. Tener una oportunidad laboral no era sinónimo de mejora de vida, aunque también lo fuera, sino de poder comer cada día. Tener el cuerpo alimentado es el primer pequeño paso, luego la salud y después la formación, aunque se tuviera que hacer todo a la vez. Eran muchas las carencias «prioritarias» de la población y la ayuda del Gobierno no llegaba. Aunque las decisiones del nuevo Gobierno tenían buenas intenciones y en teoría pudieran parecer fabulosas, en la práctica no satisfacían las necesidades de la población que le había otorgado el poder.

La sociedad, en 1994, tenía muchas expectativas puestas en los gobernantes para solucionar sus problemas: libertad, fin del racismo, acceso al mercado de trabajo, fin de la pobreza, educación libre, casa propia, acceso al agua, etc. En el proceso de transición democrática, el Gobierno se propuso promover el desarrollo nacional²⁰³, la reconciliación y posibilitar la justicia social empezando por la nueva Constitución. En una sociedad en transición, la respuesta política a estas promesas fue la integración del país con la economía mundial y el crecimiento de la democracia constitucional, así como también el surgimiento de numerosos cambios destinados a su reconstrucción que dieron lugar a un intenso movimiento de transformación social que sigue presente hoy en día. Las características de esta sociedad en transición eran bastante contradictorias. Carecía de estabilidad, de progreso, de paz y de una democracia profunda. Y poseía una serie de tensiones²⁰⁴ que perpetuaban los conflictos y dividían la sociedad. Antes de acabar con las tensiones habría que resolver los problemas de pobreza absoluta, degradación moral, alto índice de desigualdad, desempleo, sida, injusticias, criminalidad, corrupción y el de restitución de la tierra.

²⁰³ Junto al RDP se promovió un plan de creación de trabajo y otro de reducción de la pobreza.

²⁰⁴ Todo esto debido a una serie de tensiones entre la riqueza frente a la pobreza, el capital frente al trabajo, la libertad frente a la igualdad, la globalización frente a la protección, la no creencia frente a la religión y la tradicional tensión entre los negros pobres y los blancos ricos.

Sudáfrica es un país cuyo programa de justicia redistributiva fue muy limitado para confrontarse con su realidad²⁰⁵. Poseía un índice altísimo de analfabetismo y una extrema desigualdad de ingresos; además, los costes sociales eran demasiado altos con relación al bajo beneficio económico que propiciaban y había un constante crecimiento en la dependencia de la asistencia social. El programa de justicia redistributiva aplicado en Sudáfrica ideaba promover la equidad en el empleo, una serie de beneficios sociales, plateaba la distribución de la tierra, el desarrollo de las habilidades de sus ciudadanos, el BEE y la aplicación del impuesto sobre las ganancias de capital. Esta política favoreció el nacimiento de la clase media y de una élite, ambas de raza negra, y siguió favoreciendo una economía cómoda para los blancos, cuyo poder económico seguía prevaleciendo²⁰⁶. En realidad, aunque el poder político siga estando en manos de los negros, la economía sigue siendo controlada por la minoría blanca.

El pueblo sudafricano es un pueblo acostumbrado a luchar y, aun viviendo bajo el paraguas de la esperanza de cambios inminentes, no se queda con los brazos cruzados²⁰⁷. La sociedad sudafricana tiene una energía vital que contagia. Aunque su pueblo haya sido empobrecido, también cuenta a la vez con muchos recursos y se organizan en busca de alternativas para superar sus dificultades. En iglesias, ONG, institutos o pequeños colectivos, buscan alternativas para conquistar el cambio que el Gobierno todavía no ha logrado.

²⁰⁵ Datos de un taller realizado en diciembre de 2008 por Restitution Foundation.

²⁰⁶ El 57% de los sudafricanos viven por debajo del umbral de pobreza. Hay un 30% de desempleo, el 6% recibe el 40% de todos los ingresos, el 40% más pobre recibe el 4% de todos los ingresos y el 50% de los que acuden a la escuela no tendrá empleo. No consideramos verosímiles los datos relacionados con el desempleo, ya que no parece coherente que en una sociedad más del 80% viva por debajo del umbral de pobreza y solamente haya un 30% de desempleo. Muchas veces estas estadísticas consideran como empleados a los guardadores de coche en la calle o a los «buscavidas» que venden artesanía, comida o flores, y supuestamente en edad laboral.

²⁰⁷ Los que estaban acostumbrados a luchar seguían haciéndolo, pero también es verdad que muchos se quedaron paralizados con la llegada de Mandela al poder, esperando que su «hombre-dios» les solucionara la vida.

II.3. El papel de la sociedad en la reconciliación de Sudáfrica

Este capítulo tiene como objetivo demostrar la responsabilidad de la sociedad en el proceso de reconciliación explicando el trabajo de algunos institutos, fundaciones y organizaciones no gubernamentales que están comprometidos en la lucha por la justicia social y la reconciliación en Sudáfrica. Las organizaciones citadas en este apartado son muy relevantes por su trabajo en relación al perdón y a la reconciliación, y por ser reconocidas por su seriedad y compromiso, en muchos casos, casi vocacional. Esta es una pequeña muestra de una serie innumerable de organizaciones²⁰⁸ que existen en el país.

Algunas de estas organizaciones²⁰⁹ enfocan su trabajo en el ámbito político con el fin de consolidar la democracia, como el caso de *Black Sash, IDASA y Khulumani Support Group*, o con el objetivo de mantener viva la memoria, como *District Six Museum*. Otras abordan asuntos cuya especificidad posee una relación directa con la reconciliación, como el *Institut for Justice and Reconciliation (IJR)* o *The Centre for the Study of Violence and Reconciliation (CSVR)*. No sobran las organizaciones que dan soporte psicológico en el acompañamiento y la sanación de las víctimas, como el *Institute for Healing of Memories (IHOM)* y la *Restitution Foudation*, que pretende construir el estado de justicia social anhelado a partir de la restitución.

²⁰⁸ Algunas que se dedican a temas muy específicos y a la vez fundamentales para una futura reconciliación o para la construcción de un estado de justicia social, como la cuestión de la restitución de la tierra. O en el ámbito de la esfera privada el trabajo con bebés huérfanos cuyos progenitores han muerto de sida y su cuidado. La precariedad económica con la que logran desarrollar su trabajo es espantosa. El recurso humano y la dedicación de sus empleados son incuestionables. Sus miembros trabajan por vocación y dedican todo su amor conscientes de que algunos de estos bebés no llegarán a hacerse mayores. El otro proyecto se centra exclusivamente en niños con pérdidas familiares. Su trabajo consiste en hacer un ritual de despedida construyendo una cajita en la que reconstruyen la memoria del familiar. Son procedimientos que ayudan en la superación de su pérdida.

²⁰⁹ La exposición de las organizaciones se hará cronológicamente en la siguiente secuencia: Black Sash (1955), IDASA (Instituto para la Democracia en Sudáfrica, 1987), CSVR (Centro para el Estudio de la Violencia y la Reconciliación, 1989), IHOM (Instituto para la Curación y la Memoria, 1990), D6M (Museo Distrito Seis, 1994), Kulumani (Grupo de Soporte Kulumani, 1995), IJR (Instituto para la Justicia y la Reconciliación, 2000) y Restitution Fondation (2002).

El apoyo psicológico a las víctimas, cuando depende de la agenda del Gobierno, tarda mucho o no llega nunca. Son muchas las prioridades de un país en transición política o en reconstrucción después de haber pasado por un conflicto. Desafortunadamente, en la mayoría de los casos tiene mayor peso todo lo que dice sobre el desarrollo económico en detrimento de lo humano. Y Sudáfrica no es ninguna excepción. Sin menospreciar su importancia, las comisiones de la verdad no lograron beneficios para la mayoría de los ciudadanos y carecieron de continuidad. En líneas generales, funcionó más como un desahogo colectivo, significativo psicológicamente en la transición, que como un trabajo de reparación y restitución real. Gran parte del soporte psicológico que existe en Sudáfrica es gracias a organizaciones no gubernamentales como las que acabamos de citar y cuyo trabajo desarrollaremos a continuación.

La primera organización que destacaremos en este apartado es **Black Sash**. Esta organización surgió en el año 1955 y concluyó su trabajo –de resistencia– en 1994 con el fin del *apartheid*. **Black Sash** fue una organización de resistencia no violenta formada fundamentalmente por mujeres blancas. Las mujeres de la organización se presentaban en las protestas con cinturones negros en diagonal, de los hombros a la cintura, como señal de duelo por la muerte de los derechos constitucionales de la población y para protestar en contra de las leyes injustas.

Esta organización²¹⁰ se movilizó inicialmente en contra de la eliminación de los *coloureds* de la lista de los votantes en la provincia de El Cabo. Aunque el énfasis de su trabajo estuvo centrado en las cuestiones constitucionales, entre el año 1956 y 1958 la organización amplió su perspectiva para incluir las cuestiones morales, legales y socioeconómicas en torno a la discriminación racial. En 1959, la organización se unió a la campaña contra el régimen de trabajo agrícola²¹¹. Aunque inicialmente estuvo abierta solo para las mujeres votantes que residían en Sudáfrica, es decir, para las mujeres blancas, en 1963 la organización abrió sus puertas a todas las mujeres residentes en Sudáfrica. Sin embargo, siguió caracterizándose por ser un

²¹⁰ Black Sash tuvo como fundadora a Jean Sinclair. Entre los años 1986 y 1990, Mary Burton presidió la organización.

²¹¹ En aquel entonces, sin la necesidad de ningún juicio, los llamados «pequeños delincuentes» podían ser obligados a trabajar en zonas rurales como medio de castigo.

movimiento de mujeres blancas.

A partir de 1964 empezó la represión más dura para todos aquellos que se opusieron al *apartheid*. Los movimientos políticos que lograron seguir lo hacían en la clandestinidad. Hubo exilios. Muchos líderes políticos fueron asesinados y otra gran parte de ellos estaba en la cárcel. En la década de 1970, con el surgimiento del Movimiento de Conciencia Negra (BCM)²¹², que defendía desde el orgullo negro que solamente ellos podían ser pasibles de su propia libertad, se creó una resistencia añadida para el trabajo de *Balck Sash*. Pero la desconfianza por parte de algunos negros y la represión del Gobierno siguieron. La organización se implicó enérgicamente en la protesta en contra de la ley de Ciudadanía Bantú²¹³, y su consecuencia fue la represión, el arresto, la prisión de sus miembros y un mayor control por parte del Estado entre las décadas de 1970 y 1980. Afortunadamente contaban con un recurso que las protegía y que les daba autoridad para denunciar las atrocidades practicadas por el Gobierno: el color de su piel.

En 1987 se funda el *Institute for Democracy in South Africa (IDASA)*²¹⁴, una organización que trabaja en la construcción de sociedades democráticas en diferentes países de África, posee colaboradores africanos y globales y no depende del presupuesto público. El enfoque de esta organización está más dirigido a temas políticos. Sus programas contemplan temas relacionados con la comunidad, el empoderamiento de los ciudadanos y su participación política. Desde su programa de gobernabilidad económica intentan establecer una relación fluida entre los ciudadanos y el Gobierno²¹⁵, y exigen que las decisiones económicas del Gobierno garanticen los principios de la democracia. Aunque esta institución no toca el tema de la reconciliación de manera directa, la politización de los ciudadanos y su lucha en la construcción de una sociedad democrática y justa a largo

²¹² Fue un movimiento que surgió en 1966 para cubrir el vacío dejado por el encarcelamiento de los líderes del Congreso Nacional Africano y del Congreso Panafricano, tras la masacre de Shaperville en 1960. Sus orígenes estaban arraigados en el cristianismo y su grito político era: «Hombre negro, estás solo».

²¹³ La ley de Ciudadanía Bantú negaba la ciudadanía de los sudafricanos y provocaba que se volvieran extranjeros en su propio país.

²¹⁴ La noticia de portada de la página web All Africa (allafrica.com) del día 28 de noviembre de 2011 habla de la dificultad por la que están pasando las organizaciones no gubernamentales en Sudáfrica debido a los retrocesos de los donantes europeos por la crisis financiera mundial. Y resalta el posible cierre de las oficinas IDASA en Ciudad del Cabo y Johannesburgo, cuyo personal ya había sido reducido a la mitad.

²¹⁵ Por medio del programa Información Política y Servicio de Monitoreo.

plazo también contribuirán en el proceso de reconciliación del país.

En 1989 fue creada la fundación *District Six*²¹⁶. Esta fundación recuperó la historia de los moradores de este barrio de Ciudad del Cabo, el Distrito Seis. La historia del país y, específicamente, de esta ciudad, nos cuenta que Ciudad del Cabo estaba dividida en distritos, y este en especial estaba muy bien ubicado, rodeado de naturaleza, mar y montaña, y cerca del centro de la ciudad, la zona laboral. El Gobierno decidió en 1966 que el Distrito Seis²¹⁷ sería una zona solo para blancos. Desplazó con la más brutal violencia y destruyó a una comunidad de trabajadores con una rica diversidad cultural. Era una zona cosmopolita formada por personas oriundas de diferentes partes del mundo y de muchos rincones de Sudáfrica. Además, sigue siendo actualmente un lugar de referencia por su aportación histórica y cultural, no solo para Ciudad del Cabo sino también para toda Sudáfrica. Desde que fue decretado zona blanca en 1966 hasta 1980, aproximadamente, 60.000 familias fueron desplazadas y sus casas y comercios destruidos²¹⁸.

En cierto modo inmunes por el color de su piel, las mujeres de la organización *Black Sash* siguieron ayudando a todos aquellos que necesitaban asistencia jurídica y se sentaron en los tribunales como testigos de los desplazamientos forzados y de la demolición de las casas de zonas como el Distrito Seis. Y aunque era un momento de gran persecución política, las protestas pacíficas de *Black Sash* perseveraban. Día tras día, las mujeres del movimiento se ponían de pie y en silencio con sus pancartas.

También en 1989 nace *The Centre for Study of Violence and Reconciliation (CSV)*, cuyo objetivo es la prevención de la violencia con el fin de posibilitar la reconciliación en Sudáfrica. El *CSV* realiza investigaciones, actúa en intervenciones comunitarias, promueve la formación política y la educación y presta servicios de consultoría. Su

²¹⁶ Que en 1994 se convierte en museo, el District Six Museum.

²¹⁷ En 1867, cuando la zona fue nombrada Sexto Distrito Municipal de Ciudad del Cabo, fue el hogar de casi la décima parte de la población de la ciudad en aquel momento, y contaba con 1.700-1.900 familias.

²¹⁸ Un trabajo realizado por arqueólogos demuestra que, bajo los cimientos y escombros de esta pequeña zona de la ciudad, hay objetos que datan de 1892; es decir, que tienen más de cien años de historia. Cuando se produjo el desplazamiento, parte de la comunidad fue trasladada a los «Cape Flats», a 25 kilómetros de distancia.

trabajo es realizado, además de Sudáfrica, en otros países del continente²¹⁹.

La lucha contra la violencia llega a las cárceles del país con el Programa de Justicia Criminal (CPJ), que está encaminado a generar la transformación de los órganos relacionados con la justicia criminal del sistema sudafricano después de la democracia. Este trabajo es realizado especialmente en las prisiones y con la policía. Su programa incluye un proyecto en contra de la violencia sexual correctiva en los centros, investigación sobre el sida²²⁰ y estudios relacionados con la violencia y la naturaleza del crimen.

El Programa de Violencia de Género (GBVP), no menor en importancia, es otro de este centro, e intenta cambiar la realidad de una sociedad que mantienen sus prejuicios y el predominio de una actitud arcaica en el trato con las mujeres en contradicción con lo que nos dice la Constitución del país. En la lucha por la igualdad, este programa también aborda temas relacionados con la violencia doméstica y la xenofobia. Esta última es un problema que desencadena una serie de tipos de violencia; y aunque afecta a toda la población inmigrante, las mujeres son las víctimas más vulnerables.

A pesar de que Sudáfrica es un ejemplo en lo que se refiere a los derechos humanos, su democracia es vulnerable. Este es un hecho que no podemos negar y que suscita la eterna búsqueda de alternativas que han funcionado en otros estados de África. El debate sobre los temas relacionados con la raza, la identidad y la ciudadanía, el desarrollo del diálogo en las comunidades así como un trabajo dirigido a los excombatientes siguen siendo fundamentales para la construcción de la paz²²¹ y son temas de trabajo de este organismo:

²¹⁹ Los programas del CSVR incluyen el CJP (de Justicia Criminal), el GBVP (de Violencia de Género), el PBP (de Construcción de la Paz), el TJP (de Justicia Transicional), el TTP (de Trauma y Transición) y el YVPP (de Prevención de la Violencia Juvenil).

²²⁰ El problema del sida y el VIH en Sudáfrica expresa la falta de control que tiene el Gobierno en lo que se refiere a este tema. Cada día centenares de personas son contagiadas por la enfermedad. El Gobierno fue criticado por bloquear la provisión de fármacos para combatir el sida, priorizando los debates sobre las causas de la enfermedad. Según la Fundación Familia Kaiser y el informe del sida de la Organización Mundial de la Salud y las Naciones Unidas, los diez países con el índice más alto de adultos infectados por el VIH se encuentran en el continente africano. Sudáfrica es el número uno, entre los diez países con mayor número de infectados por el VIH, con 5,3 millones. Pero en porcentaje de enfermos de sida gana Swazilandia, con un 26,1%.

²²¹ El Programa de Construcción de la Paz y el de Justicia Transicional²²¹ trabajan con el objetivo de capacitar a las organizaciones de la sociedad civil en el desarrollo de iniciativas que tengan como

« Nunca he estado antes en un lugar donde no hay guerra. Los niños nunca habían vivido sin guerra. Ellos nunca habían ido a la escuela. Y lo peor de todo es que la gente que les ayudaba, que les daba comida, eran los mismos que abusan de ellos. Pude abrir mis ojos »²²².

Aunque sea una potencia dentro del continente africano, Sudáfrica representa una economía media globalmente y es un país con relativa pobreza de recursos²²³. La principal causa que impide el desarrollo nacional es el analfabetismo, cuya consecuencia es que mantiene a la gran parte de la población sumida en la pobreza. El tema de la educación es fundamental y supone un gran reto para el país debido a varios factores, entre ellos el problema de la violencia dentro de los centros educativos. El *CSV* desarrolla un programa cuyo objetivo es la prevención de la violencia entre los jóvenes (YVPP) y se realiza dentro de las escuelas, ya que muchas de ellas «son territorios urbanos de guerra».

Este programa²²⁴ tiene especial interés por la violencia entre o en contra de las chicas, y se hacen investigaciones para identificar sus causas. La violencia presente en los centros educativos puede variar desde la humillación o el *bullying* hasta los extremos de una violación seguida de un asesinato brutal. Parte de esta violencia que ocurre dentro de las escuelas de los *townships*, las zonas de chabolas, está intrínsecamente relacionada con las drogas y el alcohol. En realidad, lo que sucede en las escuelas no es ninguna novedad para la comunidad. Simplemente es la continuación de una práctica violenta asumida con cierto grado de normalidad dentro de estas mismas comunidades²²⁵.

Destacaremos también el Programa de Trauma y Tránsito (TTP) porque promueve el apoyo psicosocial a las víctimas de violencia. Actúa facilitando la superación del trauma con la educación y actuando

consecuencia una paz sostenible.

²²² *Anual Report CSV* (enero de 2008-junio de 2009), p. 30. Tsholofelo Sesanga, facilitadora comunitaria y miembro del CSV.

²²³ Porque posee como principal recurso natural las minas de diamantes y estas no son suficientemente explotadas por su Gobierno.

²²⁴ Entre los resultados de este programa está la promoción de subprogramas de salud así como también la integración entre la educación y la salud.

²²⁵ En un chiste, la profesora pregunta a sus alumnos: «Niños, ¿qué queréis ser cuando seáis grandes? Y uno de ellos responde: «Vivo».

sobre las necesidades de las comunidades marginales. Desarrolla investigación sobre el impacto traumático de la tortura y ofrece asistencia legal a los supervivientes de violencia y de violación de los derechos humanos²²⁶. Su labor obra un cambio en las vidas de muchas personas, aunque desafortunadamente sea una minoría los que se ven beneficiados por estas iniciativas: « Me sentí abandonado por el mundo y la primera vez desde mi llegada a Sudáfrica, me sentí bienvenido»²²⁷. La mayoría de la población sigue conviviendo con las desgracias que abundan, como la práctica de la tortura²²⁸, que sigue formando parte de la realidad sudafricana, después de veinte años de democracia. Además de ser una práctica frecuente, está asociada a la represión política y a la discriminación²²⁹.

Otro instituto que realiza programas de soporte psicológico es el *Institute for Healing of Memories (IHM)*. Este instituto parte del principio de que todos tenemos la necesidad de sanación, por lo que hicimos, lo que dejamos de hacer o por lo que nos hicieron. Confía en que las relaciones humanas pueden ser restauradas y transformadas con la simple oportunidad de la escucha. Su trabajo empezó en 1990, impartiendo talleres para favorecer que personas de diferentes razas o credos religiosos pudieran llegar a una mejor comprensión de uno mismo y de los demás. Porque acredita que por medio de la escucha de sus historias individuales estas personas se sentirán reconocidas, curadas y con poder necesario para generar una transformación personal o colectiva.

El director de este instituto, Michael Lapsley, conocido como padre Michael, tiene su vida marcada por un activismo en favor de la justicia social. Nació en Nueva Zelanda, fue ordenado sacerdote en Australia y llegó a Sudáfrica en 1973 como estudiante de pregrado. A raíz del levantamiento de Soweto²³⁰, y su compromiso con la lucha en

²²⁶ Incluidos aquí los supervivientes de violencia xenófoba.

²²⁷ CSV. Programa Trauma y transición.

²²⁸ Véase anexo de CSV, la tortura de los sospechosos del día 3/4/2014. Fuente: pagina web del CSV.

²²⁹ El centro hace un trabajo de denuncia de estas prácticas de tortura y de los abusos de las fuerzas de seguridad.

²³⁰ El levantamiento de Soweto, suburbio de Johannesburgo, consistió en manifestaciones organizadas por los estudiantes por la imposición del afrikáans como lengua oficial en la enseñanza después de que saliera como resultado en una encuesta que el 98% de los estudiantes sudafricanos negros preferían el inglés, que también era impuesto por el Gobierno al afrikáans. Entre otros

contra del *apartheid*, fue expulsado de Sudáfrica. Se fue a vivir a Lesoto, donde terminó sus estudios, se hizo miembro del CNA y ejerció como capellán de la organización. En el periodo de exilio viajó por todo el mundo para sensibilizar, en especial a comunidades religiosas, acerca de la lucha de los sudafricanos en contra del régimen de segregación.

Después de una redada policial en la capital de Lesoto, Maseru, cuarenta y dos personas son asesinadas y el padre Michael se traslada a Zimbabue. En 1990, aproximadamente tres meses después de la liberación de Mandela, fue víctima de una carta bomba que estaba escondida en medio de dos revistas religiosas. Perdió las dos manos y un ojo además de sufrir graves quemaduras ocasionadas por la explosión. El atentado no solo no le hizo callar, sino que favoreció que predicara acerca del perdón con la autoridad moral que le concedía su propia experiencia. En 1992, en su regreso a Sudáfrica, ayuda a fundar la Asociación Amigos de Cuba²³¹, de la que más tarde será su presidente nacional. En 1993 se convierte en el capellán del Centro de Trauma para las Víctimas de la Violencia y la Tortura y en 1995 colabora con las comisiones de la verdad y la reconciliación. Su trabajo y experiencia lo llevan a crear en 1998 el *IHM*.

La labor del instituto se basa en la organización de talleres de sanación cuya filosofía, arropada por el perdón, se confunde con parte de su historia personal. El desarrollo de los talleres se inició en Sudáfrica por la historia de su pasado dividido. Actualmente, además de con víctimas del *apartheid*, trabaja con personas con los más diversos antecedentes: refugiados, delincuentes, enfermos de sida y víctimas de violación doméstica. La organización se expandió internacionalmente y tiene actividad en Estados Unidos., Timor Oriental, Ruanda e Irlanda del Norte.

El encuentro en el que participamos se celebró en Ciudad del Cabo, y contó con la presencia de líderes de diferentes comunidades de zonas de chabolas, así como también de representantes de organizaciones que trabajaban en temas relacionados con la violencia, la justicia o la reconciliación, entre otros. En el taller tuvimos como

motivos porque el inglés posibilitaba mayor utilización práctica en el comercio y en la industria.

²³¹Estuvimos en una fiesta organizada por esta asociación. En ella contactamos con una serie de exactivistas, trabajadores sociales y miembros de organizaciones no gubernamentales. También conocimos a un señor encantador que más tarde descubrimos que estuvo encarcelado con Mandela.

ponente a Kenneth Lukuko, uno de los integrantes del IJR. Después de la ponencia nos dividieron en subgrupos de manera aleatoria, para discutir las cuestiones relacionadas con el perdón, la reconciliación y la vida en los *townships* (las necesidades de sus moradores, las dificultades que tienen sus líderes para movilizar a la gente y solucionar los problemas de delincuencia, drogas o violencia).

En un momento dado, cuando el tema a tratar era el perdón y la reconciliación, la siguiente cuestión se centró en aspectos económicos, lo que por un instante nos pareció fuera de lugar. Pero el comentario de la líder comunitaria de Masiphumelele²³² nos sorprendió. Aunque éramos conscientes de que para ella y su comunidad era muy importante el apoyo psicológico, este no superaba en valor las necesidades de su comunidad. Nos dijo: «No hay perdón con la barriga vacía». La realidad de estas comunidades es de hambruna debido al altísimo índice de desempleo. Masiphumelele es una comunidad que carece de sanidad, educación y ofertas de ocio para los jóvenes. Además, se caracteriza por sus permanentes conflictos y el constante aumento de la delincuencia.

Debido a los problemas sociales y a la ausencia de reparación y restitución a las víctimas, es importante que instituciones como el *District Six Museum* existan para mantener viva la memoria del pasado y promover la implicación de los ciudadanos. En 1994 se funda el *District Six Museum*. Este museo es un archivo de la memoria y de la historia de esta zona de Ciudad del Cabo que representa en pequeño la violenta maquinaria del apartheid y las consecuencias de la destrucción de las familias y de las comunidades. Este museo desarrolla una serie de actividades con exresidentes, escolares y la comunidad en general. Con su trabajo posibilita la difusión de la historia de este barrio así como también la del país.

En el trasfondo de sus proyectos²³³, encuentros y publicaciones

²³² A partir de este taller se nos abrió la oportunidad de visitar, acompañados por su líder, la comunidad de Masiphumelele, cuya experiencia expondremos en el próximo capítulo.

²³³ Estuvimos acompañados semanalmente durante aproximadamente cuatro meses. El proyecto, que estaba dirigido a mujeres mayores, parecía un taller de manualidades donde ellas cortaban, cosían y pintaban. Pero en realidad era un espacio para recuperar la historia del District Six en torno a la cultura culinaria de la época. Cada una, por medio de una receta, contaba la historia de aquel pasado reciente y presente, cosían y decoraban un delantal pero hablaban del barrio, de cómo vivían, de cómo eran sus casas, de las dificultades de la época, de la vida en comunidad, de sus familias, etc. También era un trabajo terapéutico, todas eran exresidentes y en aquel pequeño espacio durante

está la lucha por la justicia y la reivindicación por la reconstrucción de una sociedad donde haya dignidad y respeto entre las diferentes identidades de las diversas razas y culturas del país²³⁴. El barrio del Distrito Seis nunca fue rehabilitado como zona blanca, su memoria se mantiene como un símbolo para una futura reconciliación. Y aunque se pusiera fin al apartheid en 1994 y el Gobierno haya reconocido las reclamaciones de la comunidad que vivía ahí y se haya comprometido a apoyar la reconstrucción de la zona, esta promesa todavía no se hizo realidad²³⁵.

Al llegar al poder, Mandela también reconoció el trabajo realizado por *Black Sash* en su primer discurso. El presidente se dirigió a las mujeres de la organización como la «conciencia blanca de Sudáfrica». Esta organización participó en el desarrollo de la nueva Constitución, en la educación de los votantes, en los debates referentes a la transición y en aquellos debates que llevaron a la decisión de crear las TRC en el país. Una de sus integrantes, Mary Burton, fue elegida por Nelson Mandela para convertirse en uno de diecisiete miembros que formarían parte de las TRC en 1995.

También en 1995 nace una organización formada por algunos supervivientes que certificaron en las comisiones de la verdad y se convierte en un movimiento de reconocimiento mundial. El *Khulumani Support Group* es una organización que tiene 85.000 miembros, todos ellos víctimas y supervivientes de las violaciones de los derechos humanos relacionadas con el *apartheid* en Sudáfrica. Parte de la reconstrucción de la memoria de las víctimas y de su necesidad de sanación para emprender una lucha por las reparaciones desde la ciudadanía activa.

En la jornada de trabajo a la que acudimos en Ciudad del Cabo

aquellas horas tenían la oportunidad de revivir los mejores recuerdos de su vida en el District Six. Estas mujeres nos regalaron generosa y espontáneamente relatos en primera persona de su dolor y de su fortaleza. Y de esperanza, ya que mantenían su mirada hacia el futuro consciente del corto futuro que les quedaba por vivir. Ya eran demasiado mayores para las protestas, pero fueron lo suficientemente fuertes para sobrevivir y compartir su experiencia personal, cuya riqueza e importancia histórica es incalculable.

²³⁴ Su importante aportación al desarrollo y a la cultura le brindó en 2003 a esta organización el premio Príncipe Claus.

²³⁵ En 2003, el trabajo de rehabilitación de la zona había empezado con veinticuatro casas que pertenecerían a residentes mayores de ochenta años. En 2004, el presidente Nelson Mandela entregó dos de estas llaves a dos antiguos residentes del barrio y estaba previsto el retorno de 1.600 familias en los siguientes tres años. Pero en 2006 se rompieron las negociaciones entre los representantes de los antiguos moradores y el Gobierno. Este es un ejemplo más de promesa de reparación y restitución que todavía no ha sido cumplido.

en 2010, los temas de discusión giraban en torno a la reparación y a toda la temática que está relacionada con ella: el perdón, la justicia, la identidad de las víctimas, la justicia transicional y la infinidad de problemas sociales y económicos con los que las víctimas tienen que vivir²³⁶ muchos años después del inicio de la democracia. Los asistentes eran víctimas del *apartheid*. Estaban presentes dos investigadores colombianos, dos facilitadores del movimiento y la directora de la organización, Marjorie Jobson²³⁷.

No obstante, cada Gobierno soluciona a su manera sus procesos criminales. La reparación a las víctimas por parte del Gobierno se reduce a una aportación económica que muchas sociedades se niegan a recibir, como en el caso de Uruguay, Argentina o Colombia. Aunque el dinero es fundamental en el proceso de reparación, no es lo más importante y no compra la dignidad ni tampoco devuelve las vidas. La aportación económica al final es un consuelo a una pérdida, cuya medida es lo bastante subjetiva como para lograr realizarla de manera justa. Siempre nos quedaremos con la pregunta sin respuesta: ¿cuánto valen las pérdidas? Por otra parte, en lo que respecta a la responsabilidad del Gobierno, se suele minimizar el sufrimiento de las víctimas restando relevancia al tema, como sucede en Colombia. En otros muchos contextos, como el caso de Sudáfrica, el Gobierno niega sin escrúpulos la existencia de las víctimas afirmando que «es una invención».

Las víctimas allí presentes afirmaban que no se sentían libres aunque hubiera acabado el régimen. Atestiguaban que, aunque la situación general del país había cambiado con la democracia, sus vidas seguían igual: esperando la reparación. Las víctimas que no habían recibido el dinero del Gobierno se sentían ninguneadas y las que sí lo habían recibido no se sentían reparadas. El dinero se acaba con mucha rapidez y, para muchos de ellos, perdía todo su valor porque intentaba compensar lo imposible. El dolor emocional causado por una herida que estaba todavía abierta era lo suficientemente grande como para impedirles dar un buen uso a este dinero, de una forma mínimamente

²³⁶ Ahora ya hemos cumplido veinte años desde el inicio de la democracia.

²³⁷ Marjorie Jobson, de formación médico anestesista, es hija de una de las fundadoras de la organización Black Sash. En esta misma organización empezó su compromiso político luchando en contra del *apartheid*. Black Sash es una organización formada por mujeres blancas a la que, más adelante, Mandela reconoció como la «conciencia blanca de la Sudáfrica negra».

sensata, dentro de las infinitas prioridades que tiene su precaria situación económica.

Las víctimas de *Khulumani* criticaron las comisiones de la verdad, señalando en primer lugar que eran amigos de los perpetradores. Esta es una gran contradicción entre la propuesta y la realidad. Las comisiones de la verdad, que aspiraban ser un espacio de perdón y reconciliación abierto a todos, imponían de entrada los ritos católicos en el inicio de cada sesión. Lo ideal hubiera sido una ceremonia laica para respetar la diversidad cultural y religiosa del país. Pero desafortunadamente este no fue el principal problema de las comisiones. Un proceso que en inicio proponía generar un espacio en el que las víctimas eran los protagonistas, terminó siendo su gran decepción al generar un sentimiento de traición y no responder a sus expectativas. Primero, por una reparación que nunca llegó y, segundo, porque los victimarios fueron premiados con la amnistía.

Los opresores siguen vivos e inmunes ante la justicia, las víctimas siguen vivas y ninguneadas por el Gobierno. El contexto general es tan precario que, incluso las víctimas que fueron reparadas de alguna forma, el hecho de tener uno de sus innumerables problemas solucionado no les supone un cambio en su realidad. Esto ocurrió por ejemplo en los casos de los sudafricanos que fueron afortunados y recibieron una casa del programa de reconstrucción desarrollado por el Gobierno. Como no tenían trabajo, no tenían dinero para vivir en ellas. Construyeron su chabola de hojalata dentro del pequeño espacio que les sobraba en la parte trasera y pusieron su nueva casa en alquiler. Con la pequeña renta del alquiler, se podían permitir, por lo menos, tener dinero para poder comprar algo de comer.

En este proceso de transformación social o supuesta reconciliación, las víctimas tienen claro que renunciar a la violencia no es lo mismo que perdonar. Una de las víctimas dijo: «No les perdoné y no me reconcilio». Y aunque viven en democracia con los gobernantes que eligieron en el poder, dudan de si este cambio fue para mejorar su situación, según contaba otra víctima: «Mucha gente cree que nuestra vida hoy en día es peor que durante el *apartheid*. No os podéis imaginar bajo qué nivel de humillación tenemos que vivir». La insatisfacción se produce por el hecho de que durante el régimen por lo menos tenían

comida. Y aparte por no tener actualmente solucionada su situación: «La gente está quieta». Hay una parte de la población que solamente espera. Y en esta espera muchos mueren de hambre, víctimas de enfermedades o de la propia violencia generada por la escandalosa expectativa de un cambio que no llega nunca:

«La misión de *Khulumani* es construir una sociedad inclusiva y justa en la que la dignidad de las personas perjudicadas por el *apartheid* se restaure a través del proceso de transformación de las víctimas en vencedores»²³⁸.

En el año 2000 surge el *IJR*, un instituto que tiene como meta la construcción de sociedades justas en África y la promoción de la justicia. Trabaja apoyando a las comunidades, en el periodo de transición y en los procesos de reconciliación en África, y en la construcción de la memoria histórica²³⁹. Algo que nos llamó atención de su trabajo fue el barómetro de la reconciliación. ¿Cómo es posible medir la reconciliación? El *IJR* se propone analizar una serie de datos relacionados con la integración de la población en los cuales obtiene como resultado una estadística que demuestra el porcentaje del crecimiento de la reconciliación en la sociedad. Sin menospreciar el trabajo realizado por la institución, esta propuesta nos parece demasiado superficial, ya que se trata de la reconciliación, algo bastante subjetivo como para medirlo.

¿Podríamos afirmar por ejemplo que el país está más reconciliado porque el día de la reconciliación²⁴⁰ vimos diferentes razas participando en el evento? Si es así, el país estuvo bastante reconciliado para el Mundial en 2010. ¿Podríamos afirmar que existe más reconciliación porque blancos y negros trabajan juntos? Y de repente nos olvidamos de que trabajan juntos por una imposición legal desde el Gobierno o simplemente porque «es natural» en cualquier empresa tener a jefes blancos y a operarios negros. ¿O quizás, están

²³⁸ Cita retirada de la pagina web de la organización, www.khulumani.net. Khulumani lucha por la justicia que el Gobierno no aplica. La seriedad del trabajo realizado por organizaciones como esta reciben el apoyo del Gobierno.

²³⁹ Un ejemplo es el trabajo que realizó Cradock, uno de los principales centros del Cabo Oriental de Sudáfrica. Fue fundada en 1818, y su principal actividad económica es la industria de la lana, carne de res, productos lácteos, frutas, alfalfa y mohair. Posee manantiales de azufre caliente utilizados para el tratamiento del reumatismo y el «Tuishuise», una colección de casas de la época victoriana.

²⁴⁰ El Día de la Reconciliación en Sudáfrica se celebra el 16 de diciembre.

reconciliados porque todas las razas tienen derecho a la educación y van a la misma escuela? Pero a la hora de la verdad, en el patio cuando los niños son libres para elegir, deciden estar con los otros niños de su misma raza o tribu²⁴¹. Los sudafricanos desean una cohesión social que todavía no ha ocurrido de manera espontánea. En la visita al *IJR*, en la que tuvimos una entrevista con Kenneth Nkwenkwe Lukuko, reafirmamos con su postura lo que pensamos acerca de la reconciliación del país. Según su punto de vista, la reconciliación de la actual Sudáfrica «no es real»²⁴².

La última organización que citaremos en este apartado es la *Restitution Foundation*. «Retribuir para seguir adelante», este es el lema de la fundación. Es una fundación de carácter religioso cuya filosofía parte de la idea teológica de restitución y realiza su trabajo impartiendo talleres en iglesias sobre el tema en cuestión. En estos talleres comparten historias personales, tratan de comprender la base bíblica de la restitución, trabajan la integración entre negros pobres y blancos ricos dentro de la propia comunidad religiosa y movilizan a las iglesias para implementar la restitución porque creen que este no es un tema solo de negros y blancos, sino humano.

La *Restitution Foundation* critica la práctica cristiana superficial en la que los individuos hacen uso del cristianismo para provecho propio. Defiende que ser cristiano no es algo fácil, y que su verdadero valor está en la búsqueda del bienestar social y de la justicia. Recuerdan que cuando Jesucristo ordena que uno venga a morir, aunque no sea una muerte literal, se refiere a la muerte de la propia comodidad, de la determinación de proteger el propio sentido de uno mismo como uno de los más importantes. Creen que esta actitud no nos viene de forma natural e intuitiva y, precisamente por eso, el trabajo de restitución es una tarea difícil y permanente.

²⁴¹ Esta elección también está condicionada por el factor lingüístico.

²⁴² Parece ser que el hecho de que fuera mulata le causara sorpresa. Me preguntó cuál era mi clasificación, sobre mi familia, cuál era el color de piel de mi esposo; al final era yo la que estaba siendo entrevistada. Le contesté que no tengo clasificación, soy brasileña, mujer, filósofa, pero sin clasificación. Le expliqué que en Brasil había mucha mezcla de razas, que es un país multicolor como Sudáfrica. Le dije que mi padre era blanco de descendientes europeos y que mi madre era negra de descendencia africana. Y mi esposo también era blanco. Sus ojos brillaron, me dijo que este era el sueño de Sudáfrica.

Ya hace tiempo que la Iglesia perdió su función en la enseñanza de los valores humanos, algo que, en un principio, debería ser algo intrínseco en el papel social que debería desempeñar. Las iglesias suelen estar presente de una manera más o menos comprometida con la caridad. Pero la caridad es una acción en la que las comunidades religiosas destinan una enorme cantidad de dinero y energía y, según la **Restitution Foundation**, estos actos caritativos, que no trascienden su función paliativa, solo limpian la conciencia del donante y no solucionan en el fondo la necesidad del destinatario²⁴³. La idea de la fundación es proponer un cambio, en la manera ejercer esta «generosidad», para que no resulte agresivo para la dignidad del destinatario: «Entendemos la restitución como algo que puede ir mucho más allá de esto, y debería ser una de las herramientas más importantes de las que disponemos para hacer frente a los males residuales del *apartheid* y la discriminación, así como a otras causas de la inequidad en nuestras comunidades. La restitución implica tratar de enderezar los males generacionales de la desigualdad mediante la participación de aquellos que se han beneficiado del sistema, directa o indirectamente, en la transferencia de la riqueza y del capital social y en la reinversión en las comunidades que aún sufren el sombrío legado del pasado»²⁴⁴.

En líneas generales, todas las organizaciones citadas luchan por la justicia. El perdón no es una necesidad prioritaria y la reconciliación «real» requiere previamente la reparación. La sociedad sudafricana se caracteriza por tener diferentes colectivos cuyo trabajo se resume en una lucha permanente por un cambio social. Algunos de estos colectivos concluyeron su trabajo con el inicio de la democracia, pero otros reconvirtieron sus reivindicaciones adaptándose a la nueva realidad, como **Black Sash**. Aunque su trabajo de resistencia haya acabado con el fin del *apartheid*, actualmente la organización dirige sus esfuerzos hacia el ámbito de la protección social²⁴⁵:

²⁴³ En la caridad, se da lo que a uno le sobra, no existe relación entre donante y destinatario, es una acción aislada. El donante da lo que cree que el otro necesita, que no siempre coincide con su necesidad real. Y también, está muy definido en esta relación, quién es el donante y quién el destinatario.

²⁴⁴ Definición de ‘restitución’ retirada de la página web de la fundación.

²⁴⁵ Su trabajo aborda temas relacionados con la información, la educación y la formación basada en los derechos. Actúa también promoviendo la reflexión y la evaluación de los cambios comunitarios y la promoción de la asociación.

«La *Black Sash* cree que en este momento de la historia de Sudáfrica, y de nuestra organización, los temas más urgentes que deben abordarse son la continua pobreza y la desigualdad que aflige a la vida de los miembros más vulnerables de nuestra sociedad. Sudáfrica no puede ser libre siempre y cuando la mayoría de sus habitantes sigan viviendo en condiciones de privación e injusticia. Nos vemos afectados y disminuidos por esto... Por lo tanto, nos comprometemos a promover, apoyar y fomentar las iniciativas de la comunidad para controlar, registrar y analizar las condiciones socioeconómicas imperantes en Sudáfrica»²⁴⁶.

Haciendo un balance de lo que hemos visto en este capítulo, resulta fácil percibir que el trabajo propuesto por el programa de reconstrucción y desarrollo del Gobierno, y el de las diversas organizaciones, plantean lo mismo. Aunque las organizaciones traten temas diferentes, como la reconciliación, la democracia, la restitución, la sanación, la reducción de la violencia o el empoderamiento de los individuos para su participación social activa, al final todas tienen como objetivo la construcción de una sociedad justa.

²⁴⁶ Cita de la página web de la organización: www.blacksash.org.za. El texto que se incluye relata la historia de la organización desde 1955 hasta 2013.

II.4. La vida cotidiana y su relación con la reconciliación social en Sudáfrica

Este análisis del proceso de reconciliación de Sudáfrica se fundamenta en la bibliografía consultada, en el material visual, en las entrevistas y en nuestra percepción de la realidad a partir de la experiencia de seis meses viviendo en Cape Town. Nuestra llegada sucedió a finales de agosto de 2010 pero el viaje empezó aproximadamente nueve meses antes. En los preparativos para la temporada en Sudáfrica se establecieron una serie de contactos que dibujaron, de alguna manera, parte de lo que luego fue el viaje y la experiencia que conllevó. Solicitamos a André du Toit²⁴⁷ como orientador y nos vinculamos a la universidad de Cape Town²⁴⁸.

En la hipótesis de esta investigación nos planteamos el análisis del perdón como herramienta de transformación social y su importancia en el proceso de reconciliación nacional. La observación de diferentes fragmentos de la vida cotidiana en Cape Town nos aportó aspectos fundamentales para una reflexión acerca de la reconciliación en el país. Sudáfrica es hoy un país democrático en desarrollo y carente de justicia social. Además, arrastra una herencia del final del régimen caracterizada por una mentalidad llena de prejuicios y una mezcla de sentimientos que no siempre favorecen la reconciliación.

En este apartado hablaremos de las necesidades de esta sociedad segregada y del lugar que ocupa el perdón y la reconciliación en este contexto. Nuestra reflexión sobre la vida cotidiana en Sudáfrica posibilita comprender los retos de la sociedad en este proceso: ¿dónde y cómo viven los sudafricanos?, ¿cuál es su entorno?, ¿cómo es la religión o la educación? En fin, como es su realidad y cómo podemos entender la reconciliación partiendo de una mirada desde la

²⁴⁷ André Du Toit, profesor emérito de esta universidad, escritor de libros y documentos especializados en las comisiones de la verdad. Coordina un programa de posgrado sobre justicia y transformación. Entre las líneas de investigación que trabaja está las reflexiones filosóficas sobre las comisiones de la verdad y de la reconciliación.

²⁴⁸ Cape Town University.

cotidianidad.

La primera cuestión que afrontamos fue el intento de Du Toit, de hacernos cambiar de tema. Aunque no lo expresara claramente, no compartía que la gran pregunta en la Sudáfrica actual fuera en torno al perdón, sus posibilidades y consecuencias, sino como un proceso de transformación social. Nuestra búsqueda por comprender la reconciliación y la idea de perdón en este contexto nos obligó a una reflexión acerca de este intenso y complejo proceso de transformación en el que está sumergido el país.

El trabajo académico actual está volcado en entender esta transformación social y no en reflexionar acerca de la idea o de la importancia del perdón y, aunque sea relevante, no considera prioritario los avances de la reconciliación en el país. En el primer encuentro con nuestro orientador, por un instante, nos pareció que quizá no habíamos sabido expresar con la suficiente claridad la hipótesis de esta investigación. Pero en realidad no se trataba de un problema de comunicación, la persona que habíamos elegido a distancia para orientarnos en este proyecto, nos dio la bienvenida intentando hacernos desistir de nuestro propósito o, por lo menos, desviar nuestra mirada.

Mantuvimos la hipótesis en pie y, el hecho de presenciar el proceso de reconciliación o de transformación social, nos permitió revalorar la idea de «modelo» fundamentada en la bibliografía consultada. ¿De qué hablan los especialistas cuando afirman que todo va bien? Si retrocedemos la vista al régimen del pasado y luego observamos el presente, podríamos pensar que, en muchos aspectos, el infierno se ha transformado en un paraíso y que sí hay mejoras para muchas personas. Pero si seguimos analizando diferentes aspectos de esta realidad nos damos cuenta de que la situación es mucho más compleja. Realmente, la Sudáfrica actual ha cambiado bastante. Incluso, ha avanzado mucho para lo joven que es este proceso. Sin embargo, como ya hemos visto, no ha alcanzado a cumplir con las promesas hechas ni con las expectativas generadas por el primer gobierno democrático ni tampoco por el de sus sucesores.

¿Qué es la reconciliación en el contexto sudafricano? Reconciliar significa volver a conciliar, pero en Sudáfrica la conciliación inicial nunca existió. Podríamos entender la reconciliación en Sudáfrica como la promoción de una relación entre partes que hayan estado en conflicto. ¿Pero cuáles serían los requisitos previos necesarios para promover la convivencia entre las partes que han estado caracterizadas, durante muchas generaciones, por opresores y oprimidos?

¿Es necesario continuar negociando las bases de esta nueva etapa? ¿Es necesario justicia? ¿Es necesario el conocimiento de la verdad? ¿Es necesaria la reparación? ¿Es necesario generar un espacio para la sanación y para el perdón? ¿Es necesario el reconocimiento de las víctimas? ¿Es necesaria la penalización? ¿Es necesario construir una relación de confianza entre las partes implicadas? Posiblemente tengamos un sí como respuesta para todas estas cuestiones. Y además, quizá sea interesante, identificar los factores que propiciaron o que favorecen actualmente la reconciliación, así como también generar alternativas que posibiliten las mejoras idealizadas por la población.

La sociedad sudafricana es conflictiva debido a los prejuicios y la tensión presentes en todos los grupos raciales, en mayor o menor medida. Todos reclaman su espacio y el derecho conquistado por un grupo sigue sonando como la pérdida de derecho del otro. Las razas siguen divididas. Y curiosamente, el hecho de tener el mismo color de piel tampoco implica que uno pertenezca de forma automática a determinado grupo, como se podría suponer teóricamente. Un negro extranjero sufre los prejuicios y ataques xenófobos por parte de los negros sudafricanos; si el extranjero habla inglés mejor que los sudafricanos o domina a otra lengua extranjera, también es víctima de insulto.

Para los sudafricanos negros, los inmigrantes representan una amenaza, debido a que su nivel cultural superior es sinónimo de competencia a los escasos puestos en el mercado de trabajo.

Sorprendentemente, entre los negros sudafricanos también hay divisiones debido a la existencia de diferentes tribus, que se corresponden con una diversidad de lenguas y costumbres que están desgraciadamente encasilladas en unos estereotipos muy marcados. Estos prejuicios no contribuyen a la integración entre los propios negros ni tampoco entre los diferentes grupos raciales presentes en el país por una cuestión aún sin solucionar, la de la identidad²⁴⁹.

Desafortunadamente, en general, los blancos no tienen interés alguno en estrechar lazos con los negros. Muchos asumen abiertamente que no quieren hacerlo o que no se plantearían jamás una relación sentimental con un negro. En la relación entre estas dos razas existe un abismo que los separa. Alomejor entre mestizos e indios pueda darse las parejas mixtas con algo más de normalidad, siempre que la diferencia racial se vea minimizada por otros factores de equidad, como la situación económica o cultural²⁵⁰. Las familias negras suelen tener la fama de ser muy tradicionales y algunas incluso de forma extrema como es el caso de la tribu zulú que no suelen aceptar la unión de sus hijos con una persona de raza blanca. Para ellos esta unión es considerada una traición imperdonable. Por este motivo, aunque la ley lo permita, todavía no es común el matrimonio mixto. Existen matrimonios entre negros y blancos siempre y cuando uno de los miembros sea extranjero.

¿Toda esta situación es consecuencia del racismo? Por una parte sí, el heredado del *apartheid*. Sin embargo, Sudáfrica no está sola en la lucha por superar prejuicios raciales. Podríamos hablar del racismo existente en Brasil, de carácter más económico aunque se dé también relacionado con el aspecto físico. O en Europa, basado en prejuicios

²⁴⁹ *Black Is. Black Ain't*, dirigido por Marlon Riggs, es un documental muy interesante sobre la diversidad de identidades afroamericana. Partiendo de entrevistas donde encuentra respuestas contradictorias a la definición de negritud. Muchos personajes hablan de su dolor por haber sido silenciados o oprimidos. Encontramos expresiones como «no eres suficiente negro» o «eres demasiado negro». Esta película retrata, entre otras cuestiones, la dificultad en definir la identidad, una cuestión a ser trabajada también en la sociedad sudafricana.

²⁵⁰ En seis meses, conocimos solo a una pareja entre un negro y una mestiza, y no estaba libre de los prejuicios típicos. El suegro, padre de la chica, justificándose dijo: «Es zulú pero buena persona».

que tienen que ver con el tipo de nacionalidad, –casi siempre económicamente inferior– o con la inmigración proveniente de países empobrecidos. O también los prejuicios existentes dentro de un mismo país, por las diferencias culturales, políticas o geográficas. Pero la verdad es que ninguno de los casos mencionados alcanza la magnitud del conflicto racial sudafricano. Y para colmo son los negros, después de toda opresión que arrastran desde sus antepasados, quienes piden a los blancos la limosna de un espacio en favor de la reconciliación. Es prácticamente imposible la integración y la reconciliación si, además de todas las barreras económicas y culturales, el interés solo parece en una de las partes implicadas.

Cada vez que leemos un artículo sobre Sudáfrica, siempre refleja la idea de transición pacífica, modelo de democracia y reconciliación. ¿La transición fue pacífica? Tal vez, pero no podemos parar de cuestionarnos a costa de qué. No solo por que la justicia no haya llegado todavía, también porque hay una violencia contenida en la población por las injusticias combinadas con la impotencia de la no lucha. Ahora la población espera de sus gobernantes negros una mejoría para abandonar la miseria. Sin embargo, su propio gobierno los ignora.

La distribución geográfica que dividió la sociedad durante los años del *apartheid* no cambió con el fin del régimen. En la década de 1980, Cape Town fue considerada la ciudad más segregada de Sudáfrica y, en la actualidad, sigue siendo un modelo de segregación racial y económica. Los grupos creados en la década de 1950 continúan existiendo inevitablemente porque su situación económica no les permite el cambio geográfico. Es obvia la diferencia entre, por ejemplo, los precios de los alquileres si estas en una zona blanca o *coloured*. Y los negros en su mayoría viven en las *townships*. Otra razón es que estos grupos se sienten protegidos entre los suyos. En este proceso de transformación social, los grupos buscan definir y reafirmar su identidad. Esta es una cuestión delicada porque, si esta identidad, sigue fundada en los prejuicios de la segregación racial, puede convertirse –a medio y a largo plazo– en una justificación para la intolerancia que reafirmará, en lugar de diluir, la segregación.

Sudáfrica es un país de una riqueza cultural impresionante. Hay diversos grupos con diferentes identidades lo que, a priori, debería facilitar la reconciliación, pero ¿qué aporta o que limita aferrarse a una identidad? El en contexto actual de Sudáfrica más que aferrarse a una identidad particular sería esencial poseer la capacidad de abstraerse de las historias personales para poder construir una identidad colectiva. Quizá este fuera el camino que conllevaría a la reconciliación deseada, al menos en la teoría. ¿Pero en la práctica, cómo sería factible promover esta identidad colectiva? ¿Cómo abstraerse del pasado?

El tema relacionado a la identidad parece sumergido en un completo caos. Porque las necesidades son diversas y, más que complementarias entre sí, puede que sean contradictorias. Existe la necesidad por redefinir la identidad construida por el *apartheid* y también la búsqueda por una nueva, quizá independiente de la primera o la necesidad de una identidad colectiva, como apuntamos anteriormente. Podríamos sugerir la necesidad de un cambio de mentalidad que, en principio, podría propiciar la construcción de una identidad colectiva. Pero de hecho, la gran cuestión que gira en torno a la reparación y a la justicia social es la ineludible redistribución del poder económico y de los recursos.

La idea de superioridad entre los diferentes grupos persiste. Los hindúes se sienten superiores a los mestizos que, a su vez, se sienten mejores que los negros. Y todos ellos están subyugados a la supremacía blanca, sostenida en gran parte por el sentimiento de inferioridad del resto. Sudáfrica es un país formado por diferentes tribus que no deja de generar una identidad colectiva en cada comunidad. ¿Cómo definiríamos la tribu de los blancos o la comunidad blanca? En los discursos parece que muchas veces solos los negros, mestizos o asiáticos tienen derecho a esta identidad colectiva. Quizá también los musulmanes cuando nos referimos a las comunidades religiosas.

A la «tribu de los blancos», que supone menos de un 10% de la

población, pertenecen la mayoría de los patrones, terratenientes, los dueños de las pequeñas o grandes empresas, es decir, la clase media-alta o rica. También la gran parte de los académicos y escritores. En esta tribu están los afrikáans, los inmigrantes y residentes europeos. Ellos se mezclan en los cafés, restaurantes, centro de bellezas, en otras palabras, en los circuitos de consumo y ocio. ¿Haría falta una identidad que uniera los blancos a las demás tribus? No lo sabemos. Posiblemente podría facilitar las cuestiones relacionadas con la integración pero no es este el pilar de la cuestión que abordamos.

El trabajo ideológico del opresivo régimen de segregación permanece presente en la mente de los sudafricanos. La identidad no prescinde en primera mano de la asociación directa con el color de la piel. En la mente de los ciudadanos de la «nación arcoíris» de Mandela, el color de la piel parece ser algo inherente a la propia condición humana. Aunque los colores de esta nación se mezclen en los espacios públicos, no hay interacción y es tan superficial la reconciliación que cabría cuestionar si realmente ha terminado el *apartheid*.

Otra cuestión a destacar es que Sudáfrica es una sociedad regida por el miedo. Los blancos cargan con la culpabilidad histórica consagrada en la etiqueta de villanos y, pese a vivir momentos de paz, viven con el miedo a la revancha. Creen que, en general, los negros les odian por su color de piel. Los blancos, que son en gran mayoría los empresarios, a la hora de contratar prefieren elegir a un personal mejor capacitado y libre de prejuicios y de odio hacia ellos, es decir, a negros inmigrantes. Este hecho nos explica que la xenofobia vivida por los negros locales no está del todo infundada y que es una realidad que se comprende de manera muy sencilla. Los negros inmigrantes están más preparados para el mercado de trabajo. Muchos de ellos llegan con títulos universitarios de su país de origen y, aunque no ocupen un puesto según su formación, siempre tienen prioridad a la hora de ser contratados.

Debido a esta tensión latente y a este miedo constante, muchas familias blancas decidieron marcharse del país después del fin del régimen, y las que permanecen viven en fortalezas y sustentan a las

empresas de seguridad, cuyo mercado prosperó considerablemente en todo el país²⁵¹. Además del miedo, algunas familias blancas no se sentían cómodas en el nuevo escenario y decidieron irse, motivados también por la culpabilidad o la vergüenza. Incluso para evitar que sus hijos conociesen la nueva historia del país que muy pronto aparecía publicada en los libros.

Uno de los compromisos pactados en la construcción de la nueva Sudáfrica es la enseñanza crítica de la historia y los significativos cambios en el sistema educacional. Esto probablemente aporte, aunque paulatinamente, el desarrollo de las conciencias y el cambio de mentalidad necesario para una verdadera liberación del pasado. Esta enseñanza continúa generando conflictos y críticas por parte de la población blanca, puesto que a muchos de ellos no les hace ninguna gracia que sus niños estén al corriente del «negro» pasado de su raza. Hasta hace muy poco, la historia de Sudáfrica era contada de manera errónea por parte de los colonizadores y ahora, en tiempos de democracia, se hace un esfuerzo en construir la historia del pueblo sudafricano con sus luchas y su dolor. La exposición de la verdad histórica tendrá como consecuencia una mezcla de vergüenza y dolor. Pero esta es una demanda de la actual sociedad y no podría ser de otra manera.

La generación actual comparte los espacios educativos. En ella está plasmada la equidad, la igualdad de oportunidades y la idea de reconciliación. La población antes desfavorecida, –negros, mestizos, indios y otras minorías– disfrutaban de una realidad soñada por sus progenitores. Tienen derecho a una educación de calidad, con posibilidades de acceder a la universidad y de elegir su futuro. Al menos en la teoría, porque en gran parte de la población blanca hay muchas críticas acerca del sistema educativo actual, basadas en que, al generar el derecho a la población no blanca, la calidad educativa ha caído considerablemente. Estas críticas se podrán borrar en un futuro como consecuencia misma del desarrollo del proceso democrático del

²⁵¹ Cuando buscas una casa en alquiler, el argumento que las hace más atractiva es su servicio de seguridad.

país siempre y cuando, la educación sea una prioridad en la agenda del gobierno. No obstante, hoy en día, el porcentaje de negros en las universidades sigue siendo muy bajo y a la población le sigue costando comprender de dónde ha salido este «negro licenciado»²⁵².

La generación negra o mestiza de jóvenes universitarios son casi siempre optimistas ya que viven posibilidades reales para la construcción de su futuro. No obstante admiten la existencia del racismo y del segregacionismo en el mundo académico. En las aulas, restaurantes universitarios, cafés o en áreas públicas podemos observar los grupos de asiáticos, hindúes, negros, mestizos o blancos. Al igual que sus padres, siguen viviendo segregados. Las leyes han cambiado pero la mentalidad no. Comparten espacios que la ley ha determinado como comunes: escuelas, universidades y lugares de trabajo, pero a la hora del ocio siguen en sus guetos.

Es posible ver grupos mixtos en la universidad pero, casi siempre, están compuestos por estudiantes extranjeros. En las escuelas ocurre lo mismo. En las instituciones educativas, los niños están juntos en las aulas, pero a la hora del recreo vuelven a sus «castas». Un factor que favorece esta agrupación es el acercamiento determinado por la lengua materna común. En las aulas todos hablan en inglés o afrikáans y fuera se unen a sus compañeros lingüísticos. En Sudáfrica se habla once lenguas diferentes. Debido a la innata capacidad de mimetismo de los niños es de gran importancia acabar con la segregación en la infancia mediante la educación familiar, Si los niños nunca ven a sus padres relacionándose con grupos diferentes, va a ser muy difícil modificar realmente la sociedad. Por supuesto, esta reflexión está planteada en espacios en los que los niños, jóvenes o adultos pueden compartir el mismo espacio físico.

La constitución sudafricana idealiza un modelo de sociedad que todavía no se ve reflejado en la actualidad. El proceso de transformación social, política y económica tiene el soporte de las

²⁵² Una curiosidad de la época del *Apartheid*: los negros que accedían a la universidad para estudiar medicina, tenían prohibido tocar los cadáveres de raza blanca.

nuevas leyes y los cambios constitucionales fueron, sin duda, legalmente una importante aportación para el inicio del proceso de reconciliación del país. Pero así como la declaración de los derechos humanos, la existencia de la ley no es suficiente para posibilitar los cambios. Es necesario algo más. Pero la formalización del ideal por el que luchamos no deja de ser una victoria en el camino de la conquista de justicia, aunque se trate apenas del primer escalón de una torre muy alta.

La célebre frase de Marx sigue siendo válida para muchas personas en diferentes partes del mundo. «La religión es el opio del pueblo» es una realidad en Sudáfrica. Desafortunadamente, el aumento desmesurado de comunidades religiosas no es consecuencia de una búsqueda consciente de autoconocimiento, de respuestas a las preguntas acerca de nuestra existencia o de una necesidad de construir esa espiritualidad que nos haría ser mejores personas. Por desgracia, la realidad es otra. El pueblo desesperado busca a dios²⁵³. El pueblo frágil busca a dios. Y el dios que encuentran en estas condiciones, es un dios súper protector y consolador, lo que en realidad no les conviene. El pueblo se deja llevar por el conformismo, y por un «que sea lo que dios quiera», y la autonomía individual desaparece. El pueblo abandona su lucha y espera de dios una solución que nunca llega. Delega a dios la responsabilidad de sus propias vidas. Aunque este conformismo pueda ser una realidad en la vida de otras minorías, es muy significativa para los negros en Sudáfrica porque ahora quien está en el poder es su propio gobierno. Era imprescindible luchar y lo hicieron. Pero ante la desconcertante situación actual se preguntan: ¿será moral levantarme en contra de los míos?

La sociedad sudafricana también vive una transformación económica. El capitalismo entró de forma devastadora, desplazando la necesidad de seguir luchando por la conquista de unos derechos básicos hacia una aguzadora necesidad de consumir. Hay un bombardeo implacable por tener. Una idea de consumismo desmesurado que, contradictoriamente es asequible solamente a una minoría de la

²⁵³ Dios escrito en minúscula al aludir a una terminología genérica.

población. Este hecho favorece aún más al descontento social. Para consumir es necesario tener dinero y tener dinero implica trabajar. Pero para acceder al mercado laboral es fundamental un mínimo de formación y los negros, específicamente, no la poseen. El dominio de la lengua inglesa es imprescindible. Y como la población negra estuvo privada de escolarización, desconoce por completo dicho idioma o carecen del nivel mínimo para optar a un puesto de trabajo. Aparte del inglés, carecen de formación y de experiencia. Los niños en el futuro, con mucho optimismo de nuestra parte, tendrán igualdad de oportunidades pero, ¿qué pasa con los adultos de hoy?

Y además, hay que contar con unos recursos mínimos para emprender una búsqueda de trabajo. Las comunidades negras están muy lejos de las comunidades blancas, que es dónde está lo que podríamos llamar las «zonas laborables». La búsqueda de trabajo presupone un gasto económico y la pérdida de tiempo en el desplazamiento. El transporte público disponible para estas zonas suelen ser taxis²⁵⁴ y autobuses aunque muchas veces sea necesaria la combinación de ambos transportes con el tren. Por otro lado, la población ha de estar sana, lo que implica alimentarse mínimamente y la comida no es barata. Las zonas donde viven son insalubres y, por falta de soporte y recursos, tampoco pueden articular los mecanismos suficientes para crear una economía autónoma de subsistencia.

Los contrastes de la sociedad sudafricana también se pueden ver reflejados en la manera cómo los ciudadanos se enfrentan a la realidad. Por un lado, hay una población que no se resigna al conformismo. Literalmente, está llena de energía vital y se mueve para cambiar pequeñas y grandes cosas. Los negros lucharon, ahora quieren cambios vitales y exigen en su negritud los derechos que les corresponden²⁵⁵. En el extremo opuesto, existe una cierta apatía que genera el conformismo al que hacíamos referencia. Gran parte de la población negra vive una

²⁵⁴ Los taxis son transportes públicos con capacidad para unas doce personas sentadas pero en realidad permiten el doble, amontonados y apretados de forma inhumana.

²⁵⁵ Hablamos con mayor frecuencia de los negros porque son mayoría. Pero Los *coloureds*, por ejemplo, se sienten menos favorecidos en la nueva Sudáfrica y olvidados en las decisiones políticas del país. Los indios y demás minorías también luchan por su reconocimiento y derechos.

especie de abandono. Abandono personal por las condiciones reales pero también, y tristemente, un abandono ideológico. No encuentran su sitio en la actual coyuntura, no conquistaron los derechos por los que han luchado toda su vida, no se sienten arrojados por la justicia ni tampoco reparados por los daños vividos en contra de ellos y de sus antepasados. Sus vidas no han cambiado pero tampoco encuentran sentido en seguir luchando.

¿Por qué parte del pueblo vive esta resignación? Tardamos en comprender el motivo por lo cual un pueblo, que es reconocido por su lucha, haya podido dejar que menguaran sus sueños. Este porcentaje de la población que vive en esta apatía, seguramente son los que más se identifican con la clasificación racial impuesta en el periodo del régimen. Son seguramente los que tienen su autoestima más afectada por la política del *apartheid* y, probablemente, también será la parcela de la población que vive hoy la marginalidad, la precariedad, la violencia y la dejadez más agravante. Es difícil mantener la esperanza cuando no se aprecia realmente ningún cambio y, además, la soledad y el abandono son cotidianos.

Las personas que son capaces de lograr organizarse para luchar por un ideal común, aunque vivan en privaciones similares, se mantienen anímicamente más fuertes. Pero padeciendo hambre real, conflictos y problemas sociales y, si tu entorno vive las mismas desgracias, es muy difícil sacar fuerzas para continuar adelante. Sin olvidar la corrupción política, irónicamente justificada por la población.

En el inicio de la democracia el mercado sudafricano abrió las puertas para las grandes compañías de diferentes países. Así, los productos chinos dominan el mercado de baja calidad e imposibilitan o limitan el desarrollo de la producción local. La importación de estos productos en el país aborta la posibilidad del nacimiento de cooperativas de trabajadores sudafricanos, lo que facilitaría una real reparación económica y generaría esperanza de cambio para la actual situación. ¿Y por qué no se hizo de otra manera? El gobierno tiene otras prioridades. Olvida que representa al pueblo que le escogió y por ello

no tendría que huir de su responsabilidad anteponiendo sus intereses o favoreciendo a una pequeña parcela de la población. Pero así es.

Aunque los privilegiados estén en mejor situación que el resto, en este contexto ser privilegiado tampoco es bueno. El problema de ser privilegiado en un país en el que 80% de la población vive una situación de miseria, implica la pérdida de la libertad. La minoría pudiente es esclava de los miedos generados por la «carencia amenazante» de los marginados. Necesita protección para sus bienes y para su familia. Sufren la paranoia constante del miedo a la venganza y temen que grupos minoritarios extremistas negros puedan ganar fuerza y crear un *apartheid* inverso. Es prioritario que la precariedad y la injusticia desaparezcan para poder garantizar que la consolidación de la actual situación pacífica perdure en el tiempo.

Los *townships* son la prueba más evidente de que las barreras sociales persisten veinte años después del inicio de la democracia. La visita a una comunidad como Masiphumelele²⁵⁶ nos remonta a los tiempos del régimen, a un pasado que permanece presente. Estas zonas de chabolas fueron levantadas por el régimen para segregar a los negros en áreas lejanas y de poco acceso. Pero también acogieron a los negros que provenían de las zonas rurales y a los inmigrantes de raza negra por ser el lugar más económico²⁵⁷ para vivir. A día de hoy, las ciudades siguen estructuradas como entonces ya que la economía no permite que sea de otra forma. Hay diferencias entre los diferentes *townships*, por la incidencia del apoyo del gobierno después del *apartheid* o debido a lo que cada comunidad haya sido capaz de desarrollar por su cuenta y con apoyo de organizaciones no gubernamentales.

En la década de 1950, cuando se oficializó el *apartheid*, las familias perdieron sus casas en los traslados forzados, sin recibir

²⁵⁶ Comunidad negra cuya área corresponde a 0,39 kilómetros cuadrados y la población en 2011 era de 15.969 habitantes; distribuidos de la siguiente manera: 89,4% de africanos negros, 1,8% de *coloured*; 0,2% de indios/asiáticos; 0,2 % de blancos y un 8,5% de otros grupos raciales minoritarios.

²⁵⁷ Es económico para los inmigrantes pero no es seguro porque, como explicamos anteriormente, los negros inmigrantes no son bienvenidos.

indemnizaciones ni ayudas del gobierno para construir sus nuevos hogares. Levantaron las viviendas como pudieron. Familias enteras se instalaron en construcciones precarias de madera, de apenas veinte metros cuadrados, forradas con plástico como aislamiento y cubiertas de hojalata. El suelo sigue siendo de tierra. La mayoría no posee electricidad y el acceso al agua suele ser muy complicado en toda la zona. Estos hogares no poseen las mínimas condiciones higiénicas para la prevención de enfermedades ni para defenderse de los fenómenos naturales. El material con que están fabricadas representa un grave problema de seguridad; son de fácil combustión y cada vez que hay un incendio en una casa, son decenas las familias afectadas.

En estos pequeños espacios suelen vivir una o varias familias, casi siempre numerosas. Suelen ser de propiedad pero también son habituales los alquileres. La variación en los precios, que ronda los treinta euros mensuales, depende del tamaño y de si cuenta con instalación eléctrica. Los lavabos son públicos, precarios e insuficientes para atender a la población. Los pequeños empresarios de estas zonas compaginan casa y trabajo en el mismo espacio. Entre los servicios que conocimos en Masiphumelele podemos citar: un taller de costura, un locutorio, una tienda de armarios de cocina, algunas pescaderías, fruterías, pequeños mercados, una tienda de teléfonos móviles y un chino²⁵⁸.

Masiphumelele, cuyo nombre en xhosa significa ‘vamos a tener éxito’, es una comunidad paupérrima. La escuela está superpoblada y no hay espacio suficiente para dar cabida a todos los niños. Los niños que no tienen plaza tienen que trasladarse a otra comunidad, lo que implica un dispendio de tiempo, dinero y un trastorno para la familia. Hay un hospital de día que tampoco puede atender a una población entre el 30% y el 40% enferma de sida o tuberculosis. No hay ninguna comisaria. La comunidad intenta minimizar los conflictos y la delincuencia implicando a los vecinos en rondas de vigilancia. Hay

²⁵⁸ Algunas de las mejores casas de la zona están hechas con un *container* reciclado. Lo que representa un ascenso social ya, que tanto su coste como su transporte, representan una inversión económica considerable. La tienda china nos llamó la atención también porque estaba construida con dos *containers* y vendía de todo, como las europeas.

también iniciativas de pequeños huertos urbanos, proyectos de alfabetización de adultos, distribución de alimentos, una biblioteca, comedores públicos y trabajos sociales con la participación de la iglesia. Esta comunidad fue escenario de muchas protestas en los últimos años y su reivindicación está relacionada con la escasez de servicios y la corrupción en los proyectos de vivienda del gobierno.

La ausencia de recursos para mantener las pequeñas iniciativas es un obstáculo a superar. Los comedores públicos funcionan gracias a voluntarios y dependen de donaciones. Cuando no cuentan con las suficientes se ven obligados a cerrar y la población que depende de este servicio pasa hambre. Los huertos superviven con dificultad por el complejo acceso al agua y por la falta de dinero para la compra de semillas. La mayoría de la gente es joven y, en algunos de estos barrios, el 80% de la población en edad laboral está desempleada. Después del horario escolar, los niños están en las calles y, como no hay propuestas de actividades extraescolares para ocuparles el tiempo o proporcionarles una convivencia social saludable, empiezan a fumar y delinquir. Las ONG, las iglesias y los líderes comunitarios trabajan para frenar los problemas de delincuencia y dan soporte a las carencias de la sanidad, como es el caso de Shawco²⁵⁹.

En los *townships* la pobreza material y el empobrecimiento humano son tales que evidencian que no se trata solo de una falta de iniciativa sino de escasez de soporte y apoyo a alternativas que les ayude a paliar su calamidad. Por ejemplo, quienes han crecido en el campo poseen unas habilidades y unos conocimientos característicos de la zona rural que no saben cómo aplicar en las comunidades urbanas. Pierden la conexión con sus raíces y tienen una dificultad seria para sobrevivir en el nuevo entorno. En el campo plantaban y cuidaban a los animales que luego les servían de sustento. Su día estaba repleto de tareas cuya producción no les generaba dinero pero sí la posibilidad de trueque. En la ciudad no tienen trabajo ni espacio para desarrollar lo que conocen y sus habilidades parecen no tener valor.

²⁵⁹ ONG con sede en la Universidad de Ciudad del Cabo. Está formada por estudiantes de medicina que cooperan voluntariamente en zonas carentes de servicios sanitarios con el fin de convertirlas en comunidades saludables y prósperas.

Los negros son la comunidad más empobrecida. Fueron victimizados, perdieron su autoestima y la precariedad que sufren genera más problemas. En el entorno familiar, expresan la rabia, el sentimiento de inferioridad y la impotencia que se refleja en adicciones como el alcoholismo. La violencia recibida desde el gobierno, la canalizan en contra de los suyos, ocasionando la desestructuración total de las familias. Pierden la perspectiva de lo que es esencial para solucionar los pequeños conflictos comunitarios por su incapacidad de comunicación, compartir y cooperar. Esta es la realidad en la que vive «temporalmente» la mayor parte de la población de Sudáfrica. Incluso después de ser oprimidos intentan sobrevivir sin trabajo ni sanidad y con la indignación de una justicia social que no llega y aún así, mantienen la esperanza en un gobierno que además de no darles soporte, les ignora.

La vida cotidiana²⁶⁰, también fue observada a diario en una realidad totalmente opuesta a Masiphumelele, en un pequeño pueblo de playa cerca de Cape Town: Kalk Bay²⁶¹. Se trata de pueblo situado entre el mar y la montaña. Bonito, acogedor y turístico pero sin perder su identidad. El tren pasa a pocos metros del mar y su cercanía a la montaña no permite que el pueblo crezca. Posee restaurantes, bares, cafés, hoteles, algunas galerías de arte, una mezquita, una iglesia católica, un centro cultural, un teatro, una librería y una serie de tiendas muy peculiares. Es el hogar de personas bastante interesantes, como profesores universitarios, escritores, investigadores, artistas e inmigrantes de diferentes países de África, o bien, aunque no sea su lugar de residencia, cada día se desplazan hasta ahí para ir trabajar.

²⁶⁰ Mi aspecto físico facilitó mi integración y movimientos dentro de los diferentes grupos raciales y el hecho de que pudiera ser confundida con una sudafricana de la raza *coloured* también favoreció en la realización de este trabajo. Los *coloureds*, sufren discriminación pero también poseen sus propios prejuicios, más hacia los negros que a los blancos. La sensación que tuve es que la tensión existente en la relación entre los *coloureds* y los blancos o los *coloureds* y los negros, es mucho más suave que la fuerte tensión existente entre blancos y negros. La baja intensidad de dicha tensión también fue un punto a mi favor.

²⁶¹ El área total del pueblo es de 0,32 kilómetros cuadrados, con una población en 2011 de 700 habitantes. En la población predomina la raza blanca con el 54,6%, 32,3% de *coloureds*, 8,1% de negros y entre indios y asiáticos un 0,1%. El idioma predominante es el inglés que es hablado por el 86,2% seguido del afrikáans en un 10,3% y la presencia de otras lenguas corresponden a un 3,5%.

La calle principal del pueblo coincide con el paseo marítimo y también es donde se encuentran la mayoría de los comercios y propuestas socioculturales. Aunque actualmente todos estos servicios estén ofertados a toda población, siguen siendo utilizados solamente por la población blanca al ser los únicos con recursos económicos. Los negros son los empleados de estos establecimientos, los chicos que trabajan en la seguridad, las empleadas del hogar, las señoras de la limpieza, las niñeras, los guardadores del coche, los artesanos, los vendedores de flores y algún turista, fruto de la nueva élite negra.

En este pueblo la mayoría de los negros trabajadores eran de otros países y este hecho no es, de ninguna manera, una excepción en Sudáfrica. Además nos ayudaba a comprender el rechazo de los negros sudafricanos hacia los inmigrantes. Esta xenofobia vivida por los negros locales con relación a las oportunidades de trabajo, no está del todo infundada. Y es una realidad que se comprende de manera muy sencilla. Como mencionamos anteriormente, los negros inmigrantes están más preparados para el mercado de trabajo, muchos poseen títulos universitarios de su país de origen y, aunque no ocupen un puesto acorde a su formación, tienen muchísima más facilidad para conseguir un contrato laboral.

Obsevar Kalk Bay nos ayuda a comprender una serie de factores peculiares relacionados con la segregación social que persiste veinte años después del final del régimen. Kalk Bay es un lugar excepcional porque, en contra de lo esperado, en la época de la segregación racial no fue decretado zona blanca. Al gobierno le interesaba mantener allí la actividad pesquera y decidieron no desplazar a la colonia de pescadores, comunidad *coloured* emplazada ahí desde varias generaciones. Gracias al pequeño puerto y la actividad pesquera de Kalk Bay, este pueblo tenía una cierta apertura para continuar siendo una comunidad más o menos mezclada. Por este motivo, algunas parejas mixtas decidieron fijar su residencia, ya que no padecían de los acosos del gobierno.

Esta colonia de pescadores es un lugar lleno de contradicciones pero teóricamente seguro. Más de la mitad de la población es blanca. De hecho, es una zona blanca porque la mayoría de las personas que pueden permitirse un alquiler o comprarse una casa lo son. La combinación entre el entorno natural y la facilidad de transporte gracias al tren, hacen posible una calidad de vida que convierte esta zona en muy atractiva.

Sudáfrica no es un país seguro²⁶². Aunque si se está viviendo en una zona blanca, arropado por las precauciones de seguridad y de espaldas a la realidad de la mayoría de la población, puede uno creer que está en algún rincón europeo. Las recomendaciones de seguridad son muchas. Todos los que se lo pueden permitir tienen un coche. Es algo muy importante –casi «imprescindible»– porque el servicio de transporte público no funciona bien y esto no cambiará porque no interesa. Quien utiliza los transportes públicos en su mayoría son los negros, y «si es para los negros», vale como está.

En los trenes hay primera y segunda clase. La diferencia de precios es muy grande entre un servicio u otro, lo que no deja ser una forma de segregación racial encubierta. El viaje²⁶³ en tren en primera clase suele ser siempre muy tranquilo, la gente va leyendo, escuchando música, hablando. Y siempre se puede ir plácidamente sentado, incluso a las horas puntas. Son habituales las personas que pasan pidiendo limosna, cantando, tocando algún instrumento o intentando vender alguna chuchería. Aunque las ventas suelen darse cuando el tren está todavía parado en la estación central o al final de la línea, en Fish Hoek²⁶⁴. La segunda clase no está recomendada por su inseguridad e incomodidad. Va siempre abarrotada. La gente no cierra las puertas para poder tener más espacio y ventilación. Impresiona contemplar a los chicos sujetándose en las puertas o ventanas del tren. Son todos negros o mestizos. Aunque en la primera clase puede haber negros, son

²⁶² Anexo de *AD Alerta Digital*, (www.alertadigital.com): «Dos millones de blancos han abandonado Sudáfrica debido a la alta criminalidad y la política de discriminación positiva hacia los negros».

²⁶³ Aquí nos referimos al trayecto de Fish Hoek a la estación central de Cape Town.

²⁶⁴ Alrededor de la estación mucha gente se busca la vida con trabajos informales o con la venta de algún producto como artesanías, chucherías, suvenires o productos típicos de otros países.

minoría²⁶⁵.

El trayecto de esta línea era seguro, pero de vez en cuando el personal de seguridad controlaba que todo fuera bien. Resultaba seguro por la zona a la que correspondía y porque los viajes en primera clase suelen ser fiables. Su recorrido bordeaba un poco el mar, atravesaba unos suburbios *coloured*, también otros más o menos céntricos que eran considerados blancos en la zona cercana a la universidad; cruzaba Woodstock²⁶⁶ y alcanzaba la estación central. No solía recorrer ninguna zona negra –en realidad, en la mayor parte de las zonas negras no había trenes, excepto en Khayelitsha²⁶⁷, la segunda mayor área de chabolas del país–.

El centro de Cape Town²⁶⁸, es sobre todo comercial aunque haya residencias para blancos. En la actual situación social también hay pisos dónde se aglomeran los inmigrantes que trabajan por allí. Pero después del horario comercial aquello es un desierto salvo algunas callecitas con restaurantes o algo de entretenimiento nocturno. Parece un poco pesado estar siempre recalcando que esta zona es para blancos o la otra para negros, pero así es Cape Town. En los centros comerciales son frecuentes las mezclas raciales y, salvo algún nuevo rico negro, los negros son siempre empleados y los consumidores, blancos. Los precios son europeos y se puede encontrar de todo, incluyendo las firmas de lujo.

Las tiendas están decoradas con buen gusto y los productos nacionales tienen calidad. Los cafés son acogedores y en los restaurantes puedes comer bien, tener un buen servicio y pagar

²⁶⁵ Referencia del trayecto que solía hacer desde Kalk Bay al centro de Cape Town.

²⁶⁶ Un barrio muy típico actualmente por sus variadas mezclas raciales. Ya está situado prácticamente en el centro de la ciudad.

²⁶⁷ Barrio de Ciudad del Cabo fundado en 1984. Es la segunda mayor zona de chabolas del país. En Ciudad del Cabo existen otros 406.779 barrios en los que más del 90% de la población es negra.

²⁶⁸ Actualmente, en algunas comunidades también hay pisos compartidos por inmigrantes que trabajan en la zona. Los inmigrantes negros suelen buscar alternativas ya que no suelen ser bienvenidos en los barrios negros sudafricanos. Conocí al congoleño Leonard que trabajaba en Kalk Bay guardando coches. Me dijo: «No voy a vivir en un *township* porque tengo familia y amor a mi vida». En estos casos, gastan gran parte de lo que ganan para pagar el alquiler, algo para comer y lo restante es para enviar a sus familias.

considerablemente más barato que, por ejemplo, en Barcelona o Madrid. Lo más sorprendente es que el porcentaje de la población que puede acceder a ese consumo es una minoría en todo el país. Para el esto es bastante difícil encontrar productos accesibles. Incluso los de en la comida, que necesidad básica. Los pobres lo pasan realmente mal y estamos hablando de más de un 80% de la población que no puede acceder a los productos o servicios imprescindibles. En Brasil o en la India, por ejemplo, países con mucha pobreza, hay alternativas de productos básicos o productos de temporada. De esta manera pueden controlar el gastar más o menos. Pero en el caso de Sudáfrica se está obligado a comprar y quien adolece de recursos está abocado a comer harina de yuca con algo de verdura durante todo el año. El resto de la población muere de hambre o víctimas de enfermedades.

Los contrastes socioeconómicos del país están reflejados en las viviendas. Tuvimos la oportunidad de entrar en las casas más miserables, en los suburbios *coloured* y también en una de las residencias más lujosas, en el barrio de Constanza, una de las zonas más ricas de Cape Town. Y así conocer diferentes realidades, maneras de vivir o sobrevivir. Pero sobretodo, diversas maneras de ver lo que supone hoy la reconciliación en Sudáfrica. Pensar en las viviendas nos hace recapacitar sobre su ubicación y sobre lo diferentes y lejanas que son las zonas a las que pertenecen²⁶⁹. Observar los hogares de los sudafricanos implica reflexionar acerca de esta sociedad tan fragmentada, cuya división difícilmente cambiará si la población sigue sin posibilidad de integrarse.

¿Qué entendemos por una reconciliación real en este contexto? La gente de distintos colores se cruza por las calles pero no convive. No comparte intereses ni se sienta en el mismo café a leer el periódico. La segregación económica no se lo permite y la distribución geográfica de los grupos la dificulta. La limitación educacional termina por confirmar que entre los diferentes grupos no hay integración y que en esta generación el *apartheid* continúa vigente.

²⁶⁹ Como sucede con bastante frecuencia también en Brasil, un país con problemas sociales similares y una realidad económica también muy dispar.

Nos referimos al *apartheid* económico. Y así es muy difícil hablar de perdón. Entendemos que lo que más se acerca a la idea de perdón en esta sociedad es la renuncia a la venganza, a la violencia. La sociedad es bastante pacífica si pensamos en la gran injusticia social que padece. Pero, ¿sería ‘pacífica’ la definición más adecuada? Dentro de esta idea de pacifismo, se suele decir que «los negros son dóciles»²⁷⁰, pero esta no deja de ser una expresión peyorativa, un etiquetaje superficial para hablar de una población muy diversa. Además del pacifismo, otras características de esta población son el conformismo, la apatía, el miedo, pero también la capacidad de lucha.

Esta población vive en comunidades apartadas del centro urbano de las ciudades, expuestas al sol, a la lluvia y a fuertes corrientes de viento frío e impetuoso. Sin agua, sin luz o una estructura sanitaria. Las casas están construidas con trozos de madera que son compartidas por muchos y amontonadas en escasos metros cuadrados. Con hambre, sin trabajo, con problemas de alcoholismo o drogadicción, de violencia de género, relacionándose de forma agresiva, sin autoestima ni rumbo, ni expectativas de un futuro mejor. ¿Estamos hablando de una población violenta? La mayoría sigue viviendo en casas temporarias y soportando otra serie de – según el gobierno– cuestiones «temporales», Esta idea de temporalidad tendría que haber desencadenado una revuelta perpetua. Es palpable la indignación ante el menosprecio del gobierno. El mismo gobierno que tendría que haber antepuesto el desarrollo sostenible de la sociedad como prioridad política y económica.

Cuanto menos se responsabiliza el gobierno más crecen las organizaciones no gubernamentales que luchan por la defensa de los derechos humanos. Lo que nos lleva a preguntarnos si hay un interés del gobierno para dejar las cosas como están, porque seguramente podría tomar muchas más medidas por cambiar la situación. La realidad es bastante complicada como para alcanzar resultados a corto plazo.

²⁷⁰ Esta terminología es utilizada por Christian Davenport en «State repression and the domestic democratic peace», en *Cambridge Studies In Comparative Politics*, Cambridge University Press, 2007.

¿Las decisiones políticas desean cambios reales o paliativos? En unas generaciones y como resultado de la escolarización, las oportunidades de trabajo serán distintas. Pero, ¿qué se puede hacer ahora mismo con la población adulta que no tuvo la oportunidad de escolarizarse y que no tiene acceso al mundo laboral en la coyuntura actual? ¿Qué hacemos con toda esta gente?

Quizá sean realmente «dóciles o domesticados», puesto que no se rebelan lo suficiente teniendo en cuenta su situación. ¿O tal vez están bloqueados por el miedo? La violencia de la policía recuerda los tiempos del régimen y la práctica de la tortura sigue siendo frecuente. Quizá sean dóciles porque, viviendo en un mundo segregado y después de haber padecido tanto, continúan bajo otro tipo de opresión no reglamentada. La agresión que sufren genera la hostilidad que canalizan entre ellos mismos reforzando las diferencias, la intolerancia y priorizando el interés personal en una cotidianidad de «sálvese quien pueda».

La generación joven no sufrió directamente la violencia del *apartheid* pero sí lo vivió a través de su familia. Veinte años no es mucho a históricamente y en la memoria reciente este dolor está muy presente. Todavía hay un resentimiento y una rebeldía muy latentes. Muchos de los antiguos activistas del periodo del régimen son hoy trabajadores de ONG, trabajadores sociales o defensores de los derechos humanos porque consideran que «la lucha continua», aunque sea de manera diferente. La lucha no es para cambiar el gobierno pero sí para lograr la construcción y consolidación de un estado de justicia social. No es para que haya reconciliación, pero sí justicia. No sabemos cuánto tiempo será necesario para alcanzar la normalización social, pero sabemos que la reconciliación, si llega, será consecuencia de ello.

¿Qué respuestas tenemos para una posible reconciliación en el futuro? Katlejo²⁷¹ ofrece un planteamiento bastante interesante. La teoría del espacio de Katlejo habla de la reconciliación, o mejor, de la

²⁷¹ Katlejo Motene, arquitecto sudafricano negro. Su teoría es un tema de estudio de muchos investigadores.

no reconciliación actual explicada desde la influencia de la arquitectura en la división social que existe entre las razas. Expone que los negros y, por supuesto, el resto de las minorías deberían de vivir en las zonas céntricas para que en la vida cotidiana, la relación y la convivencia entre las razas sucediera de manera natural. Defiende que para que haya una reconciliación real es necesario compartir el mismo espacio. Los barrios tendrían que estar mezclados, con residencias de blancos, negros e indios, como en el pasado.

¿Es una utopía plantear un cambio urbanístico en el que las razas pudieran compartir un mismo espacio como defiende Katlejo? No lo sabemos. Pero intuimos que sería una iniciativa de gran envergadura y que necesitaría ser promovida por el Gobierno. Como hemos dicho anteriormente, los negros siguen viviendo en las zonas de chabolas y, mientras no posean recursos económicos para vivir donde les apetezca, la situación no cambiará. La realidad es que, aunque legalmente los negros pueden elegir dónde vivir, su realidad económica no les permite el cambio, y desde el Gobierno no hay interés, no se toman medidas y no existe una posibilidad real para cambiar esta situación a corto o medio plazo. Por otro lado, para que cambie su economía es necesario que tengan mejores trabajos o simplemente que lo tengan. Pero su falta de formación les limita e impide directamente que esto sea una realidad.

¿Parte de este pasado podría ser superado emocionalmente partiendo de la idea de perdón que venimos analizando en esta investigación? ¿Este perdón podría generar la reconciliación real a la que nos referíamos anteriormente? Desde el inicio de esta investigación defendemos el hecho de que sea el perdón una decisión personal. En este contexto específico, este perdón necesita previamente unas condiciones adecuadas. Además de no poder imponer desde fuera el perdón o la reconciliación, en Sudáfrica tanto uno como el otro requieren justicia previa para favorecer o posibilitar su realización.

II.5. Sin justicia no hay perdón ni reconciliación

¿Perdonar podría dar inicio a un proceso de reconciliación como propuso Nelson Mandela? Así fue como empezó todo. En el proceso sudafricano, las comisiones de la verdad permitieron creer en el inicio de un proceso que poseía muchos factores a favor, por eso el proceso de reconciliación sudafricano conquistó la fama de proceso de reconciliación modelo para otros países del mundo, adjudicándole la denominación de «milagro sudafricano» por su transición pacífica. Incluso podríamos sugerir, a partir de la bibliografía consultada, que la reconciliación podría producirse antes del perdón, para que este tuviera el tiempo necesario para concluir su proceso. Pero la cuestión no radica en el orden de los acontecimientos: verdad, perdón o reconciliación. Lo importante es tener en cuenta todos los factores que favorecen o bloquean el proceso. Lo cierto es que, concretamente en el caso de Sudáfrica, hemos podido confirmar que la carencia de justicia es la consecuencia de una ruptura en el proceso de reconciliación y también una limitación para los posibles perdones individuales.

Sin justicia, el sentimiento que aflora en las víctimas es el resentimiento, y la sociedad no puede acceder a una normalización social que con el tiempo pudiera favorecer la reconciliación. A partir del concepto de perdón como herramienta de transformación social de Hannah Arendt construimos nuestra hipótesis y, en esta, visualizamos en el contexto sudafricano tanto la transformación social oriunda del perdón como su consecuencia, la reconciliación, que suponíamos que se daría de forma natural. En este apartado queremos retomar algunos aspectos que juzgamos importantes en la relación entre los dos conceptos claves, el perdón y la reconciliación, en torno a los cuales hemos reflexionado tanto de forma teórica como práctica con la intención de entender los límites de la reconciliación y del perdón en el proceso Sudafricano.

Cuando hablamos de perdón, la primera asociación que se suele hacer está relacionada con la religión. El perdón posee una carga

religiosa que le interrelaciona con otros conceptos: el castigo, la venganza, la culpa, el miedo, el odio, el arrepentimiento, la restitución, la justicia, la verdad, etc. Estos mismos conceptos poseen una lectura diferente si en ellos está presente el peso de una tradición religiosa o no. Dentro del contexto religioso es importante renunciar a la venganza y perdonar mediante la ayuda de un Dios que te ayuda a hacerlo. Aunque estemos de acuerdo con Sádaba, que define el perdón como algo radicalmente humano.

La venganza está muchas veces vinculada al castigo que la víctima idealiza para su agresor, que es a la vez parte de su reparación. Pero en el contexto religioso esto no es posible. Porque hay que perdonar siguiendo un mandamiento, independientemente de que el agresor reciba su castigo. De este modo, otro factor importante para la reparación de la víctima también se pierde en el discurso religioso: el arrepentimiento del agresor. Es secundario si el agresor se arrepiente en un contexto en el que el perdón es una máxima a seguir. Por lo tanto, el miedo en este contexto está mucho más relacionado con una penalización divina que con la repetición del daño. La verdad es el propio Dios y la justicia también es divina, así que la restitución procede de él.

La lectura religiosa del perdón puede causar rechazo en algunos contextos debido a esta imposición o carga religiosa de la que hablábamos anteriormente. No obstante, una vez alcanzado el objetivo, que es perdonar, la víctima recibirá sus compensaciones positivas, como la liberación del peso del pasado o de la culpa, cuyo manejo supone un arduo trabajo emocional. Otra cuestión importante es la vivencia y superación del duelo. En situaciones de violencia, los procesos de duelo se ven alterados. Es muy importante analizar el sentido de lo que pasó para comprender lo ocurrido, ya que la culpabilidad está relacionada precisamente con la ausencia de sentido.

En el contexto religioso, el olvido es impuesto por la dinámica de dicho proceso religioso. Es fundamental perdonar y olvidar para que Dios también te perdone por tus pecados. Sin embargo, nos parece más

aceptable lo que nos dice Govier²⁷²: «Perdonar no es olvidar, sino recordar sin amargura». En el ámbito religioso, el perdón es intrínseco a nuestra existencia. Y ya que el pecado es parte de nuestra naturaleza, siempre hará falta perdonar. El perdón como valor humano es una enseñanza bíblica primordial, aunque en nuestra reflexión el perdón trascienda la religión y, de hecho, en este trabajo lo hemos estudiado a partir de esta transcendencia para que no hubiera límites culturales o religiosos que le imposibilitaran.

En Sudáfrica, las iglesias están divididas cultural, económica y racialmente. El régimen sigue dibujado dentro de la casa de Dios. Existe una superioridad explícita determinada por el color de la piel. En una iglesia de blancos, aunque un negro sea bienvenido nunca se escuchará su voz. En las iglesias de los negros, los blancos son personas relevantes ante las que los demás callan para escuchar. Lo más curioso de todo esto es que el discurso que predicán es el mismo y posee una misma fundamentación, la Biblia. Otra percepción que tuvimos al generalizar lo que hemos podido experimentar fue que, aunque las iglesias siempre han tenido o transmitido la idea de que poseían una función en la enseñanza de valores, su prioridad no suele estar relacionada con una contribución a la reconciliación nacional. Hay muchas iglesias implicadas en labores sociales y caritativas, algunas están un poco más implicadas con la lucha por una justicia social y desarrollan proyectos en este sentido y otras apenas utilizan la religión como apoyo existencial para su situación de calamidad, la situación en la que está sumida la gran mayoría de la población. Pero en el otro extremo hay otras tantas iglesias que imponían, y que posiblemente sigan haciéndolo, una filosofía pro *apartheid*, aunque se haya extinguido el sistema.

No obstante, las comunidades religiosas están basadas en unos rígidos valores morales, y la convivencia entre razas todavía causa conflictos. Existe mucho sentimiento de inferioridad y de superioridad

²⁷² Govier, T. y Verwoerd, W., «Forgiveness: The Victim's Prerogative», en *South African Journal of Philosophy*, vol. 21, n.º 2, 2002, pp. 97-111.

que dictan las reglas bajo el cielo de un mismo Dios. Resulta necesario un cambio de mentalidad que requerirá todavía el paso de algunas generaciones y sumar a esto un trabajo de concienciación de la nueva realidad, una realidad en transformación y otra de cambios sociales que todavía no ha llegado para la mayoría, además de la ejecución de un proyecto de educación para la paz que trataremos al final de este capítulo. Queda mucho por hacer. Supone tiempo, interés por parte del Gobierno y colaboración de la población. Un cambio de sistema no es suficiente.

El papel del Gobierno sudafricano fue el de facilitador de la verdad mediante las comisiones y de incentivador del perdón. No obstante, el perdón político como decisión política no determina, como ya sabemos, una actitud individual de perdón. Las amnistías de Sudáfrica y el trabajo realizado por las comisiones de la verdad contribuyeron en la creación de un espacio en el que se pudiera facilitar el perdón individual. Pero este proceso no fue de fácil realización. Porque las amnistías, idealizadas como herramienta de reconciliación nacional, bloquearon la reparación de las víctimas, que muchas veces está relacionada con la venganza que se refleja en el castigo. Como no hubo pena, tampoco hubo reparación en este sentido y, además, la solicitud de perdón fue dirigida al Gobierno y no a las víctimas.

Según Thomas Brudholm²⁷³, las comisiones de la verdad dieron el soporte necesario para la amnistía pero no para la realización del perdón. Brudholm es autor del libro *Resentment's Virtue*, en el que trabaja a partir de las reflexiones más relevantes de Améry²⁷⁴ en lo que se refiere, dentro de secuelas de atrocidades masivas, al resentimiento y la reconciliación: «Curiosamente, por Améry, la preservación de resentimiento es importante para superar la brecha entre el grupo de

²⁷³ Thomas Brudholm, doctor en Filosofía y profesor asociado de *Minority Research Theory* en la Universidad de Copenhague.

²⁷⁴ Jean Améry, cuyo verdadero nombre era Hans Mayer, era un intelectual, pero la realidad a la que tuvo que enfrentarse no podía interpretarse nada más que el horror. Dedicó toda su carrera a explorar la noción de judío y de víctima. Participó en la resistencia contra los nazis en Bélgica. Sus obras abordan su experiencia como prisionero. Fue torturado por la Gestapo y estuvo detenido en los campos de concentración de Buchenwald y Auschwitz. Se suicidó en Salzburgo el 17 de octubre de 1978.

víctimas y el grupo cuyos miembros estaba previsto, cometido o tolerado los crímenes del pasado²⁷⁵».

Uno de los primeros sentimientos con los que las víctimas se identifican en este proceso es la rabia. Este sentimiento en principio no posee la connotación de bueno o malo, aunque suele representarse asociado con la venganza. La posibilidad de diálogo entre víctimas y agresores puede cambiar este sentimiento, pero solo el diálogo no es suficiente. Es importante que las víctimas se sientan reparadas. Saber la verdad y ver el arrepentimiento del agresor, seguido de la petición de perdón, es un comienzo pero no siempre es suficiente. En muchos contextos, la rabia, el rencor, el resentimiento y el no perdón son utilizados como estrategias políticas para exigir la justicia denegada.

En Sudáfrica, las víctimas no se sintieron reparadas, siguen privadas de la justicia, la reparación y la restitución prometida por su Gobierno. Para que las víctimas se sientan parte de este proceso de reconciliación, en primer lugar es fundamental que sean reconocidas como víctimas; luego que les llegue la reparación prometida por el Gobierno (económica, restitución de tierras, casas, agua potable, electricidad, saneamiento básico, hospitales, escuelas, trabajo, etc.). Es necesario que sientan que hay algo que empieza a transformarse y que los cambios relacionados con su condición, tanto económicos como socioculturales, se hagan realidad.

El Gobierno no puede imponer el perdón, y en este caso los recursos utilizados no fueron los suficientes para facilitarlos. La ruptura en el proceso de reconciliación acaba por comprometer todo el proceso de transición democrática, ya que es su elemento fundamental. Otro factor importante que podría favorecer este proceso de reconciliación es la memoria, pero en el caso de Sudáfrica, en lugar de memoria, las víctimas carecen del reconocimiento de su Gobierno y, como hemos

²⁷⁵ Traducción: Curiosamente, por Améry, la preservación de resentimiento es importante para superar la brecha entre el grupo de víctimas y el grupo cuyos miembros estaba previsto, cometido o tolerado los crímenes del pasado.

dicho anteriormente, se sienten ninguneadas y olvidadas. El artículo de Bashir²⁷⁶ analiza la democracia deliberativa²⁷⁷ de Habermas y sus límites al enfrentarse con determinadas formas de injusticias históricas. En la cita que sigue a continuación, el autor puntualiza como algo importante en el proceso de reconciliación el reconocimiento de estas injusticias históricas, lo que creemos que podría complementar el reconocimiento a las víctimas, tema en el que venimos insistiendo por su valor en nuestro trabajo:

«Expresar el recuerdo y las historias de las injusticias históricas es fundamental, pero no es suficiente, ya que es necesario su reconocimiento. La reconciliación implica necesariamente el reconocimiento de las injusticias históricas que se les niega o se muestran retratadas como incidentes históricos accidentales y no como una parte integral de las narrativas nacionales, el reconocimiento de inclusión democrática es difícilmente alcanzable, en todo caso, desde las perspectivas de los grupos sociales históricamente oprimidos²⁷⁸».

Aunque el perdón sea algo ajeno al orden político, es a la vez de gran importancia en los discursos de las políticas de justicia. Sandrine Lefranc, cuando afirma que «ni una justicia a precio de democracia, ni una democracia basada en la ausencia de justicia», también pone su enfoque en los protagonistas que deben tener todos los procesos de reconciliación: las víctimas. Porque las víctimas no son un elemento más en este proceso, pero sí el punto de partida para la construcción de la justicia. Sería interesante que en un proceso de reconciliación se diera a conocer la verdad de los hechos, como por ejemplo por medio de las comisiones de la verdad, y que la justicia promovida por las

²⁷⁶ *Reconciling Historical Injustices: Deliberative Democracy and the Politics of Reconciliation.*

²⁷⁷ La democracia deliberativa otorga un modelo normativo o un ideal regulativo que busca complementar la noción de democracia representativa al uso mediante la adopción de un procedimiento colectivo de toma de decisiones políticas que incluya la participación activa de todos los potencialmente afectados por tales decisiones, y que estaría basado en el principio de la deliberación, que implica la argumentación y discusión pública de las diversas propuestas.

²⁷⁸ Bashir, B., «Reconciling Historical Injustices: Deliberative Democracy and the Politics of Reconciliation», en Springer Science Business Media, 28 de julio de 2011, p.6. Publicación online.

iniciativas del Gobierno antecediera al perdón para evitar la impunidad y la violencia. Pero lo que suele suceder en procesos de transición o reconciliación es que, aunque llegue la verdad, el camino de construcción de la justicia es arduo y lento.

El perdón se da entre víctimas y agresores, no entre organismos u organizaciones. Para Arendt, el amor no posee ninguna relación con la política y, por lo tanto, esta no tiene ninguna relación con el perdón. Y la promesa, como hemos visto anteriormente, afianza la existencia del perdón a partir del reconocimiento y del arrepentimiento. Complementamos con lo que dice Peter Digeser al respecto:

« Si es difícil que el perdón se dé en las vidas privadas, es casi imposible en la política. Hasta cierto punto, Hannah Arendt sugiere este punto de vista. Ella es uno de los pocos teóricos políticos que han considerado el concepto del perdón en la política. Arendt sostiene que a pesar de la importancia del perdón en la acción humana, «siempre se ha considerado poco realista e inadmisibles en el ámbito público. Ella señala que su carácter privado y su descubrimiento se da debido, ya sea por « el contexto religioso » o por « la conexión con el amor » (el amor no posee una relación con la política en el pensamiento de Arendt²⁷⁹ .

La ley de la mortalidad es la más cierta. Según la autora, la facultad de la acción interfiere en esta ley dándonos la posibilidad de recordar que, a pesar de que sea la muerte una certeza, no hemos nacido con esta finalidad, sino con la de comenzar. Arendt relaciona el nacimiento a la acción y el poder de perdonar a la realización de milagros que afortunadamente está a nuestro alcance. El perdón es una herramienta de transformación social en la cual eternizamos nuestras acciones morales en la construcción de la historia, con la consciencia de que, aunque no seamos eternos, nuestras acciones sí lo son. La mortalidad humana nos obliga a la búsqueda de un sentido para

²⁷⁹ Digeser, P., «Forgiveness and Politics Dirty Hands and Imperfect Procedure», en *Political Theory*, vol. 26, n.º 5, octubre de 1998, p.4.

nuestras vidas. Por este motivo, la autora relaciona perdonar y actuar con destruir y hacer.

Es vital conocer los elementos implicados en la acción de perdonar, sus necesidades y los factores que puedan facilitar este perdón tan deseado. Sabiendo a priori que el perdón no puede ser impuesto ni por la religión ni por el Gobierno, como vimos al inicio de este apartado, en el escenario del perdón, además de víctima y agresor, nos encontramos con un tercer elemento señalado por Carlos Thiebaut²⁸⁰, la comunidad²⁸¹, en un artículo que cuestiona si hay resolución del daño. Él reflexiona acerca de la importancia de la comunidad, que además de ser una figura presente en el acto del perdón también tiene la función de testigo en este proceso. Cada figura posee sus necesidades específicas y la conquista de estas necesidades posibilitará el ideal deseado por el conjunto: la reconciliación o la normalización social.

Al ser la víctima el protagonista de este proceso, es esencial que la comunidad esté implicada en lo que Carlos Thiebaut define como «resolución del daño». Para alcanzar la resolución del daño es fundamental tener en cuenta sus tres formas típicas de resolución: la justicia, la reconciliación cívica y el perdón. Thiebaut propone que la justicia es condición necesaria para la reconciliación, aunque sea una justicia imperfecta. Estamos de acuerdo en que, sin alguna forma de justicia, es muy complicado seguir un camino hacia la reconciliación cívica o una normalización social. El autor lo ilustra con el pensamiento de Ricoeur para enfatizar que el perdón es un acto comunicativo que se compone de dos actos de habla, el de la solicitud del perdón y el de su

²⁸⁰ Filósofo, catedrático de Filosofía por la Universidad Carlos III de Madrid y doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Ha sido profesor en las universidades Complutense y Autónoma de Madrid además de profesor visitante en importantes instituciones como la Universidad de Frankfurt y la de Northwestern. Formado en la tradición continental y en la teoría crítica, ha integrado en sus libros y artículos la discusión de las tradiciones anglosajonas, pos analíticas y pragmatistas, siempre con la atención temática centrada en la filosofía moral y política contemporánea, a cuyas discusiones ha dedicado la mayoría de sus libros y artículos. En la última década ha trabajado sobre las experiencias contemporáneas del daño y el trauma y ha indagado en su dimensión social y en los conceptos empleados en su elaboración.

²⁸¹ Thiebaut, C., «¿Hay resolución del daño? Sobre el resentimiento, la justicia, el perdón y la reconciliación cívica en *Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco*. Debate de expertos, Seminarios y Jornadas 38/2006.

concesión. Aquí retomamos una vez más la importancia de la víctima y del agresor como protagonistas en la construcción de cualquier posibilidad de perdón, ya que este se da entre las dos partes. Y con relación a la reconciliación cívica, Thiebaut comparte el posicionamiento de Arendt cuando afirma que el perdón surge en el marco de la dimensión pública. Por lo que nos explica que será esta dimensión pública la que desarrollará el papel de la tercera figura que citábamos anteriormente.

Dentro del acto comunicativo del perdón pueden existir algunas interpretaciones tanto internistas como externistas, utilizando aquí la misma terminología del autor. Existen unas condiciones internas, que son la sinceridad del arrepentimiento y la gratitud emocional de la víctima, que nos pueden hacer caer en el riesgo de una interpretación internista de la responsabilidad y de los compromisos normativos del acto de pedir perdón y de concederlo. Y, desde el otro lado, las interpretaciones externistas, donde una vez que se establece la demanda del perdón este tendría que ser aceptado, lo que causaría un conflicto, porque esto chocaría frontalmente con el privilegio de la víctima.

La víctima, como protagonista en un proceso que debe ser construido a partir de y para ella, no puede perder el derecho de decidir si perdonar o no. Ricoeur cree en la necesidad de reconocimiento como herramienta facilitadora del perdón y sitúa dentro de un único tema el perdón, la memoria y el olvido. Además de la justicia, una de las dificultades para lograr una reconciliación real después de un conflicto que haya dividido el país durante años es la carencia de diálogo. Posibilitar ese diálogo es tarea del Gobierno, aunque sea promovido por muchas organizaciones no gubernamentales. El diálogo posibilita de alguna manera el inicio del reconocimiento, facilita ponerse en el lugar del otro, y la comprensión de lo ocurrido y la escucha es muy importante para poder dar inicio a un proceso de sanación. La justicia sería en igualdad real otro factor que favorecería la reconciliación. Según Thiebaut, el perdón de Derrida, que es el de lo imperdonable, impondría una estructura normativa que, cuando se da, trasciende a toda condición.

La persona que perdona se libera del pasado y libera al agresor para que reconstruya su vida. En contrapartida, si prevalece la rabia y el rencor, la venganza destruye todo este proceso. Cuando la rabia se presenta en primer plano, la víctima desea que el agresor pague por lo sucedido. El perdón, para su realización, depende de las dos partes implicadas y del apoyo de la comunidad. Es el extremo opuesto a la venganza. Tanto el reconocimiento de las limitaciones personales como el reconocimiento del otro pueden facilitar en este proceso que aspectos como justicia, reparación y restitución adquieran un mayor peso.

El perdón pone fin a la violencia. Al perdonar, el sujeto que lo hace regala la libertad que otrora había estado perdida por una infracción moral, concediendo así la posibilidad de reconstrucción de los vínculos sociales. Y quien lo recibe obtiene la posibilidad de reparación. Pero los no perdones también tienen su importancia, ya que pueden estar relacionados con la exigencia de justicia, con la ausencia de cambios o con la necesidad de venganza de la víctima, que como hemos visto anteriormente está muchas veces asociada a una necesidad de sentirse reparado.

Renunciar a la posibilidad de arrepentimiento y de perdón es negar un nuevo inicio y obstruir las vías de reconstrucción social. Estamos de acuerdo con Gustavo Petro cuando acredita la generación de los lazos solidarios y la posibilidad del perdón como un ejercicio cotidiano. O cuando Olivier Abel dice que deberíamos borrar todo y volver a empezar para no seguir atascados en el pasado, aferrados entre el rencor y el olvido. Pero si hablamos del no perdón, es lícito considerar el posicionamiento de las Madres de Mayo así como también la politización de la viudez y los entierros en Sudáfrica porque son estrategias políticas para exigir justicia. En este contexto, el odio también puede ser visto como una emoción necesaria, un sentimiento utilizado en algunos contextos para exigir justicia.

En el escenario de negación del perdón para la exigencia de

justicia, es oportuno citar a Thomas Brudholm, que reflexiona sobre el resentimiento y la falta de perdón como una virtud. Su reflexión se focaliza en los límites de las secuelas después de atrocidades masivas y en las cuestiones relacionadas con los sentimientos y las actitudes de los supervivientes de los genocidios, persecuciones, torturas, pérdida de sus familiares, seguridad, salud y otros elementos menos tangibles como la esperanza y la confianza en el mundo. Los discursos contemporáneos relacionados con situaciones posteriores a atrocidades masivas consensuan la necesidad de establecer un acuerdo entre las emociones peligrosas y las indeseables. La idea de Thomas Brudholm cuando trata el tema del resentimiento es abrir un espacio entre un estudio empírico y la reflexión filosófica como hemos hecho con el perdón en esta investigación, con el objetivo crear un primer análisis que servirá de fundamento para la construcción general de una estructura de una ética de la reconciliación. Peter Digeser apoya la idea de que no hay necesidad de que este resentimiento desaparezca: «Estoy sugiriendo no solo que el perdón se logra en un acto inteligible de la autorevelación, sino que puede estar al alcance de los ciudadanos, ya que no requiere la eliminación de resentimiento»²⁸².

Según Carlos Thiebaut, pedir perdón es un acto de humildad y valentía, un ejercicio de libertad; la petición de perdón no es en absoluto un acto de exigencia para con las víctimas o sus familiares; quien expresa la petición de perdón no espera necesariamente, y menos aún en primer término, que se le otorgue el perdón por parte de las víctimas o de sus familiares; la petición de perdón por parte del victimario no obliga de modo alguno a la víctima o a sus familiares a tener que conceder el perdón; la petición de perdón podría ser entendida como una oportunidad para las víctimas o sus familiares para que la memoria del daño irreparable sufrido se asiente definitivamente; la petición sincera del perdón podría asimismo ser comprendida como una oportunidad para avanzar en la labor del duelo. Pedir perdón es un acto genuinamente humano. Quien pide perdón, pide escucha.

Para las víctimas, los límites para perdonar están relacionados

²⁸² Digeser 1998, p. 6.

con estos sentimientos citados: rabia, odio, rencor y resentimiento. Pero también con el deseo de venganza que lo relaciona con la reparación, como hemos visto anteriormente, y con el miedo a la repetición del daño, es decir, en el fondo, a la carencia de justicia, de reparación y de restitución. Por otra parte, los agresores, para seguir su proceso en un contexto de normalización social, necesitan muchas veces la escucha de la víctima o de sus familiares, necesitan pedir perdón, lo que no siempre es posible. Solicitan el reconocimiento social tanto como víctima del sistema o como agresor arrepentido, y pueden sentirse impotentes en su imposibilidad de reparar o restituir a sus víctimas.

Todos estos factores dificultan la inserción social y la liberación de la culpa para seguir adelante. El Gobierno, en su labor, no suele priorizar en su agenda las necesidades de las víctimas, de diálogo o de otros muchos aspectos que facilitarían la reconciliación cívica. Sin medidas o programas en marcha que lleguen de forma efectiva a la población a favor de la reconciliación nacional, el papel de la tercera figura señalada por Thieubaut, la comunidad, sigue siendo de testigo, pero en este caso no de un testigo de un acto comunicativo de perdón y sí de un testigo de la impunidad y de la carencia de justicia. Un Gobierno que no trabaja por memoria acaba por imponer el olvido y negar las necesidades de las víctimas. Esta es la realidad de Sudáfrica y de muchos otros contextos.

Hemos planteado exhaustivamente la importancia de que las víctimas sean las protagonistas de un proceso de reconciliación, y nos encontramos con discursos que representan más la voz de las víctimas y otros que exigen de ellas un papel que resultaría contradictorio en lo que se refiere a sus necesidades y a lo que les favorece en un proceso de reconciliación. Simon Wiesenthal, en su reflexión sobre el perdón, cree que perdonar supone llegar a un límite donde no sabemos si somos capaces de superarlo o si queremos hacerlo, lo que es muy respetable e indudablemente comprensible. Jankélévitch y Derrida afirman que dentro del proceso moral del perdón es excesivo pedir a las víctimas que perdonen. Porque el perdón está dirigido a lo imperdonable, lo hace quien ha tenido la pérdida, nunca la víctima misma. Desde el discurso

de Derrida retomamos una reflexión importante: independientemente de que racionalmente seamos conscientes de la importancia y los beneficios de perdonar, no podemos olvidar lo imperdonable. Lo imperdonable existe, no solo porque solo haya sentido en perdonar lo que es imperdonable, sino porque también tenemos unos límites personales para perdonar, como argumenta Wiesenthal.

Para Sádaba, el perdón es un ideal que tenemos que seguir buscando aunque nunca lo alcancemos totalmente. En el pensamiento de Kant hay una obligación moral relacionada con el perdón. El filósofo alemán afirma que ser benéfico en la medida de lo posible es un deber. Es una acción que forma parte de nuestra responsabilidad moral y afirma que nuestra relación con la humanidad ha de ser siempre como un fin y nunca solo como un medio. Seguir un camino en busca del perdón como algo ideal es positivo, pero asumirlo como una obligación moral quizás sea pedir demasiado a las víctimas. Y, aunque Olivier Abel nos habló del perdón como una obligación moral que posibilitó la supervivencia de muchas culturas, o que Sádaba lo conciba como la expresión máxima de la moral y sostenga que el deber moral no se reduce a un mero cálculo de intereses, hay que contextualizar estos discursos.

Porque en un contexto en el que no ha habido ni siquiera una justicia imperfecta, de la que nos habló Thiebaut, en el que no se ha producido reparación ni cualquier cambio en la realidad de la población sino solamente un cambio legislativo, promesas y medidas gubernamentales por las cuales la mayoría de la población permanece marginada, ¿cómo hablaremos de obligación moral? No podemos exigir de las víctimas que perdonen contribuyendo a perpetuar el mismo estado de impunidad que desean derrocar. Sería una gran contradicción. En este caso, abogar por el resentimiento como virtud necesaria es dar voz a las víctimas. El perdón brinda el espacio para que el resentimiento pueda fortalecer la lucha de las víctimas por la justicia. Asimismo, renunciar al perdón en favor de la preservación del resentimiento, según las reflexiones de Brudholm, es una de las demandas y derechos de los individuos frente las consideraciones del

bien común:

« [...] la tensión entre las demandas y derechos de los individuos frente a las consideraciones del bien común; entre atraso y perspectivas hacia el futuro; entre el lenguaje de la curación y la reconciliación y el discurso de la dignidad moral y el respeto mutuo; los límites de la lucha por el cierre; la cuestión de la culpa y la responsabilidad; y, por supuesto, la naturaleza moral y el valor de la negativa de la víctima a perdonar y la preservación del resentimiento»²⁸³.

No es sensato ni justo plantear el perdón como una solución para la reconciliación del país sin que se hayan producidos cambios relevantes en la realidad de la mayoría de la población, para quien «la lucha continúa». Todavía no es tiempo de perdón. El perdón llegará como consecuencia y no como requisito previo a una reconciliación cívica. Los perdones que se produzcan antes de un cambio social son bienvenidos y contribuirán en el proceso de normalización de la sociedad. Pero la memoria debe acompañar estos perdones como una alerta en contra de la violación de los derechos humanos. Perdonar y olvidar como nos enseña la religión no tiene espacio en un contexto de impunidad. La población no puede esperar a la justicia divina cuando las medidas del Gobierno no responden a sus carencias.

²⁸³ Brudholm 2010, op. cit., p. 80.

II. 6. Educación y reconciliación

En nuestra reflexión final propondremos la necesidad de las víctimas de pasar por la educación para que puedan participar en el proceso de reconciliación de un país. Esta última abstracción se la debemos a la aportación Xabier Etxeberria²⁸⁴ sobre la educación para la paz²⁸⁵. Aunque el autor fundamente sus reflexiones principalmente en el contexto de la sociedad vasca, en torno al proceso del final del terrorismo de ETA y al futuro de la sociedad vasca, hemos podido extraer de su argumento reflexiones relevantes que pueden ser planteadas en el contexto sudafricano. Desde su punto de vista, el autor nos aporta reflexiones tanto morales como pedagógicas, en las que apunta a las víctimas como agentes y a los educadores como facilitadores de esta línea de educación. Aunque la educación suele ser entendida por muchos como un proceso demasiado lento, creemos que puede ser una alternativa a largo plazo para posibilitar un cambio de mentalidad que puede tanto facilitar como ayudar a promover la reconciliación cívica que requiere, a su vez, confianza y respeto mutuo; ya que la reconciliación tiene que ver, si retomamos a Thiebaut, con el tono moral o con la identidad de la comunidad cultural, política o moral.

El tema de la educación en Sudáfrica es fundamental y supone un gran reto para el país. La principal causa que impide el desarrollo nacional es el analfabetismo. Pero además de la mejora en el sistema educacional y de que la escolarización alcance a la población sin recursos, el tema de la educación para la paz puede ser una valiosa alternativa para ser tratado en contextos como este, cuya finalidad es posibilitar el desarrollo de una conciencia social que se implique y trabaje por la reconstrucción social.

En los procesos de reconciliación, la perspectiva de las víctimas ha adquirido una gran relevancia social. El trabajo de la educación para

²⁸⁴ Xabier Etxeberria es abogado y profesor de Derecho Penal en la Universidad de Deusto.

²⁸⁵ Etxeberria, X., *La educación para la paz reconfigurada. La perspectiva de las víctimas*, Madrid Catarata, 2013.

la paz está fundamentado en tres tradiciones: la no violencia, la renovación pedagógica y las propuestas de investigación para la paz. Según Galtung, la violencia está presente cuando las realizaciones humanas están por debajo de las realizaciones potenciales, y esta violencia puede ser directa, estructural o cultural. En contextos como el sudafricano encontramos los tres tipos de violencia y, para que la educación para la paz sea efectiva, propone trabajar diferentes aspectos específicos con el fin de que su trabajo de concienciación vaya diluyendo y reduciendo esta violencia.

Etxeberria, entre otros aspectos, nos habla de un «compromiso transformador». Una vez que hayamos comprendido un contexto es importante que su estudio nos lleve a comprometernos con el cambio. La comunidad entra en acción, se implica con el cambio; esta es una base fundamental para la educación para la paz: «Además, el movimiento social de la no violencia es, sustancialmente, movimiento de víctimas, que deciden enfrentarse a la injusticia en formas no destructivas, y que, por supuesto, acogen solidaridades sociales diversas. Han sido precisamente víctimas las grandes ideadoras de los horizontes y estrategias no violentas. Ahora bien, hay que reconocer que, si bien lo primero sí ha estado espontáneamente presente en la educación para la paz, esto último, este protagonismo de las víctimas, no se ha transferido normalmente a ella»²⁸⁶.

El trabajo de educación para la paz es arduo, los educadores deben estar muy bien preparados y hay que tener presente no olvidar que las víctimas son el punto de partida y el centro de este proceso, ya que algunas veces, contradictoriamente, según nos explica Etxeberria, las víctimas pueden ser olvidadas por lejanía geográfica o social, o también por cercanía problemática. Para evitar el olvido, es importante definir quiénes son las víctimas:

«Todas las víctimas, en su sentido genérico, han sufrido un daño o en su cuerpo, o en su psique, o en sus bienes.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 13.

Pero las víctimas en sentido moral han sido dañadas además en su dignidad, porque han sido tratadas como puro medio, o porque han sido ignoradas –marginadas o excluidas– cuando debían haber sido acogidas. Si no se hace la distinción no se hace la justicia debida a estas»²⁸⁷.

También es esencial tener en cuenta los diferentes tipos de víctimas para la educación para la paz. Porque los daños admiten grados y, según su grado, se aplicaría la justicia y la reparación para el daño sufrido. Aunque en contextos de grandes violaciones de los derechos humanos las víctimas han sido dañadas en todos los aspectos posibles y imaginables, es importante, según el autor, que nos acerquemos a estos contextos violentos desde la perspectiva de la víctima pero también con ellas: « [...] insistir en su estructuración a partir de las víctimas y con su presencia»²⁸⁸. Las víctimas son actores en el proceso de educar para la paz, y por supuesto que en estos casos hubo el reconocimiento que hemos señalado como importante en un proceso de reconciliación, normalización cívica o perdón. En este proceso es importante crear empatía con las víctimas, y la compasión puede ser desarrollada en este contexto como una virtud: «Una tendencia humana, muy humana, de la empatía y compasión es la de dirigirlas espontáneamente a aquellos que sentimos de los nuestros»²⁸⁹. Pero hay que trabajar la imparcialidad, tanto en la educación para la paz como en procesos de perdón o reconciliación, ya que muchas veces es necesario reconocer al agresor como víctima.

Educar para la paz es educar para el perdón y para la no violencia. Resulta fundamental seguir unos criterios éticos: no discriminar a las personas, respetar a las personas culturalmente diferentes y la autonomía del grupo pero, sobre todo, no perder jamás la incondicionalidad del valor de la dignidad de la persona. El autor cita a Gandhi para fundamentar su creencia de que toda forma de violencia es inhumana y de que no hay justificación para la violencia:

²⁸⁷ Ibid., p. 18.

²⁸⁸ Ibid., p. 34.

²⁸⁹ Ibid., p. 45.

« [...] Gandhi, con el apoyo coherente de su práctica, modula a su modo la relación entre medios y fines, ya presente en el primero. Nos viene a decir: la violencia que justificamos –como medio– es aquella que nos traería la paz, la justicia, la libertad –como fin–. Ahora bien, nos advierte Gandhi²⁹⁰, ese postulado ignora que el fin está en los medios, que son como su semilla: si el medio es violento, en la paz que genere anidará la violencia; lo que significa que no hay otro camino para la paz auténtica y sostenida que la propia paz, que los medios de paz, que la no violencia»²⁹¹.

Aprovechando que hemos citado a Gandhi, nos gustaría mencionar que en los principios de la no violencia hay que tener en cuenta que su acción ha de ser siempre una acción no violenta haciendo uso de la no cooperación con el sistema, de modo que sus manifestaciones no quebranten los derechos humanos de nadie. En la actualidad, la desobediencia civil es reconocida como el principal referente de la educación y está definida como una virtud cívica. Si volvemos al contexto sudafricano, parte de este trabajo de educación para la paz parece muy lejano a la realidad.

Etxeberria concluye sus reflexiones sobre la educación para la paz acercándose a la reconciliación, desde cuestiones como las medidas de justicia para responder a las reclamaciones de la víctima, que son básicamente la verdad, el reconocimiento y la justicia. La exigencia de justicia de las víctimas requiere una fundamentación en las conciencias cívicas para no arriesgar caer en el olvido. El autor habla de la memoria como un deber y de la importancia de que las propias víctimas se auto reconozcan con el soporte de la sociedad, lo que posiblemente implique reparación. En Sudáfrica, actualmente la reconciliación se acerca a un coexistir. Pero el autor enfatiza que es deseable aspirar a un convivir y

²⁹⁰ Gandhi, M., *Todos los hombres son hermanos*, Madrid, Atenas, 1981; M. Gandhi, *Política de la no violencia. Antología*, Madrid, Catarata, 2008.

²⁹¹ Etxeberria 2013, op. cit., p. 87.

no a un mero coexistir, y la define de la siguiente manera: «Pasando a definir más en detalle lo que es la reconciliación, conviene resaltar que pone en juego los tres tiempos verbales: se realiza en el presente (iniciativa de la restauración de las relaciones), reasumiendo el pasado (enraizamiento en la memoria) y proyectándose al futuro (como coexistencia o convivencia)²⁹²». Independientemente del tiempo que pueda llevar este proceso, una cosa es cierta: hay que empezar y ser perseverante para no abandonarlo. Porque las dificultades serán muchas, y parecerán cada vez mayores si la población no recibe de los órganos públicos el apoyo en la medida en que el problema lo requiere.

²⁹² *Ibid.*, p. 133.

Conclusiones

Según Hannah Arendt, el perdón es una acción libre, no como las demás que sí están condicionadas por el acto que las provocó, como ocurre con la venganza. El perdón constituye un valor que se nutre del contexto religioso pero que lo trasciende, y se convierte en una acción moral necesaria para poner fin a la violencia y poder construir o reconstruir los vínculos sociales que hacen posible la reestructuración de comunidades, por lo que es un factor fundamental en los procesos de reconciliación. Nos preguntamos si el perdón posee un carácter transformador, como afirma Arendt, y ¿de qué manera se da esta transformación social?, ¿en qué contexto es posible visualizarla?, ¿cuál es la función del perdón? o ¿cuáles son sus límites?

Encontramos en la fundamentación teórica la información necesaria para comprender el significado del término perdón en su origen y su uso actual. Construimos una reflexión sobre el tema partiendo de diferentes autores²⁹³ que lo habían analizado desde varias perspectivas. También consideramos los límites del perdón estudiando distintos contextos, como Argentina, Irlanda, Colombia, España y Sudáfrica. Algunos de estos ejemplos nos sugieren creer en la idea de un perdón como herramienta propiciatoria para la reconciliación sin requisitos, como en el caso de Sudáfrica, o el de Argentina, donde se presenta un rechazo previo a esta idea del perdón sin que antes se haya aplicado la justicia. En Sudáfrica también sería imprescindible la justicia. Lo que cambia en los diferentes discursos es que uno, al abogar por el perdón, lo idealiza como un paso en la construcción de la justicia, y el otro, cuando niega el perdón, lo utiliza como herramienta para exigir justicia.

Decidimos profundizar en el caso sudafricano porque la idea

²⁹³ Entre ellos, Hannah Arendt, Kant, Simon Wiesenthal, Paul Ricoeur, Jaques Derrida, Luc Boltanski, Javier Sádaba, Eugenio Trías, Olivier Abel y Sandrine Lefranc.

de reconciliación de este país se basa en la necesidad de perdonar como requisito indispensable para que sea posible la reconciliación. Nos cuestionamos incluso, en este momento, si sería legítimo justificar una situación de no perdón por la carencia de justicia, ya que el perdón tiene como consecuencia una serie de beneficios tanto personales como colectivos y, según Sádaba, el perdón es una virtud moral necesaria a la que la justicia no tendría que poner freno. No obstante, en la práctica, la relación que envuelve el perdón y la justicia, así como también la de la reparación y la reconciliación, no son de fácil solución.

En la política, desde luego, el término perdón puede ser utilizado como herramienta para iniciar procesos de reconciliación y también como factor que, al contrario, acaba por contribuir a que se perpetúe la impunidad. El perdón, la verdad y la justicia son los elementos necesarios para la construcción de una paz duradera, aunque no necesariamente en este orden. Y ahora más que nunca lo tenemos muy claro: en Sudáfrica no es así. Según Arendt, el perdón viene acompañado de la promesa, de la garantía por medio de esta de que no se volverán a repetir las violaciones del pasado. Mantener viva la memoria es muy importante para lograr esta gran conquista y, aunque muchas veces el perdón se haya relacionado con el olvido, consideramos que lo único que habría que olvidar es el deseo de venganza, lo que no implica necesariamente una renuncia a la pena.

Nos propusimos analizar el perdón como facilitador en el desarrollo del proceso de reconciliación del país considerado modelo para otros contextos en todo el mundo. Pero al confrontar la teoría con la realidad de este joven proceso²⁹⁴, nos hicimos la siguiente pregunta: ¿se debe perdonar sin ver en el horizonte las posibilidades del cambio social? Toda esta experiencia nos condujo a una serie de observaciones que queremos resaltar. Primero queremos subrayar la distancia que existe entre el idílico modelo

²⁹⁴ Cuando estuvimos allí, en 2010, llevaba solo dieciséis años desde su inicio con las primeras elecciones democráticas de 1994.

sudafricano y la realidad encontrada que, para empezar, carecía de perdón y de reconciliación.

La difusión de la idea de perdón originaria de las comisiones de la verdad en este país fue muchísimo mayor que los casos de perdones reales, acuerdos y promesas del Gobierno que, en su mayor parte, seguían sin cumplirse. Pudimos constatar que, salvo en el momento en que se dieron las CVR, que fue cuando parte de las víctimas y de los victimarios pudieron sentarse cara a cara para conocer la verdad y para vislumbrar una posibilidad de perdón, la figura del victimario parece estar difuminada, y la de la víctima ninguneada por el Gobierno. ¿A quién tienen que perdonar las víctimas? Con este panorama, la posibilidad de una dinámica regida por el perdón se ve entorpecida, y para complementar el cuadro no existe una convivencia normalizada entre las diferentes razas. La consecuencia de todo esto es que la reconciliación se pospone a un futuro lejano.

Serán necesarios muchos más años para que podamos visualizar los cambios y para poder hablar de reconciliación. Actualmente, Sudáfrica parece estar viviendo un proceso de «normalización» en su sociedad, más que un proceso de reconciliación. En este contexto específico no llegaremos a la reconciliación sin que antes haya unos requisitos previos e imprescindibles de justicia. Sudáfrica tiene una constitución modelo y sus leyes obligan a las diferentes razas a una convivencia cordial en el ámbito laboral o en las instituciones educativas pero, a la hora de la verdad, cada grupo elige relacionarse entre los suyos. La población sigue segregada.

El *apartheid* continúa. Un *apartheid* económico cuya única solución pasaría por un cambio socioeconómico en la realidad de la mayoría de la población que sigue viviendo temporariamente a la espera del cumplimiento de unas propuestas del Gobierno que no se

hicieron realidad. Por sus límites²⁹⁵ o falta de interés, el Gobierno no logra solucionar los problemas de la población. La propuesta del perdón impartida por Mandela fue interesante y eficaz para posibilitar la renuncia a la venganza y el inicio de procesos de perdones individuales. Pero no ha alcanzado a la mayoría de la población, que alega que es «imposible perdonar con la barriga vacía».

Considerando que el perdón desempeña el importante papel social de poner fin a la violencia, creemos que esta función del perdón fue lograda en el contexto sudafricano. La difusión de la idea de perdón consiguió que la población en general renunciara a la venganza o, por lo menos, es lo que parece. Hay un estado de paz que en realidad es muy vulnerable, debido a la realidad de privaciones e injusticias en la que se encuentra sumergida la mayoría de la población. Esta decisión por parte de la población fue lo que posibilitó un periodo de transición pacífica.

En nuestra hipótesis también considerábamos que, a partir del perdón, sería posible reconstruir o fundamentar los valores morales de la sociedad. Pero es importante recordar que al perdón no se puede obligar, es una decisión personal. Desde el Gobierno se puede proponer, promover e incluso, en los actos públicos, ejercerlo de manera simbólica. Pero en el ámbito personal, el perdón posee unos límites. No existe una misma manera de vivir ni de superar un dolor, y seguramente la relación que cada individuo tenga con su dolor y con la superación de este será determinante en la forma de relacionarse con su entorno inmediato.

²⁹⁵ Cuando Mandela asumió el poder, los avances económicos y sociales no acompañaban a la nueva libertad política del país. También es verdad, y lo queremos subrayar, que el Gobierno de Mandela cometió el error de fundamentar sus propuestas en los resultados presentados por el anterior Gobierno en materia económica y presupuestaria. Según Marianne Severin, analista de este proceso, la deuda externa era elevada y el desarrollo del país engullía un 91 por ciento del presupuesto del Estado. Estos datos alarmantes, sumados a la corrupción, limitaron la aplicación de la política del CNA. En el historial del CNA en el poder, resaltamos unas características que son relevantes para entender la situación del país después de veinte años: inexperiencia y corrupción.

Aunque, según Jankélévitch, el perdón pueda ser utilizado como un último recurso y la ética como último acto de perdonar, en lo privado no podemos entrar, imponer o controlar, si estamos hablando de una reconciliación nacional. Pero claro, si el movimiento personal de perdonar hubiera alcanzado una magnitud considerable, su respuesta a la sociedad hubiera sido diferente, y esta es la realidad que hubiéramos deseado encontrar para confirmar nuestra hipótesis, pero no es la realidad del país. Con esto, no afirmamos que no haya habido perdón. Seguramente lo hubo en casos aislados o en una proporción tan insignificante que no permitió la repercusión social que deseábamos encontrar. Pero no por eso pierde su importancia, aunque no haya contribuido de manera notoria a la reconciliación en términos generales.

Jaques Derrida habla de la importancia y el sentido del perdón justamente en situaciones en que este se presenta de forma imperdonable. Pero los límites personales para superar el dolor de las violaciones vividas, sumadas al hecho de seguir en la misma condición marginal, imposibilitaron que este perdón ideado se pudiera concretar en la realidad sudafricana. No podemos hablar de perdón y ni siquiera de reconciliación en un contexto en el que la realidad económica de la mayoría de la población, los negros, generalmente sigue siendo la misma. Siguen viviendo en los *townships*, carecen de educación, de sanidad, son víctimas de enfermedades, de violencia, de la hambruna y están imposibilitados para cambiar su realidad por el déficit de recursos y de apoyo de su propio Gobierno. El *apartheid* sigue existiendo. Es un *apartheid* económico, y esta es una realidad irrefutable.

No es que solamente las víctimas del régimen no hayan tenido la reparación necesaria, es que el Gobierno de los propios negros, además de ningunear a las víctimas del régimen, sigue una política que genera cada vez más víctimas de unos problemas sociales que debería, mínimamente, tener intención de solucionar. Las víctimas del pasado siguen siendo víctimas del presente, y necesitan

reparación. Los negros solo han tenido deberes en la época del régimen. Privados de todos sus derechos, estaban obligados a trabajar para los blancos precariamente, mal remunerados y a pagar altos impuestos. Fueron expulsados de sus tierras y privados de su libertad y ciudadanía dentro de su propio país. ¿Dónde está la reparación en tiempos de democracia?

El Gobierno podría empezar por restituir las tierras de la población negra. Pagar lo prometido como reparación a las víctimas sería un pequeño detalle, necesario en este proceso. Y después renunciar a la corrupción para que, entre otros, el programa de viviendas funcione y las casas lleguen a la población. Y por otra parte, que los programas de generación de empleo ambicionen algo más que un registro simbólico que libera su conciencia. Es importante que la población pueda tener sus necesidades básicas cubiertas en lo que se refiere a servicios como el agua, la electricidad, el transporte público, la educación y la sanidad. La reparación propuesta por el Gobierno idealizaba la resolución de estos problemas sociales y, consecuentemente, un cambio en la realidad de la población, pero no hubo reparación.

La población negra necesita reparación de los daños vividos en el pasado y que estos sean realmente parte de este. En la actual situación, las violaciones ocurridas forman parte del presente, y seguirán formando parte del futuro inmediato y, quizás, de un futuro no tan inmediato también. No es posible olvidar las violaciones cuando la práctica de la tortura esta a la orden del día en el país. En este contexto es demasiado pedir a las víctimas que perdonen. Y también que se reconcilien. Y para dificultar esta remota reconciliación está la aún existente segregación de razas. La arquitectura logró separar físicamente las razas y ahora, en tiempos de democracia, sigue limitando su integración.

Algunos pensadores sudafricanos creen que la reconciliación solo sería posible si las diferentes razas pudiesen compartir en la vida cotidiana el mismo espacio físico. Pero este cambio depende de

un cambio en la realidad económica de la población. Los negros no pueden cambiarse de zona sin tener los recursos necesarios para hacerlo. Por eso hablamos de la existencia de un *apartheid* económico. De hecho, debido al *apartheid* económico, resulta muy complicada la relación que se pueda establecer entre los diferentes grupos raciales e incluso una convivencia normalizada se hace logísticamente imposible. La población que sigue con la lucha activa trata de reconstruir la memoria del país para utilizarla como herramienta en la lucha por la justicia anhelada.

Consideramos que la teoría acerca del perdón no fue suficiente para responder a las cuestiones relativas a la reconciliación en Sudáfrica y que los perdones individuales todavía no alcanzaron las consecuencias esperadas en este joven proceso de reconciliación. En lugar de respuestas, cuestionamos si algún día el perdón responderá a la demanda que le hicimos. Puesto que este contexto gira en torno a la reparación como inicio de un recorrido de justicia social necesaria, el perdón de momento ni siquiera resulta ser un planteamiento imprescindible. El único perdón que podemos entender en este contexto, aparte de los perdones individuales aislados, es la renuncia a la venganza que, desde luego, no es poca cosa.

Y aunque parte de la reparación también esté relacionada con el conocimiento de la verdad por parte de las víctimas, este hecho no ha sido suficiente para perdonar. No fue posible vislumbrar la transformación social como consecuencia del perdón en Sudáfrica. En lugar de perdón, encontramos resentimiento, decepción y apatía, o lucha por parte de la población negra que vive hoy un *apartheid* económico a la espera de que «su gobierno» haga algo por ellos. Por otro lado, la población blanca vive con inquietud y miedo ante la incierta secuela de la transformación socioeconómica del país. La reconciliación tiene por delante un largo recorrido.

Sudáfrica es la primera potencia del continente africano y es considerada una economía media globalmente. Es una economía

emergente con una importante fuente de recursos naturales. No obstante, su desarrollo económico no es suficiente para solucionar sus problemas sociales. El analfabetismo es la principal causa que impide el desarrollo nacional que, sumado al desempleo, condena a la población a la pobreza. Existe un serio problema de descontrol por parte del Gobierno en lo que refiere al sida y al VIH. Las cifras hablan de más de mil personas contagiadas al día, mientras que el Gobierno decide debatir el tema en lugar de facilitar los fármacos necesarios para su control.

Las víctimas de todo este panorama siguen siendo los negros. Y ahora, en tiempos de democracia, cuando los negros podrían casarse con quien les diera la gana, vivir donde les conviniera, elegir la profesión que les apeteciera desempeñar en el futuro, transitar libremente o viajar, ya que las leyes no les priva de nada de esto, no tienen las condiciones o los recursos para hacerlo. Entre la herencia dejada por el *apartheid*, la discriminación racial persistente, las grandes desigualdades entre ricos y pobres y las insuficientes ayudas internacionales trazan un panorama de difícil cambio a medio y, seguramente, a largo plazo.

Nos planteamos en este proyecto que el perdón pudiera ser comprendido como un valor moral, libre del peso religioso, y que su lenguaje universal pudiera reconstruir y generar una reflexión acerca de los demás valores humanos; y podemos afirmar que este objetivo fue logrado. Es verdad que a partir del perdón podemos rescatar valores que fortalecen nuestra humanidad y que su acción es fundamental para la supervivencia de pequeñas comunidades. Pero no fue suficiente, como un valor aislado capaz de reconstruir una sociedad que carecía de justicia, en el caso de Sudáfrica. Retomamos la justicia como posibilidad para solucionar las cuestiones sociales de Sudáfrica y la futura reconciliación. La justicia es el pilar de los demás valores humanos y, en el caso de Sudáfrica, está muy claro que es por donde deberíamos empezar. Ya que la justicia es la base fundamental para solucionar las cuestiones sociales en la sociedad sudafricana, una vez resueltas se abriría un

espacio para la convivencia, la integración, la reconciliación y, quizás, el perdón, más o menos en este orden.

La justicia se define como una virtud que ofrece a cada uno lo que le corresponde o pertenece. Como decía Aristóteles: «Esto, pues, es entender lo que es justo: saber cuánta parte se ha de quitar al que tiene de más, y cuánta añadir al que tiene de menos»²⁹⁶. Algo tan simple de comprender y tan difícil de ejecutar. Los negros y las demás minorías siguen en la lucha por la justicia social, principalmente desde las diferentes instituciones no gubernamentales. Para que haya justicia en el caso de Sudáfrica, tendríamos que comenzar por un tema que es indispensable: la reparación. Si los individuos no están en igualdad de condiciones, no hay reconciliación. Es necesario hacer real la reparación prometida y restituir a la población de la manera debida.

La idea de que el perdón posibilitaría una transformación social que tendría como consecuencia la reconciliación no es una realidad en el contexto sudafricano. El perdón está rodeado de una serie de valores o sentimientos que pueden favorecer su entendimiento y realización o su rechazo, como suele pasar con la carga religiosa que posee. En el contexto religioso, perdonar y olvidar impone de manera implícita la renuncia a una exigencia de justicia. Aunque el perdón pudiera ser relevante en los discursos de políticas de justicia, es algo ajeno a la política, y tampoco es justo para las víctimas que se transforme en una obligación moral. Las víctimas deben ser los protagonistas en el proceso de reconciliación y, para esto, hay que priorizar y respetar sus necesidades y decisiones. Las víctimas tienen derecho a elegir si perdonan o no. La opción de no perdonar está directamente relacionada con la carencia de justicia, de reparación y de restitución. El perdón no puede ser impuesto por la religión, por el Gobierno o por un deber moral.

Los discursos relacionados con la justicia van acompañados

²⁹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, p. 137.

por la temática del castigo. ¿Es posible la justicia sin castigo? Para las víctimas es un gran tema porque muchas veces, para que se sientan reparadas, necesitan saber que el victimario ha pagado por lo que hizo. Posiblemente puede haber aquí una necesidad de venganza pero, por otro lado, la pena tiene la función de «dar una lección» y, de alguna manera, evidenciar la consecuencia de una determinada acción como garantía para que no vuelva a ocurrir. En Sudáfrica, conocer la verdad posibilitó las amnistías pero no el perdón y, en este sentido, las víctimas no se han sentido reparadas.

Pero si en el hecho de castigar está implícita la reparación, ¿es posible la reparación sin castigo? El castigo no es la única forma de reparación, y en Sudáfrica es necesario tanto restituir a la población lo que le fue arrebatado como reparar los daños y las pérdidas: la devolución de tierras, de derechos y el acceso a una vida digna en la que estén cubiertas mínimamente las necesidades básicas de la población. En el último capítulo (re)descubrimos el resentimiento como una virtud moral que ayudará a las víctimas en el camino hacia la reclamación de justicia. Las víctimas no fueron reconocidas, reparadas ni restituidas, volvemos a repetir, no fueron protagonistas en el proceso de reconciliación que, en un principio, tenía todos los ingredientes para ser óptimo. La realidad es que este proceso carece de diálogo, de reconocimiento y de la memoria que acaba por imponer el olvido. El camino de construcción de la justicia es lento, pero con este panorama se hará eterno.

En Sudáfrica, tanto el perdón como la reconciliación no pudieron realizarse debido a la carencia de justicia. Lo más cercano al perdón es la renuncia a la venganza, y lo más próximo a la reconciliación es este estado de normalización social. Este proceso de normalización social podría ser complementado con la implantación de proyectos de educación para la paz, ya que, de esta manera, las víctimas pasarían a ser los protagonistas reales y activos de este proceso. A partir de la educación para la paz, la población cambiará su mentalidad y se implicará en el proceso de reconciliación. Esta es una alternativa que posibilitaría que la

normalización social, la reconciliación cívica o la reconciliación real se acercaran a la realidad sudafricana. Aunque no nos podemos olvidar de que, en el contexto al que nos referimos, los problemas socioeconómicos y culturales, y sus respectivas diferencias, son tan grandes que habría que empezar por alfabetizar a la población, que es una decisión relacionada directamente con hacer justicia.

«He dedicado toda mi vida a la lucha del pueblo africano. He combatido la dominación blanca y he combatido la dominación negra. He acariciado el ideal de una sociedad democrática y libre, en la que todas las personas convivían juntas en armonía y con igualdad de oportunidades. Es un ideal por el que espero vivir y alcanzar. Pero, si es necesario, es un ideal por el que estoy dispuesto a morir.»

Nelson Mandela

Bibliografía

- Abbink, J., Bruijn, M. de y van Walraven, K., *A propósito de resistir. Repensar la insurgencia en África*, Barcelona, Oozebap, 2008.
- Abel, O., *El Perdón: Quebrar la deuda y el olvido*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Adam, H., «The Presence of the Past: South Africa Truth and Reconciliation Commission as a Model?», en *Religion and Politics in South Africa*, A. Tayob & W. Weisse, 1999, p. 36.
- Aguessy, H., «Tradition orale et structures de pensée. Éssai de méthodologie», en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, vol. XVI, n.º 2, París, 1972.
- Aguilar, P., «Justice, Politics and Memory in the Spanish Transition», Alexandra de Barahona de Brito a.o. (eds), en *The Politics of Memory: Transitional justice and Democratizing Societies (2001)*, pp. 92-118.
- *Amandla!* Double Issue N° 5 & 6 December 2008.
- *Amandla!* Issue N° 15 July/Agust 2010.
- *Amandla!* Issue N° 3 Agust/ September 2008.
- *Amandla!* Issue N° 4 October/ November 2008.
- Amaya, A. C., *Cultura Política y perdón*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2002.
- Ana, M., *Decirme como es un árbol: Memoria de la prisión y la vida*, Umbriel, 2007.
- Angelica, M., «La reconciliación con un proceso socio-político. Aproximaciones teóricas», en *Revista de Reflexión Política*, año 8, n° 15, 2006.
- *Annual Report and Financial Statements*, Institute for Healing of Memories, 2009.
- Annual Report Jan 2008- June 2009. 20th Anniversary 1989-2009, Centre for the Study of Violence and Reconciliation

(CSVR), 2009.

- Arendt, H., *¿Que es la politica?*, Paidós Ibérica, 1997.
- Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Paidós Ibérica, 2003.
- Arendt, H., *Correspondencia 1925-1975 y otros documentos de lo legado*, Herder, 2000.
- Arendt, H., *Crisis de la República*, Taurus, 1998.
- Arendt, H., *De la historia a la acción*, Paidós Ibérica, 1998.
- Arendt, H., *Eichmann en Jerusalén*, DeBolsillo, 2006.
- Arendt, H., *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, 2009.
- Arendt, H., *Ensayos de comprensión, 1930-1954*, Caparros Editores, 2005.
- Arendt, H., *Entre amigas*, Lumen, 2006.
- Arendt, H., *Entre el pasado y el futuro: Ocho ejercicios sobre reflexión política*, Península, 2003.
- Arendt, H., *Escritos Judíos*, Paidós Ibérica, 2009.
- Arendt, H., *Hannah Arendt: Diario Filosófico:(1950-1973)*, Heder, 2006.
- Arendt, H., *Hombres en tiempo de oscuridad*, Gedisa, 2001.
- Arendt, H., *Karl Marx y la Tradición del pensamiento político occidental seguido de reflexiones sobre la revolución húngara*, Encuentro, 2007.
- Arendt, H., *La condición humana*, Editorial Paidós, 2005.
- Arendt, H., *La promesa de la política*, Paidós Ibérica, 2008.
- Arendt, H., *La Tradición oculta*, Paidós Ibérica, 2003.
- Arendt, H., *La vida del espíritu*, Paidós Ibérica, 2002.
- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo I: Antisemitismo*, Alianza Editorial, 1998.
- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo II: Imperialismo*,

- Alianza Editorial, 2002.
- Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo III: Totalitarismo*, Alianza Editorial, 1999.
 - Arendt, H., *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza Editorial, 2006.
 - Arendt, H., *Rahel Varnhagen: la vida de una mujer judía*, Lumen, 2000.
 - Arendt, H., *Responsabilidad y juicio*, Paidós Ibérica, 2007.
 - Arendt, H., *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, 2004.
 - Arendt, H., *Sobre la violencia*, Madrid, Alianza Editorial, 2005.
 - Arendt, H., *Tiempos Presentes*, Gedisa, 2002.
 - Arendt, H., *Una revisión de la historia judía y otros ensayos*, Paidós Ibérica, 2005.
 - Arriaza, N. O., Mariezcurrena, J., (eds.), *Traditional Justice in the Twenty-first century: Beyond truth versus justice*, Cambridge University Press, 2006.
 - Arrighi, G., *The stratification on the world- Economy*, New York, Binghamton University Press, 1995.
 - Asmal, K., *Victims, Survivors and Citizens – Human Rights, Reparations and Reconciliation*, Inaugural lecture, University of the Western Cape, 1992.
 - Baldé, M. S., « L' esclavage et la guerre sainte au Fuuta- Jalon», C. Meillassoux (ed.), en *L' esclavage en Afrique précoloniale*, París, 1975.
 - Barkan, E., «Introduction: Amending Historical Injustices in International Morality», en *The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices (2000)*, pp. Xv-xli.
 - Barkan, E., «Towards a Theory of Restitution», en *The Guilt of Nations: Restitution and negotiating Historical Injustices (2000)*, pp. 308-349.
 - Bashir, B., «Reconciling Historical Injustices: Deliberative Democracy and the Politics of Reconciliation», en *Springer*

Science+Business Media, 28 de julio de 2011, p. 6. Publicación online.

- Beinart, W., *Twentieth Century South Africa*, Oxford, 2001.
- Bell, C., *Negotiating justice? Human Rights and peace agreements*, Geneva, International Council on Human Rights Policy, 2006.
- Beneyto, J. V., *Derechos Humanos y Diversidad Cultural*, Barcelona, Icaria, 2006.
- Benot, Y., *Idéologies des indépendances africaines*, París, 1968.
- Beristain, C. M., *Justicia y reconciliación: el papel de la verdad y de la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia*, Bilbao, Print Book, 2000.
- Beristain, C. M., Paés, D., *Violencia, apoyo a las víctimas y reconstrucción social*, Madrid, Fundamentos, 2000.
- Beristain, C. M., *Reconstruir el tejido social. Un enfoque crítico a la ayuda humanitaria*, Barcelona, Icaria, 1999.
- Berkeley, B., «Aftermath: Genocide, the Pursuit of justice and the Future of Africa», en *Washington Post Magazine*, 11 de October de 1998.
- Bhargava, R., «Restoring Decency to Barbaric Societies», Robert Rotberg & Dennis Thompson (eds), en *Truth v. Justice* (2000), pp.45-67.
- Bieber, J., *Soweto*, Jacana Media, 2010.
- Biko, S., *I write what I like – a selection of his writings*, Edited by Aelred tubbs C.R., Picador Africa, South Africa, Reprinted, 2010.
- Bloch, M., *Pry into Hunter. The Politics of Religion Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de paz*, Barcelona, Gedisa, 1982.
- Bohman, J., *Public Deliberation: Plularism, Complexity, and Democracy*, Mit Press, 1996.
- Boltanski, L., *El amor y la justicia como competencias*, Buenos

Aires, Amorrortu/ editores, 2000.

- Bonner, Ph., Delius, P. y Posel, D., eds., *Apartheid's Genesis 1935-1962*, Johannesburgo, 1993.
- Boraine, A., «Truth and Reconciliation in out Africa: The Third Way», Robert Rotberg & Dennis Thompson (eds), en *Truth v. Justice* (2000), pp. 141-157.
- Bosch, J., «El documento Kairós en el contexto de la teología surafricana», en *África International*, 2, 1986, pp. 120-144.
- Brandon, H., Grainne, K., «A working definition of Recociliation», en *Brandon Hamber web page; Publications, Conference Papers*, 2004.
- Brankovic, J., *Advocating Justice. Civil Society and transitional justice in Africa*, Centre for the Study of Violence and Reconciliation, Johannesburgo, Sudáfrica, 2010.
- Brito, A. B., Fernández, P.A. y Enríquez, C.G. (eds), *Las Políticas hacia el pasado: juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, Madrid, Ediciones Istmo, 2002.
- Broomberg, A., Chanarin, O., *Mr, Mkhize's portrait & others stories from the new South Africa*, Trolley Books, 2004.
- *Building blocks for Democracy*, Institute for Justice and Reconciliation, Cape Town, produced by Brainware Proyects, 2010.
- Cahen, M., «La crise du nationalismes», en *Politique Africaine*, 29, 1988.
- Camps, V., «El valor del Perdón», en *El Ciervo*, año LV nº 664-665, Barcelona, julio-agosto 2006.
- Camps, V., *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*, PPC editorial, 2010.
- Camps, V., *El gobierno de las emociones*, Barcelona, Heder, 2011.
- Camps, V., *Qué enseñar a los hijos*, DeBolsillo, 2000.
- Carlin, J., *El Factor Humano*, Barcelona, Seix Barral, 2009.

- Carlin, J., *La sonrisa de Mandela*, Debate, 2013.
- Carter, J., *Palestina. Paz, sim apartheid, não*, Lisboa, Quidnovi, 2007.
- Cercas, J., *Soldados de Salamita*, Tusquets Editores, 27ª edición, Barcelona, Andanzas, 2003.
- Chaparro, A., *Arqueologie du savoir cannibale, tomo II de les archives de l' ambigüité*, París, L'Harmattan, 2000.
- Chaparro, A., *Ética y pragmática del ser enemigo. Entrevista con Michael Wieviorka*, en: *Le Monde de Débats*, París, dic. 1999.
- Cipagauta, M. A. B., «La reconciliación como un proceso socio-político. Aproximaciones teóricas», en *vol.08, n° 15, jun, 2006*, pp.64-78.
- Clusters, P., *Investigaciones en antropología política*, Barcelona, Gedisa, 1981.
- Coetzee, P. H., Roux, A. P. J., *The African Philosophy Reader*, 2003.
- Coetzee, P. H., Roux, A. P. J., *The African Philosophy Reader, Second Edition*, 2003.
- Cohen, A., «Antropología política: El análisis del simbolismo en las relaciones de poder», en J. R. Llobera (ed.), *Barcelona, Antropología Política*, 1979.
- Cole, C. M., *Performing South Africa's Truth Commission*, Indiana University Press, 2010.
- Coll, S., «Peace Withouth Justice: A Journey to the Wounded Heart of Africa», en *Washinton post Magazine*, 2000.
- Collier, P., «Causas económicas de las guerras civiles y sus implicaciones para el diseño de las políticas», en *El Malpensante*, N° 30, Bogotá, 2001.
- Cornevin, R., *La Organización para la unidad africana. Un suelo político para un continente dividido*, Madrid, 1982.
- Corte, L. de la, Blanco, Amalio y Sabucedo, J.M., (eds.), *Psicología y derechos humanos*, Barcelona, Icaria, 2004.

- Crocker, D., «Civil society and Transitional justice», en: *Robert Fullinwider (editor) Civil Society, Democracy and Civic Renewal*, Rowman & Littlefield, 1999.
- Crocker, D., «Reckoning with Past Wrongs: A Normative Framework», en *Ethics International Affaires*, vol. 13, 1999.
- Crocker, D., «Truth Commissions, Transitional justice, and Civil Society», Robert I. Rotberg y Dennis Thompson (editores), en *Truth vs. Justice: the morality of Truth Commissions*, Princeton University Press, 1999.
- Crocker, L., «The Upper limits of Punishment», en *Emory Law Journal*, vol.41, 1992.
- Cupit, G., *Justice is Fittingness*, Clarendon Press, 1996.
- Daniel, J., Aviv, R. Southall, eds., *State of the Nation: South Africa 2003-2004*, Ciudad del Cabo, 2003.
- Davenport, C., «State repression and the domestic democratic peace», en *Cambridge Studies In Comparative Politics*, Cambridge University Press, 2007.
- Davenport, T. R. H., *The Transfer of Power in South Africa*, Ciudad del Cabo, 1998.
- Davison, A., Filatova, I., Gorodnov, V., Johns, S., eds., *South Africa and the Communist International: A Documentary History*, vols. 1,2, Londres, 2003.
- Davison, B., *La historia empezó en África. El pasado de un continente*, Barcelona, Ediciones Garriga, 1963.
- De Kock, E., *A long night's Damage. Working for the Apartheid State*, Contra Press, 1998.
- Deleuze, G., Guattari, F., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona, Anagrama, 1993.
- Derrida, J., *El siglo y el Perdón*, Buenos aires, Ediciones de la flor, 2003.
- Derrida, J., *Políticas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.
- Dhupelia – Mesthrie, U., «Tales of Urban Restitution, Black

- River, Rondebosch. Three man and a claim», *Kronos. Journal of Cape History*, University of the Western Cape, Tandy Print, 2006.
- Digeser, P., «Forgiveness and Politics Dirty Hands and Imperfect Procedure», en *Political Theory*, vol. 26, n.º 5, octubre de 1998, p.4.
 - Doxtader, E., Salazar, P. J., *Truth and Reconciliation in South Africa. The Fundamental Documents*, South Africa, New Africa Books, 2007.
 - Doxtader, E., *With Faith in the Works of Words- Genealogy of Reconciliation before TRC, 1985 – 1995 (review)*, *Rhetoric & Public Affairs*, vol. 14, Number 3, Fall 2011.
 - Drew, A., *Discordant Comrades. Identities and loyalties on the South African left*, Pretoria, Unisa, 2002.
 - Du Toit, A., «Los fundamentos de las comisiones de la verdad en Sudáfrica», Departamento de Estudios Políticos, UCT.
 - Du Toit, A., «The South Arica Truth and Reconciliation Commission: Local History, Global Accunting», en *Politique Africaine* 92 (2003).
 - Du Toit, A., «The TRC as Comtemporay History», en *Conference on History, Memory and Human Progress*, Cape Town, 2002.
 - Du Toit, F., Doxtader, E., *In the Balance – South Africans debate reconciliation*, South Africa, Jacana Media, 2010.
 - Durant, W., *Historia da Filosofia*, Río de Janeiro, Record, 1991.
 - Ellis, S., Sechaba, T., *Comrades agaisnst Apartheid*, Londres, 1992.
 - Etxeberria, X., « ¿Qué perdón necesitamos y qué perdón es políticamente posible en España y en la sociedad vasca?», en *Sal Terrae*, 95/1 (2007) 59-73.
 - Etxeberria, X., «Impunidad y perdón en la política», en *Reflexión política (Bucaramanga)*, 3/7 (2001) 46-53.
 - Etxeberria, X., «Nuevos horizontes, nueva convivencia: horizonte de victoria, horizonte de reconciliación», Bilbao, IDTP-DDB, en

Cuaderno "Xirimiri de Pastoral", 2007.

- Etxeberria, X., «Perspectivas de la tolerancia, Perspectiva política del perdón», en *VV.AA., El perdón en la vida pública*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1999.
- Etxeberria, X., «Reconciliación de la sociedad hacia las víctimas del terrorismo», en *Bake Hitzak* 63 (2006) 23-30.
- Etxeberria, X., «Sobre el perdón: concepciones y perspectivas», en *Frontera* 33 (2005) 11-36.
- Etxeberria, X., «Víctimas y memoria», en *PAPELES de las relaciones ecosociales y cambio global*, 109 (2010) 57-65.
- Etxeberria, X., *Dinámicas de la memoria y víctimas del terrorismo*, Bilbao, Bakeaz, 2007.
- Etxeberria, X., *Participación social y política de las víctimas del terrorismo*, Bilbao, Bakeaz, 2007.
- Fisas, V., *Procesos de paz y negociación de conflictos armados*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2004.
- Fisas, V., *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Barcelona, Icaria, 2006.
- Fontaine, J., *Aristóteles: Physiognomia*, Londres, LCL, 1993.
- Forcier, A., «If you keep your problems in your stomach the dogs can not steal them: Trauma, Forgiveness and Con-viviality in Rwanda: an ethnografic study folowing the healing and rebuilding our communities», en *(HROC) Project in Gisenyi, Rwanda/ Angela Forcier. BUT 302 FORC, sys nº 000870127 African Studies Library, UCT.*
- Foucault, M., *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*, Rio de Janeiro, Editora Vozes, 2007.
- Franfort, H., Wilson, J.A., Jacobson, J., (eds.), *Before Philosophy. The intellectual adventure of ancient man*, Hammondsworth, 1949.
- French, P. A., *The virtues of vengeance*, Kansas, 2001.
- Frobenius, L., *La civilisation africaine*, París, 1988 (Berlín,

1919).

- From Protest to Challenge: A Documentary History of African Politics in South Africa, 1882-1979, vol. 5, Bloomington e Indianápolis, 1997.
- Fuller, A., «Os filhos de Nelson Mandela», en *National Geographic*, julio 2010.
- Galán, J. A., *Historia de España contada para escépticos*, Barcelona, Editorial Planeta, 2002.
- Galanter, M., «Righting Old Wrongs», Martha Minow (ed), en *Breaking the Cycle of Violence: Memory, Law and Repair*, 2002, pp. 106-129.
- Galtung, J., *Tras la violencia 3R: Reconstrucción, Reconciliación y resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia*, Bilbao, Bakeaz, 1998.
- Garza, T., *Políticas de la memoria*, Barcelona, Anthropos, 2002.
- Gauchet, M., *La religión en la democracia: El camino del laicismo*, El Cobre, 2003.
- Génesis (Antiguo Testamento), Libros IX y X.
- Gilbert, M., «Colletive Remorse», Aleksander Jokic (ed), en *War Crimes and Collective Wrongdoing*, 2001, pp. 216-235.
- Giliomee, H., *The Afrikaners: Biography of a People*, Ciudad del Cabo, 2003.
- Girard, R., *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama, 1983.
- Goff, J. le, «Past/ Present & Memory», Chs 1&2 (extracts) en *History and Memory* (1995), pp. 1-19, 51-69, 91-99.
- Gordimer, N., *Mejor hoy que mañana*, Barcelona, Acantilado, 2013.
- Gouvier, T. y Verwoerd, W., «Forgiveness: The Victim's Prerogative», en *South African Journal of Philosophy*, vol. 21, n.º 2, 2002, pp. 97-111.
- Gouvier, T., «Forgiveness and the Unforgivable», en *American*

Philosophical Quarterly 36 (1999) pp. 59-75.

- Graybill, L., K. Lanegran, *Truth, Justice and Reconciliation in Africa: Issues and cases*. African Studies quarterly, 2004.
- Graybill, L., *Pardon, punishment and amnesia: three african post- conflict methods*, Third Wobid Quarterly, 2001.
- Greiff, P. de, «Introduction: Repairing the Past: Compesantion for Victims of Human Rights Violation», en *Handbook of Reparations* (2006), pp. 1-18.
- Grossman, J., «Violence and Silence: Rewriting the Future: silencing working- class experience, resistance and hope», 1998.
- Guiloineau, J., *Mandela. La igualdad es posible*, Madrid, Espasa – Calpe, 1991.
- Gunn, S., *If trees could speak: The Trojan Horse*, Published by Human Rights Media Centre, Cape Town, 2007.
- Gutman, A., Thompson, D., *Democracy and Disagreement*, Cambridge, Havard University Press, 1996.
- Halbwachs, M., *Los marcos sociales de la memoria*, Barcelona, Antropos, 2004.
- Hamber, B., Gráinne, K., «A Working Definition of Reconciliation», en *Paper published by Democratic Dialogue*, Belfast, September 2004.
- Hamber, B., Gráinne, K., «Coherent, contested or confused? View son reconciliation in Northern Ireland», en *Reconciliation: Rhetoric or Relevance? A roundtable discursssion on concepts and practices of reconciliation*, Belfast, 9 June 2004.
- Hamilton, C., ed., *The Mfecane Aftermath: Reonstrutive Debates in Southern African History*, Johannesburgo, 1995.
- Hampton, J., G. Jeffrie, «The Retribute Idea», y «Hatred: A Qualified Defense», Jeriffrie Murphy y Jean Hampton (eds.), en *Forguiveness and Mercy*, Cambridge University Press, 1988.
- Hare, R. M., «Rules of War and Moral Responsability», Cohen, Et Al,(eds), en *War & Moral Responsability*, Paper Back, 1974.

- Hayner, P., «Reparations for State Crimes», en *Unspeakable Truths: Confronting State Terror and Atrocity* (2001), pp. 170-182.
- Hayner, P., «Same species, different animal: how South Africa Compares to truth commissions world wide», Charles Villa-Vicencio & Wilhelm Verwoerd (eds), en *Looking Back, Reaching Forward* (2000), pp. 32-41.
- Hessel, S., *Indignaos*, Destino, 2010.
- Holiday, A., «Forgiving and Forgetting: the Truth and Reconciliation Commission», Sarah Nuttall & Carli Coetzee (eds), en *Negotiating the Past: The Making of Memory in South Africa* (1998), pp. 43-56.
- Horkheimer, M., *Apuntes, 1950-1969*, Monteávila, 1976.
- Iglesias, C., *Educación pacificando. Una pedagogía de los conflictos, Seminario Galego de Educación para a Paz*, Santiago de Compostela, Fundación Cultura de Paz, 2007.
- Iniesta, F., *El Planeta Negro. Aproximación a las culturas africanas*, Madrid, Catarota, 2001.
- *Interfaith Solidarity – A guide for Religious Communities*, Institute for Justice and Reconciliation, Cape Town, 2004.
- Introducción a la Cultura Africana, «Percepciones y opiniones tradicionales africanas», Barcelona, 1982, págs. 78-117.
- Ironic, V., *Liberalism in post- liberation of South Africa*, Ciudad del Cabo, D. Welsh, 1998.
- Jampolsky, G. G., *Adiós a la Culpa. La magia del perdón*, Madrid, Los libros del comienzo, 1992.
- Jaspers, K., *Los grandes filósofos. Sobre la grandeza humana en general*, Tecnos, 1993.
- Jeffery, A., *The Truth about the Truth Commission*, Johannesburg, 1999.
- Jelin, E., «The Politics of Memory: The Human Rights Movement and the Construction of Democracy in Argentina», en *Latin*

American Perspectives, vol. 21 (1994), pp. 38-58.

- Johnson, R. W., *Historia de Sudáfrica, El primer hombre, la última nación*, Barcelona, Grupo editorial Random House Mondadori, S.L., 2005.
- Johnson, R. W., L. Schlemmer, eds., *Launching Democracy in South Africa: The First Open Election*, Londres, April 1994, 1996.
- July, R. W., *History the African people*, Nueva York, 1970.
- Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Espasa, 1998.
- Kant, I., *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Espasa, 1998.
- Kapuscinski, R., *Viajes con Herodoto*, Anagrama, 2008.
- Karils, R., *The Unlikely Secret Agent*, Monthly Review Press, 2012.
- Karis, T., Carter, G. M., eds., *From Protest to Challenge: A Documentary History of African Politics in South Africa, 1882-1979, vols. 1-4 (vol. 1 con S. Johns, vol. 3 con G. Gerhart)*, Stanford, 1987.
- Kayser, U., *Imagined Communities, Divided Realities: Engaging the Apartheid Past through 'Healing of Memories' in a post- TRC South Africa*, Thesis of Doctor of Social Anthropology, University of Cape Town, 2005.
- *Keeping the flame burning 2000-2010*, Institute for Justice and Reconciliation, Annual Report 2009.
- Khoisan, Z., *South Africa's Truth and Reconciliation Commission*, ISBN 1- 919785-04-3, South Africa, Jakaranda Time, 2001.
- Koopmans, A., Maltz, L., *Nelson Mandela, Biografías Vivas – ABC*, 2004.
- Krog, A., «Bereaved and Dumb, the High Southern Air Succumbs», Ch.3 en *Country of my Skull*, Kindle, 1998.

- Krog, A., *Contry of my Skull*, Sudáfrica, First Paperback Edition, 1998.
- Kuper, L., M.G. Smith, (eds.), *Pluralism in Africa*, Berkeley, 1969.
- Laband, J., *Rope of Sand: The Rise and Fall of the Zulú Kingdom in the Nineteenth Century*, Johanesburgo, 1995.
- Lalu, P., *The Death of Hintsa*, Cape Town, HSRC Press, 2009.
- Lambert, J., *Betrayed Trust: Africans and the State in Colonial Natal*, Durban, 1995.
- *Las políticas hacia el pasado. Juicios, depuraciones, perdón y olvido en las nuevas democracias*, Ediciones Istmo, Madrid, 2002.
- Laurrauri- Marx, M., *La Llibertat segons Hannah Arendt*, Tanden Ediciones, 2001.
- Lederach, J. P., *Construyendo la Paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Bakeaz, 1998.
- Lederach, J. P., *La imaginación moral. El arte y el alma de construir la paz*, Norma, 2008.
- Lefranc, S., *Políticas del perdón*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2004.
- Levi, P., *Si esto es un hombre*, Barcelona, Muchnik, 1988.
- Lodge, T., *Black Politics in South Africa since 1945*, Johannesburg, 1983.
- Loimeier, M., «No disgrace», en *South African Journal of New Writing*, Baoba., nº 05.
- Longman, T., Rutagengwa, T., «Memory, identity and community in Rwanda», Eric Stover & Harvey M Weinstein (eds), My Neighbour, en *My Enemy: Justice and Community in the aftermath of Mass Atrocity* (2004), pp. 162-182.
- Lyotard, J. F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Genisa, 1994.
- Lyotard, J. F., *La diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988.

- Mackenzie, J., *Austral África*, Londres, 1887.
- Madikizela, P. G., *Memory, Narrative and Forgiveness: Perspectives on the Unfinished Journeys of the Past*, edited by Pumla Godobo Madikizela and Chris Van der Merwe, 2009.
- Madina, E., Mate, R., Mayorga, J., Rubio, M., Zamora, J. A., *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*, Anthropos Editorial, 2008.
- Madirolas, E., *El perdón, virtud política. En torno al primo Levi*, Barcelona, Antropos, 2008.
- Magallón, C., *Mujeres en pie de paz, Siglo XXI*, Madrid, 2006.
- Maharaj, B., Desai, A., Bond, P., *Zuma's own goal. Losing South Africa's 'War on Poverty'*, Africa World Press, 2011.
- Malon, R., *My Traitors Heart: A South African exile returns to face his country, his tribe, and his conscience*, New York, Paperback, 1990.
- Mandani, M., «Amnesty or Impunity? A Preliminary Critique of the Report of the Truth and reconciliation Commission (TRC) », *Diacritics* (2002) pp. 33-59.
- Mandela, N., *Conversations With Myself*, UK, Macmillan, 2010.
- Mandela, N., *El Largo camino hacia la libertad*, El País, 1995.
- Mandela, N., *Nelson Mandela. El largo camino hacia la libertad*, Aguilar, 2010.
- Maquet, J., *El poder negro en África*, Barcelona, 1979.
- Marais, H., *South Africa Pushed to the limit. The political economy of change*, Zed Books, 2011.
- Margalit, A., *Ética del recuerdo*, Editorial Heder, Barcelona, 2002.
- Marx, C., «Ubu and Ubuntu: on the dialectics of apartheid and nation building», en *Carfax Publishing*, Politikon, 2002.
- Maso, A., *Hannah Arendt: tres escritos en tiempo de guerra*, Barcelona, Bellaterra, 2000.

- Mate, R., *Justicia de las víctimas: Terrorismo, memoria, reconciliación*, Madrid, Fundación Alternativas y Antropos Editorial, 2008.
- Mate, R., *La herencia del olvido*, Madrid, Errata Natural Editores, 2008.
- Mate, R., *Memoria de occidente*, Barcelona, Antropos, 1997.
- Maylam, P., *A History of the African People of South Africa from the Early Iron Age to the 1970s*, London, 1995.
- Minow, M., *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Beacon Press, 1998.
- Morris, D. R., *The Washing of the Spears: The Rise and Fall of the Zulu Nation*, London, 1982.
- Motene, K., «Urban Re- Vision: Philip Market Space», en *Master of Architecture*, University of Cape Town, 2010.
- Naidoo, B., Prodeпта, D., *S is for South Africa*, Frances Lincoln Children's Book, Great Britain, 2010, USA, 2011.
- Neier, A., *Waar crimes: Brutality, Genocide; Terror, and the Struggle for justice*, Time Books, 1998.
- Nietzsche, F., *El origen de la tragedia*, Madrid, 1972.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Madrid, España Moderna.
- Nora, P., «Between Memory and History», en *Representation 26 Special Issue: Memory and Counter- Memory* (1989), pp. 7-25.
- Nora, P., «The Reasons for the Current Upsurge in Memory», en *Transit 22*, 2002.
- Nozick, R., «Retributive Punishment», en: *Philosophical Explanations*, Belknap Press, 1981.
- Offe, C., «Disqualification, Retribution, Restitution: Dilemmas of Justice in Post- Communist Transitions», en *Journal of Political Philosophy 1* (1993) 17-44.
- Oliveres, A., *¡En qué mundo vivimos! Infórmate, piensa y actúa*, Barcelona, Icaria, 2009.

- Oliveres, A., *Contra la fam i la guerra*, Barcelona, Angle Editorial, 2004.
- Oliveres, A., *Meu camí cap a la utopia*, Barcelona, Angle Editorial, 2008.
- Oliveres, A., *Un Altre Món*, Barcelona, Angle Editorial, 2006.
- Olivier, R., Fage, J. D., *Breve historia de África*, Madrid, 1979 (Barcelona, 1982).
- Ortega, P., Pozo, A., *No violencia y transformación social*, Barcelona, Icaria, 2005.
- Osiel, J. M., «How Prosecution Assists Collective memory and How Memory Furthers Social Solidarity», en *Part I of Ever Again: Legal Remembrance of administrative Massacre*, University of Pennsylvania Law Review Vol. 144 (1995), pp. 464-505.
- Osorio, T., Aguirre, M., *Después de la guerra. Un manual para la reconstrucción posbélica*. Barcelona, Icaria, 2000.
- Pageard, R., «Soundjta Keita et la tradition orale», en *Presence Africaine*, 36, 1961.
- Pagés, A., *Sobre el olvido*, Heder, 2012.
- Pakenham, J., *The Boer Waar*, Londres, 1982.
- Payne, L., *Usetting accounts: neither truth nor reconciliation in Confessions of State Violence (The Cultures and Practice of Violence)*, Payne, 2007.
- Peires, *The house of Phalo: history of the Xhosa People in the Days of the Independence*, Johannesburgo, 1981.
- Pöggeler, O., *El camino del pensar de Martín Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial, 1986.
- Politics in South Africa (from Mandela to Mbeki), Ciudad del Cabo, Oxford, 2002.
- Pon, S., *Apartheid L'aveu et le pardon*, Paperback, 2000.
- Quiroga, M. L. A. C., *Deja de correr*, Bogotá, 2005.

- Rantete, J., *The African National Congress and the Negotiated Settlement in South Africa*, Pretoria, 1998.
- Rassol, C., «Community, Museums, Memory Politics, and Social Transformation in South Africa: Histories, Possibilities, and Limits», en *Museum Frictions*, Edited by I. Karp, C. A. Kratz, L. Szwaya, T. Ybarra- Frausto, YBA, Duke University Press, 2007.
- Rawls, J., *Teoría de la Justicia*, México, FCE, 1979.
- Restrepo, J. M. C., *Sobre el difícil arte de perdonar*, Colombia, Universidad del Valle, 2009.
- Rettberg, A., *Entre el perdón y el paredón: preguntas y dilemas de la justicia Transicional*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2005.
- Reyes (Salomón), Libro I, 3-4.
- Ricoeur, P., *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Editorial Trotta, 2005.
- Rigby, A., «Spain: Amnesty & Amnesia», en *Ch.3 Justice & Reconciliation: After the Violence*, (2001), pp. 39-62.
- Roht-Arriaza, N., «The Need for Moral Reconstruction in the Wake of Past Human Rights Violations: An Interview with Jose Zalaquett», Carla Hesse & Robert Post (eds), en *Human Rights in Political Transition: Gettysburg to Bosnia*, (1999).
- Romeva, R., *Guerra, posguerra y paz. Pautas para el análisis y la intervención en contextos post bélicos y post acuerdos*. Barcelona, Icaria, 2003.
- Ross, R., *A Concise History of South Africa*, Cambridge, 1999.
- Ross, R., *Historia de Sudáfrica*, Ediciones Akal, 2006.
- Rotberg, R., *Truth versus Justice*, Cambridge, Princeton University Press, 2000.
- Rousseau, J. J., *Del contrato social*, Madrid, 1982 (1762).
- Russel, A., *After Mandela - The Battle for the soul of South Africa*, London, Windmill Books, 2010.
- Russell, A., *After Mandela. The battle for the soul of South*

- Africa*, Windmill Books, 2010.
- *SA Reconciliation Barometer Survey Report*, Institute for Justice and Reconciliation, South Africa, 2009.
 - *SA Reconciliation Barometer, A nation in need of a vision, Tracking socio- political trends, vol. 8, Issue 1*, Institute for Justice and Reconciliation, April 2010.
 - *SA Reconciliation Barometer, After World Cup, Tracking socio-political trends, vol. 8, Issue 2*, Institute for Justice and Reconciliation, August 2010.
 - *SA Reconciliation Barometer, Shine centre receives IJR Reconciliation Award, Tracking socio- political trends, vol. 7, Issue 4* Institute for Justice and Reconciliation, December 2009.
 - Sádaba, J., *El Perdón: La soberanía del yo*, Barcelona, Paidós, 1995.
 - Sampson, A., *Mandela – The Authorised Bibliography*, London, Harper Collins, 1999.
 - Sanders, M., *Ambiguities of Witnessing*, Stanford University Press, 2007.
 - Sarkin, J., «The Trials and Tribulations of South Africa’s Truth and Reconciliation Commission», en *South Africa Journal of Human Rights*, Vol. 17 (1996), pp. 617-640.
 - Sarkin, J., *Carrots and Sticks: The TRC and the South African Amnesty Process*. Oxford, Intersentia, 2004.
 - Sauders, C., *South Africa: Modern History*, London, Hampshire, 2000.
 - Schmitt, C., *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1991.
 - Schrader, C., *Herodoto: Historia vols. I y II* (ed.), Madrid, 1977-1979.
 - Seekings, J., *The UDF: A History of the United Democratic Front in South Africa 1983-1991*, Ciudad del Cabo, Oxford, 2000.
 - Shell, R. C. H., *Children of Bondage: A Social History of the Slave Society at the Cape of Good Hope 1652-1838*,

Johannesburgo, 1994.

- Shriver Jr, D. W., *An Ethic for Enemies- Forgiveness in Politics*, New York, Oxford University Press, Inc., 1995.
- Shubin, V., *ANC: A View from Moscow*, Ciudad del Cabo, 1999.
- *Slavery and its Legacy: Breaking the Chains in the Nineteenth Century Cape Colony*, y C. Crais, eds., Johannesburgo, 1994.
- Sontag, S., *Ante el dolor de los demás*, Alfaguara, 2003.
- *South Africa's Racial Past: The History And Historiography of racism, segregation and apartheid*, Aldershot y otros, 2001.
- Soyinka, W., *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness*, New York, Oxford University Press, 1999.
- Sparks, A., *Beyond the miracle. Inside the new South Africa*, Chicago, 2003.
- Swartz, S., *The Moral Ecology of South African's Township Youth*, Wits University Press, 2010.
- Taubes, J., *La teología política de Pablo*, Madrid, Trotta, 2006.
- Temples, P., *Bantu Philosophy*, París, 1969 (Amberes, 1947).
- *The Natal Story: Sixteen years of conflict*, Johannesburgo, 1997.
- Thiebaut, C., « ¿Hay resolución del daño? Sobre el resentimiento, la justicia, el perdón y la reconciliación cívica en *Justicia de las víctimas y reconciliación en el País Vasco*. Debate de expertos, Seminarios y Jornadas 38/2006.
- Thompson, L., *A History of South Africa*, Yale Nota Bene book, 2001.
- *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report. Volume Six*, Editorial and Production, Cape Town, 2003.
- *Todavía en busca de la paz*, Fundación Seminario de Investigación para la Paz, Gobierno de Aragón, Departamento de Educación, Cultura y Deporte.
- Trías, E., *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1981.

- Trías, E., *Ética y Condición Humana*, Siglo XXI editores S.A., 2006.
- Truth and Reconciliation Commission, Final Report, vols. 1- 5, Pretoria, 1998.
- Tutu, D., «Chairperson's Foreword», en *Truth and Reconciliation Commission of South Africa Report*, Vol. 1 (1998), pp. 1-23.
- Tutu, D., *No Future Without Forgiveness*, New York, An Image Book, 2000.
- Uvin, P., *Difficult choices in the new post conflict agenda: the international community in Rwanda after genocide*.
- Valcárcel, A., *La memoria y el perdón*, Barcelona, Heder, 2010.
- Van Der Ross, R. E., *Buy my flowers! The story of strawberry lane, Constantia*, Cape Town, Ampersand & Press, Edited by Elizabeth Le Sueur, 2007.
- Van Der Ross, R. E., *The black Countess*, Cape Town, Ampersand & Press, Edited by Elizabeth le Sueur, 2008.
- Van Onselen, C., *The Seed is Mine: The Life of Kas Maine, a South African Sharecropper, 1894-1985*, Nueva York, Hill and Wang, 1996.
- Van Zul P., «Evaluating Justice and Reconciliation Efforts», en *Perspectives on Ethics & International Affairs*, vol. 1, 1999.
- Vernat, J. P., *Les origines de la pensée greque*, París, 1962 (Barcelona, 1965).
- Villa- Vicencio, C., Verwoerd, W., *Book Summary of Looking Back, Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Commission of South Africa*, London, Zed Books, 2000.
- Villa- Vicencio, C., *Walk with us and listen. Political Reconciliation in Africa*, University of Cape Town Press, 2009.
- Villa- Vicencio, C., *Walk with Us and Listening – Political Reconciliation in Africa*, Cape Town, University of Cape Town Press, 2009.

- Villa- Vicencio, C., y Verwoerd, W., *Lookink Back, Reaching Forward: Reflections on the Truth and Reconciliation Comission of South Africa*, Londres, Zed Books, 2000.
- Villa, H. V., «Introducción a la justicia Transicional», en *Claves de la razón práctica*, No. 180, Madrid, marzo de 2008.
- Walzer, M., *Reflexiones sobre la guerra*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2004.
- Walzer, M., *Just and Injust Wars. A moral Argument with Historical Illustrations*, Fourth Edition, Basic Book, 1977.
- Washington, H. A., *Medical Apartheid*, Doubleday, Copyright, 2006.
- Welsh, F., *A History of South Africa*, London, 1998.
- Wentzel, J., *The Liberal Slideaway*, Johanesburgo, 1995.
- Wiesenthal, S., *Los límites del Perdón*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Wiesenthal, S., *Los límites del Perdón*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Wiesenthal, S., *The Sunflower: On the Possibilities and Limits of Forgiveness (1998)*, extracts: pp. 22-55, 95-98.
- Wilson, A. R., «Justice and Legitimacy in the South Africa Transition», Alexandra de Barahona de Brito a.o. (eds), en *The Politics of Memory: Transitional Justice in Democratizing Societies* (2001), pp. 190-217.
- Wilson, A. R., «Justicia y Legitimidad en la transición surafricana», en *Istmo S.A.*, 2002.
- Wilson, A. R., *The Politics of Truth and Reconciliation in South Africa: Legitimizing the post- Apartheid State*, New York, Cambridge University Press, 2001.
- Wilson, F., *Dinosaurs, Diamonts and Democracy – A Short, short history of South Africa*, Cape Town, Umuzi, 2010.
- Worden, N., *The Making of Modern South Africa: Conquest, Segregation and Apartheid*, Oxford, 1994.
- Yerushalmi, Y., « Réflexions sur l' oubi», en *AAVV, Usages de l'oubi. Colloque de Royaumont*, París, Seuil, 1988.

- Young- Bruehl, E., *Hannah Arendt. Una Biografía*, Paidós Ibérica, 2006.
- Žižek, S., *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Contextos ideas, Barcelona, Paidós, 2009.

Filmografía

- *At the heart of resistance*, L. Davis, Reino Unido, Zimbabwe, 2008.
- *Bamako*, A. Sissako, Mali, 2006.
- *Baraka*, M. Magidson, Estados Unidos, 1992.
- *Between Joyce and Remembrance*, M. J. Kaplan, Sudáfrica, 2004.
- *Black is. Black Ain't: a personal journey through Black identity*, C. Badgley, California, 2004.
- *Catch a fire*, P. Noyce, Estados Unidos, 2007.
- *Cosmic Africa*, C. and D. Foster, Sudáfrica, 2002.
- *Cry Freedom*, J. King, Reino Unido, 1987.
- *Desayuno con Plutón*, N. Jordan, Irlanda, 2005.
- *Desgracia*, J. M. Coetzee, Australia, 2008.
- *District 9*, N. Blomkamp, Sudáfrica, 2009.
- *El jardinero fiel*, F. Meirelles, Reino Unido, 2005.
- *En el valle Elah*, P. Haggis, Estados Unidos, 2007.
- *En un mundo mejor*, S. Bier, Dinamarca, 2010.
- *Hillbrow Kids*, M. Hammon, Sudáfrica, 2000.
- *In my country*, J. Boorman, Reino Unido, Irlanda, Sudáfrica, 2004.
- *Invisibles*, M. Barroso, I. Coixet, España, 2007.
- J. M. Vallée, *Crazy*, Canadá, 2005.
- *La pesadilla de Darwin*. H. Sauper, Francia, 2004.
- *Long Night's journey into day*, D. Hoffmann, Estados Unidos, 2000.
- *Mandela and De Klerk*, J. Sargent, Estados Unidos, 1997.
- *Mandela. The living Legend BBC Documentary*, D. Dumbleby, Reino Unido, 2003.
- *Mandela: Del mito al hombre*, J. Chadwick, Reino Unido, 2013.
- *Memorias del saqueo*, F. Solanas, Argentina, 2004.

- *Nueve vidas*, R. García, Estados Unidos, 2005.
- *Sin perdón*, C. Eastwood, Estados Unidos, 1992.
- *Soweto- A History*, A. Gibson, Sudáfrica, 2000.
- *The Armenian Genocide*, O. Empire, Estados Unidos, 2006.
- *The Hero*, Z. Gamboa, Angola, 2005.
- *Tsotsi*, G. Hood, Sudáfrica, Reino Unido, 2006.
- *Twelve disciples of Nelson Mandela*, T. A. Harrys, Sudáfrica, Estados Unidos, 2005.
- *U- Carmen ekhayelitsha*, M. Dornford-may, Sudáfrica, 2005.
- *Una historia verdadera*, D. Lynch, Estados Unidos, 1999.
- *Una mujer en África*, C. Denis, Francia, 2009.
- *Una vida por delante*, L. Hallström, Estados Unidos, 2005.
- *Vete y vive*, R. Mihaileanu, Francia, 2005.

Fuentes orales

- A. Calvera, misionero camboniano.
- Centro de Estudios Africanos en Barcelona
- B. Mary, Black Sasha.
- A. Du toit, UCT.
- N. Rosseou, UWC.
- P. Lalu, UWC.
- District Six Museum: Raveina, Thulani, Dean, Christian, Valentine, Tina.
- Kalaidoscope Church: Glenn, Debora, Michaelle, Tracy.
- Evandro, arquitecto, Mozambique.
- Solange, UWC, Mozambique.
- Lisa, artista plástica y profesora, Irlanda.
- M. Katlejo, arquitecto.
- Carrie, estudiante de máster UCT, USA.
- Jane, estudiante de máster UCT, Kenia.
- Carabo, Estudiante de máster UCT.
- Malin, trabajadora social.
- Chris, electricista.
- Carolyne, ama de casa.
- Onion, emprendedor en Towship.
- Leonard, trabajador de la calle en Kalk bay.
- Trabajadores de UCT.
- C. villa- Vicencio, UWC.
- Reuben, Rrestitution Foundation.
- F. Klan, Voluntaria y emprendedora social.
- B. Klan, Empresario y emprendedor social.
- Charlene y marido(organización de reforma agraria)
- Florence, estudiosa de la reconciliación de Rwanda.
- Terry grove, Ex activista y trabajadora social.
- Nydean- Trabajadora social.
- Mercy mawara, estudiante de Kenia.
- F. Swartz, escritora.
- A. Marais, ex activista y trabajador social.
- M. Salomon, ex activista y trabajador social.

- J. Grossman, trabajador social.
- S. Swartz, escritora.
- Glenn, Pastor y músico.
- R. Kadalie, trabajador social.
- Marjorie, trabajadora social y directora kulumani Souport Group.
- Jose, Embajador de España en Sudáfrica.
- U. Kayser, escritora.
- Cecil, miembro del Institute for Justice and Reconciliation.
- Idasa
- Jasmine, trabajadora social en Trauma center.
- Siviwe Minyi, participante del proyecto Kuanda.
- T. Reddy, Departamento de políticas UCT.