

CÁTEDRA UNESCO DE FILOSOFÍA PARA LA PAZ

**PROGRAMA DE DOCTORADO EN ESTUDIOS INTERNACIONALES
DE PAZ, CONFLICTOS Y DESARROLLO**



**UNIVERSITAT
JAUME·I**

TESIS DOCTORAL

**LOS PROCESOS DE PERDÓN Y RECONCILIACIÓN COMO UNA
PROPUESTA PARA UNA PAZ MÁS SOSTENIBLE**

**THE PROCESSES OF FORGIVENESS AND RECONCILIATION
AS A PROPOSAL FOR A MORE SUSTAINABLE PEACE**

Presentada por: Juan Manuel Jiménez Robles

Dirigida por: Dra. Irene Comins Mingol

Castellón, España, septiembre 2015

A Jesús de Nazaret, el Príncipe de Paz.

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar me gustaría agradecer a mis padres, Pilar y Emiliano, por apoyarme incondicionalmente durante todos mis años de estudio e investigación.

En segundo lugar quisiera dar las gracias a mi esposa Kezia, quien durante los últimos meses de esta tesis doctoral estuvo a mi lado animándome a no desfallecer, dándome el tiempo necesario para escribir mientras ella cuidaba de nuestro bebé Jonah.

Quisiera también agradecer a Irene Comins el haber sido mi supervisora para la realización de este trabajo, por haber leído con paciencia cada una de mis palabras, y por sus comentarios constructivos para el buen desarrollo de mi investigación.

También quiero dar las gracias a Vicent Martínez Guzmán y a la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, por la beca de colaboración que disfruté hace unos años para realizar el Máster Internacional en Estudios de Paz, Conflictos, y Desarrollo.

Además, agradezco al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte, del Gobierno de España, la beca de movilidad que me concedió para obtener la mención internacional en el título de doctor, mediante la cual pude investigar durante unos meses en Inglaterra.

Agradecer también a la Universidad de Bradford en general, y a su departamento de *Peace Studies* en particular, por abrirme las puertas para que pudiera disponer de todos sus recursos durante la última etapa de mi investigación doctoral.

Y por último mis agradecimientos a *Global Café*, la ONG cristiana con sede en el *Discovery Centre* de Bradford, por darme la oportunidad de trabajar para ella durante los últimos cuatro años, permitiéndome ofrecer hospitalidad y amistad a estudiantes de todos los rincones del mundo, en un pequeño edificio convertido en crisol de culturas.

“Puesto que las guerras nacen en la mente de los hombres,
es en la mente de los hombres donde deben
erigirse los baluartes de la paz”
(UNESCO, 1945)

“La idea de la paz perpetua... no es una fantasía vana”
(Kant, 1795)

"...y volverán sus espadas en rejas de arado, y sus lanzas
en hoces; no alzará espada nación contra nación,
ni se adiestrarán más para la guerra"
(Isaías, 700 a.C.)

ÍNDICE

GENERAL INTRODUCTION	1
RESEARCH TOPIC	2
HYPOTHESIS AND OBJECTIVES	3
THEORETICAL FRAMEWORK	4
METHODOLOGY	5
WORKING PLAN: RESEARCH STAGES	6
FINAL CONCLUSIONS AND FUTURE WORK	12
INTRODUCCIÓN GENERAL	15
Elección y delimitación del tema.....	17
Hipótesis y objetivos.....	19
Marco teórico.....	20
Metodología.....	22
Plan de trabajo: fases del trabajo de investigación.....	23
CAPÍTULO 1. EL CONFLICTO VIOLENTO Y SU TRATAMIENTO	37
INTRODUCCIÓN	37
1.1. EL CONFLICTO: MOTOR DE CRECIMIENTO HUMANO Y DE CAMBIO SOCIAL.....	39
1.2. EL CONFLICTO VIOLENTO.....	43
1.3. TRATAMIENTOS DE CONFLICTOS.....	44

1.3.1. Resolución de conflictos.....	44
1.3.2. Transformación de conflictos.....	45
1.4. LA RECONCILIACIÓN: UNA VOCACIÓN HUMANA.....	47
1.5. ACERCAMIENTO A LOS CONFLICTOS ARMADOS RECIENTES.....	52
1.5.1. Apariencia de los conflictos armados.....	54
1.5.2. Ámbitos de los conflictos armados.....	63
1.6. ¿POR QUÉ ES NECESARIA LA RECONCILIACIÓN?.....	65
RECAPITULACIÓN.....	69

CAPÍTULO 2. EL EJERCICIO PRÁCTICO DE RECONCILIACIÓN DE LEADERACH.....73

INTRODUCCIÓN.....73

2.1. RAÍCES CRISTIANAS DEL AUTOR Y DE SU EJERCICIO DE RECONCILIACIÓN.....73

2.2. APORTACIONES DE LA IGLESIA MENONITA A LA TRANSFORMACIÓN DE CONFLICTOS.....75

2.3. LA RECONCILIACIÓN: LUGAR DE CONVERGENCIA ENTRE EL REALISMO Y LA INNOVACIÓN.....78

2.4. ¿QUÉ SUPONE LA RECONCILIACIÓN?.....80

2.5. ORIGEN Y ELEMENTOS DEL EJERCICIO PRÁCTICO DE RECONCILIACIÓN DE LEADERACH.....83

2.5.1. La Verdad.....86

2.5.2. La Misericordia.....88

2.5.3. La Justicia.....89

2.5.4. La Paz.....	91
2.5.5. ¿Cómo es posible reunir a Verdad, Misericordia, Justicia, y Paz?.....	93
2.6. LA RECONCILIACIÓN: HERRAMIENTA VÁLIDA PARA LA RECONSTRUCCIÓN Y LA SOSTENIBILIDAD DE LA PAZ.....	95
2.6.1. Transformar las relaciones para transformar los conflictos.....	97
2.6.2. Encuentros entre enemigos.....	102
RECAPITULACIÓN.....	103

CAPÍTULO 3. EL PERDÓN EN LOS PROCESOS DE RECONCILIACIÓN: UN ACERCAMIENTO DESDE LA FILOSOFÍA.....107

INTRODUCCIÓN.....	107
3.1. LO QUE NO ES EL PERDÓN.....	108
3.1.1. Perdonar no es olvidar.....	108
3.1.2. Perdonar no es disculpar.....	110
3.1.3. Perdonar no es obligatorio.....	113
3.1.4. Perdonar no es renunciar a la justicia.....	114
3.2. LO QUE ES EL PERDÓN.....	118
3.2.1. El perdón es un acto gratuito.....	119
3.2.2. El perdón pone fin al resentimiento.....	120
3.2.3. El perdón es un acto de liberación del pasado.....	121
3.2.4. El perdón supone apostar por el ser humano.....	123
3.3. ¿SERÍA UN ENUNCIADO PERFORMATIVO DECIR “TE PERDONO”?.....	124
3.4. EL FUNDAMENTO DEL PERDÓN: ACTO RELIGIOSO Y ACTO CÍVICO...131	
3.5. LA MORAL DEL PERDÓN: OBLIGACIÓN VERSUS VIRTUD.....	133

3.6. DAR Y RECIBIR PERDÓN.....	136
3.6.1. ¿Quién puede perdonar?.....	136
3.6.2. ¿Quién puede ser perdonado?.....	139
3.6.3. El arrepentimiento como <i>metanoia</i>	144
3.6.4. ¿Quién ha de iniciar el perdón?.....	149
3.7. ¿PUEDEN LOS GRUPOS PERDONAR?.....	150
3.7.1. Escepticismo fundamental.....	152
3.7.2. Escepticismo moral.....	154
3.7.3. Escepticismo basado en la naturaleza humana.....	155
3.8. PERDÓN Y MEMORIA.....	159
3.8.1. Recordando un pasado violento adecuadamente.....	159
3.8.2. De lo imprescriptible y el perdón.....	163
3.9. ENTRE EL PERDÓN Y LA VENGANZA.....	165
3.10. EL AMOR COMO FACILITADOR DEL PERDÓN.....	169
3.10.1. ¿Qué es el amor?.....	170
3.10.2. La dimensión cognitiva del amor.....	172
3.10.3. La dimensión volitiva del amor.....	173
3.10.4. La dimensión afectiva del amor.....	174
3.10.5. Perdón y amor: la dimensión cognitiva.....	175
3.10.6. Perdón y amor: la dimensión volitiva.....	175
3.10.7. Perdón y amor: la dimensión afectiva.....	176
RECAPITULACIÓN.....	177

CAPÍTULO 4. EL PERDÓN EN LOS PROCESOS DE RECONCILIACIÓN: UN ACERCAMIENTO DESDE LA PSICOLOGÍA.....181

INTRODUCCIÓN.....181

4.1. LAS PERCEPCIONES Y LAS EMOCIONES EN LOS CONFLICTOS VIOLENTOS.....182

4.1.1. Percepciones y necesidades básicas humanas.....182

4.1.2. Las emociones en los conflictos violentos.....188

4.2. TRES MODELOS PSICOLÓGICOS PRESCRIPTIVOS DEL PERDÓN.....193

4.2.1. Modelo de Robert Enright.....194

4.2.2. Modelo de Everett Worthington.....214

4.2.2.1. Negar el perdón provoca emociones negativas.....215

4.2.2.2. Otorgar el perdón provoca emociones positivas.....217

4.2.2.3. Cómo alcanzar el perdón.....219

4.2.2.4. El camino del perdón puede conducir a la reconciliación.....223

4.2.2.5. Los cuatro pasos para la reconciliación.....225

4.2.3. Modelo de Waldron y Kelley.....231

4.3. EL PERDÓN COMO AGONÍA SANADORA.....240

RECAPITULACIÓN.....246

CAPÍTULO 5. EL PERDÓN EN LOS PROCESOS DE RECONCILIACIÓN: UN ACERCAMIENTO DESDE LA TEOLOGÍA CRISTIANA.....249

INTRODUCCIÓN.....249

5.1. APROXIMACIÓN ETIMOLÓGICA AL CONCEPTO BÍBLICO DEL PERDÓN.....252

5.2. TEOLOGÍA DEL ABRAZO: EL PERDÓN Y LA RECONCILIACIÓN CRISTIANA.....	254
5.2.1. El abrazo humano como reconciliación parcial: perdonándoos unos a otros.....	257
5.2.2. El abrazo divino como reconciliación final: el perdón de Dios.....	263
5.3. PERDÓN HUMANO Y DIVINO EN DIÁLOGO.....	277
RECAPITULACIÓN.....	281

CAPÍTULO 6. EL PERDÓN EN LOS PROCESOS DE RECONCILIACIÓN: UN ACERCAMIENTO DESDE LA POLÍTICA.....285

INTRODUCCIÓN.....	285
6.1. LA IRRUPCIÓN DEL PERDÓN Y LA RECONCILIACIÓN EN LA ARENA POLÍTICA.....	287
6.2. EL PERDÓN EN LA POLÍTICA Y SUS OBJECIONES.....	292
6.3. EL ASENTAMIENTO DEL PERDÓN EN LA ARENA POLÍTICA.....	302
6.3.1. La fragilidad de las relaciones humanas: razón pragmática del perdón.....	305
6.3.2. El perdón en política: razones éticas.....	309
6.4. JUSTICIA RETRIBUTIVA VS JUSTICIA RESTAURATIVA.....	311
6.4.1. Justicia retributiva.....	312
6.4.2. Justicia restaurativa.....	314
6.5. COMISIONES DE LA VERDAD.....	318
6.5.1. Características de las Comisiones de la Verdad.....	321
6.5.2. Las Comisiones de la Verdad frente a los Tribunales Internacionales de Justicia y la Corte Penal Internacional.....	324
6.5.3. Independencia de las Comisiones de la Verdad y elección de comisionados.....	329

6.5.4. Poderes de una Comisión de la Verdad y contenidos de su informe final.....	331
6.6. LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y LA RECONCILIACIÓN (CVR) DE SUDÁFRICA.....	334
6.6.1. La CVR: aplicando el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach.....	340
6.6.2. ¿En qué consistió la Comisión de la Verdad y la Reconciliación?.....	342
6.6.3. Las figuras de Nelson Mandela y de Desmond Tutu.....	345
6.6.4. Las audiencias de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación.....	350
6.6.5. Barómetro de reconciliación en Sudáfrica.....	353
RECAPITULACIÓN.....	355
CONCLUSIONES FINALES Y FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN....	359
Conclusiones finales.....	359
Futuras líneas de investigación.....	373
TABLAS Y FIGURAS.....	376
GLOSARIO DE SIGLAS.....	377
BIBLIOGRAFÍA.....	379
Anexo 1. Conflictos armados menores y guerras entre 1989 y 2014.....	404
Anexo 2. Conflictos armados activos durante el año 2014.....	405
Anexo 3. Situación de los conflictos armados de las últimas décadas.....	409
Anexo 4. La gestión del pasado en los últimos acuerdos de paz.....	411

GENERAL INTRODUCTION

During the last ten years I have been researching on the topic of forgiveness and reconciliation. My interest started in 2004 when I attended a lecture at the *International Master in Peace, Conflict and Development Studies*, at the University Jaume I in Castellón, Spain. In that lecture we studied a practical exercise on reconciliation proposed by John Paul Lederach (1998), and based on Psalm 85 from the Bible; the exercise was introduced to us as a creative way for fostering a sustainable peace in countries that had just come out of a violent conflict. Recently, Lederach (2014) has published another book where he explains again this practical exercise on reconciliation, supporting his original idea.

I started the first five years of my research in Spain, where I could access all the resources offered by the UNESCO Chair of Philosophy for Peace, however from January 2009 I moved to England, where the universities of Bradford and Leeds allowed me to persist with my research. The University of Bradford was the first university in the world to establish a Department of Peace Studies in 1973. During my research in Bradford I contacted Professor Tom Woodhouse, Dr. Rhys Kelly and also Dr. Peter Dungen; I had the opportunity to meet Dr. Alistair McFadyen too, from the School of Philosophy, Religion, and History of Science at Leeds University.

We should start saying that a peaceful world implies peaceful societies, where the dignity of each human being is respected; but we live in a world with different types of violence that undermine the peace we need. These types of violence are:

- Direct violence (wars, killings, rapes).

- Structural violence (starvation, racism).

-Cultural violence (support of any kind of violence).¹

We are also aware that in our world there are examples of peace experiences, forgiveness and reconciliation, which is something we want to explore in this thesis, with the aim of helping to promote more peaceful societies.

Daniel Philpott (2012: 1) says that when a violent conflict ends, different studies show that after five years 43% of those conflicts result in violence as before. Knowing this, it is imperative to establish post conflict dynamics to help fostering sustainable peace, and I think the processes of forgiveness and reconciliation can be helpful in this matter.

That is the reason for my interest in researching the processes of forgiveness and reconciliation. Therefore we will approach these processes from different perspectives, since forgiveness and reconciliation would be in the limit of different areas of knowledge, as well as the peace studies, as Martínez Guzmán (2005b: 77) says: «We think that research in peace studies requires a multidisciplinary approach [...] also interdisciplinary».² Therefore, an approach from different disciplines, as Philosophy, Psychology, Christian Theology, or Politics, will help us to understand better the ideas of forgiveness and reconciliation, which also belong to the peace field.

RESEARCH TOPIC

My research topic in this thesis is going to be about the implementation of processes of forgiveness and reconciliation, as suitable tools to establish a sustainable peace after a violent conflict finishes, or after an oppressive and violent regime

¹ Types of violence developed by Johan Galtung (1969, 1990).

² Own translation.

collapses, with the idea of avoiding new cycles of violence after a peace agreement has been reached.

My interest on this topic rises from three different personal motivations:

Firstly, as a Christian, I am committed with a world vision where every human life is sacred, therefore I believe any type of violence that diminishes a human being should be transformed in a creative way to avoid spirals of violence that dehumanize us. I think the processes of forgiveness and reconciliation may help to restore lives and human communities disfigured by the use of violence.

Secondly, having gained a Bachelor's degree in Psychology, I have been interested in helping people who suffer pain. There are many reasons for people to suffer, but one of the main reasons is because humans hurt one another. I think one of the best ways to transform this suffering is through forgiveness and reconciliation.

Finally, I have been interested in Peace Studies for ten years now, and I think we should support a Culture of Peace instead of a Culture of Violence, which would help us in developing human communities. The processes of forgiveness and reconciliation are part of this Culture of Peace that I would like to promote.

HYPOTHESIS AND OBJECTIVES

Hypothesis: Establishing processes of forgiveness and reconciliation, in countries or regions that recently overcame an internal violent conflict or a violent and oppressive regime, will foster a more sustainable peace.

Objectives:

1. To support the dealing of violent conflicts not just from its resolution, but also from its transformation, by doing this I will assume a positive vision of peace.

2. To study what reconciliation is, taking the work of John Paul Lederach as a theoretical framework.

3. To carry out an approach to the concept of forgiveness from four different perspectives: philosophical, psychological, theological (Christian), and political, with the purpose of understanding better the processes of forgiveness and reconciliation.

4. To propose the Truth and Reconciliation Commission of South Africa (TRC) as a successful example of a process of forgiveness and reconciliation. I will suggest its success was possible thanks to its multidisciplinary approach, since the TRC was formed by commissioners from different fields of knowledge, such as psychologists, Christian theologians, politicians, or NGO's leaders, among others.

THEORETICAL FRAMEWORK

The theoretical framework to verify my hypothesis and achieve my objectives is based on the UNESCO Chair of Philosophy for Peace from the University Jaume I, which founder Vicent Martínez Guzmán (2005a: 15) says: «Human beings, if we want, we can make peace».³ It is true that we can hurt each other, but it is also true that we can care for each other (Guzmán, 2015: 1). Therefore, after a hurtful action, we can forgive and reconcile, we can live in peace if that is our desire.

³ Own translation.

Peace Studies suggest that only living in a Culture of Peace human beings can grow and develop, as Lederach (2000: 49) would say: «Firstly, peace is related with the right to dignity, the respect and minimum fulfilment of each person», further Lederach (2000: 72) would ad: «We look for the human fulfilment, as much as possible».⁴

The processes of forgiveness and reconciliation are before us as human abilities to restore broken relationships caused by the action of violence; those processes will help us to establish platforms for a more sustainable peace. As we read in these words: «The analysis and reconstruction of our abilities for peace allow us to explain peace indicators» (Comins Mingol y colaboradores, 2011: 119). These indicators may help us to walk towards a more peaceful future, therefore, following Irene Comins (2015: 38): «there is no excuse, peace is possible».⁵

I will finish this point by saying that the current work departs from a theoretical framework that believes that peace is both possible and desirable, since only by living in a peaceful world human beings will be fulfilled. That is what we stand up for at the UNESCO Chair of Philosophy for Peace.

METHODOLOGY

To conduct my research I have used different bibliography resources, assuming the epistemological turn of Philosophy for Peace to carry out my work (Comins Mingol 2009b; Comins Mingol y Muñoz, 2013; Martínez Guzmán, 2001, 2005a). From this point of view we believe that it is possible to recover or rebuild the human competences or abilities to make peace departing from peace itself, and not from war, since in the

⁴ Own translation.

⁵ Own translation.

same way that we have learnt to make war, we can learn to make peace. According Martínez Guzmán (2005a: 63):

We have intuitions as human beings, presentiments, traditions, we use metaphors, we narrate tales, etc. about what it would be to live in peace [...] it is not about learning peace because we know what is not peace, but it is about rebuilding the ways we make peace, and although it is imperfect peace (Muñoz, 2001), it is part of our human condition. We are able to report the different versions of not living in peace, because we know what is to make peace.⁶

The processes of forgiveness and reconciliation will be part of those abilities that may help us to build a more peaceful world, because in the same way that we have learnt to hurt each other, we can learn to forgive each other and to also to reconcile.

WORKING PLAN: RESEARCH STAGES

Following the proposed hypothesis and objectives, I have developed a working plan for my research which is divided in six chapters.

Chapter 1. The violent conflict and its dealing

In this chapter I will use the introduction, and the first and the second point, to define the meaning of conflict, assuming that conflicts are something natural within human relationships, and they can be good for human development, if we deal with them in a positive and constructive way. Something different would be violent conflicts, which would need a special approach, since these ones can be negative for human

⁶ Own translation.

beings. For these first points I have followed the work of Lederach (2000), and also the contributions of París Albert (2009), Daniel Philpott (2012), or Pettersson and Wallensteen (2015).

In the third point we will see the different ways of dealing with conflicts, from the conflict resolution and the conflict transformation perspectives. In this case, I will turn to the thought of Lederach (2003) using *The little book of Conflict Transformation*, as well as ideas from Galtung (1998).

In the fourth point we will see that reconciliation is a human vocation, it means that human beings go through contexts of violence, in general they will desire reconciliation and peace. For this part, we will again turn to Lederach (2007), and the work of David Bloomfield, Teresa Barnes and Luc Huyse (2003).

In the fifth point we will study the appearance and the scope of recent armed conflicts. For this point we will turn to the work of Mary Kaldor (2012), John Paul Lederach (1998), and Siri Rustad and Helga Binningsbø (2012), among others.

In the sixth point we will ask ourselves: why is reconciliation necessary? We will see that after violent conflict many of the old fighters have to live side by side, since most of the violent conflicts are civil conflicts now; therefore reconciliation is an essential necessity to stop humans falling into cycles of violence. In this case we will take a look at the work of John and Angela Lederach (2010), as well as the ideas of William Long and Peter Brecke (2003), discovering positive outcomes after implementing processes of forgiveness and reconciliation in the aftermath of different violent civil conflicts.

Chapter 2. The practical exercise of reconciliation of Lederach

After studying the violent conflict and its dealing in the first chapter, we will explore a practical exercise suggested by Lederach (1998, 2014) to achieve reconciliation after a violent conflict in this second chapter. We will see the Christian background of the author and the exercise itself, which was inspired by the Psalm 85 from the Bible. To develop this chapter we will turn mainly to the book of Scott Appleby (2000) *The ambivalence of the sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, and some other works from Lederach (1996, 1999, 2005, 2011), as well as other authors.

Chapter 3. Forgiveness in the processes of reconciliation: an approach from Philosophy

After studying the practical exercise of reconciliation of Lederach, we will study what forgiveness is from a philosophical point of view, since we think before achieving reconciliation we need to achieve forgiveness.

We will do a deconstruction exercise about forgiveness, in the first instance what forgiveness is not, and secondly we will study what forgiveness is.

For this chapter we will have a look to the work of different authors; Jankélévitch (1967), Trudy Govier (2002), Miroslav Volf (2005, 2006), Kolnai (1977), Murphy and Hampton (1988), J. L. Austin (1962), Sádaba Garay (1995), Hannah Arendt (1993), Nicholas Tavuchis (1991), or Derrida (2001a), among others.

Some of the topics we will explore in this chapter are the following ones:

- Is forgiveness a performative act?

- Is forgiveness a religious act or a civic one?

- Is forgiveness a moral obligation or a moral virtue?

- Who can forgive?

- What is the relation between forgiveness and memory?

- What is the relation between forgiveness and revenge?

- What is the relation between forgiveness and love?

Chapter 4. Forgiveness in the processes of reconciliation: an approach from Psychology

After having a look at the different aspects of forgiveness from the philosophical point of view in the third chapter, in this fourth chapter we will see what forgiveness from a psychological approach is. This is important because in any process of forgiveness there are perceptions and emotions involved.

In the first point of this chapter we will study how perceptions and basic human needs are related, following the work of Fisher and Kelman (2011), and Ervin Staub (2003). Also, we will have a look at the way human emotions are affected in violent conflicts, turning to the studies of Eran Halperin (2014).

In the second point we will see three prescriptive models of forgiveness, from the following authors:

- Robert Enright (2001, 2012)

-Everett Worthington (2003, 2009)

-Waldron and Kelley (2008)

We will finish this chapter looking to the book of Stephen Cherry (2012) *Healing Agony*, where he depicts forgiveness as an agony but also healing at the same time.

Chapter 5. Forgiveness in the processes of reconciliation: an approach from Christian Theology

After the psychological perspective, we will study what the Christian theologians have to say about the topic of forgiveness. We consider this is a good exercise since forgiveness has been a key part of Christian theology for the last 2000 years. Moreover, it will be helpful for us to see what Christian academics teach about forgiveness, since the practical exercise of reconciliation of Lederach (1998, 2014) was inspired by the Christian faith of the author, and the Truth and Reconciliation Commission of South Africa, which we will see in the next chapter, was also inspired by the Christian beliefs of its leaders, like its Chairman Desmond Tutu (1999, 2014).

In the first point of this chapter we will have a look to the etymological meaning of forgiveness, checking the original Hebrew and Greek texts from the Bible. This time, we will turn to the work of Amos Friendland (2002), Jean Hampton (1988), and James Emerson (1964).

In the second point we will become interested in the work of Miroslav Volf (1996, 2005, 2006) and his theology of hugging, where he talks about partial human forgiveness and hugs, and total divine forgiveness and hugs. In this point we will see the

work of some other authors such as José de Segovia (2010), Amelia Valcárcel (2010), Felicísimo Martínez (2013), and Gregory Jones (1995), among others.

And we will finish with a third point, where we will discuss about *human and divine forgiveness in dialogue*, taking ideas from Vicent Martínez (2001, 2005a), Desmond and Mpho Tutu (2014), and Andrew White (2013).

Chapter 6. Forgiveness in the processes of reconciliation: an approach from Politics

After thinking about forgiveness and reconciliation from different disciplines, like Philosophy, Psychology, or Christian Theology, we will turn now to the political arena, which will allow us to draw our final conclusions in relation with our original hypothesis.

In the first point we will see how forgiveness arrived to the political world, looking to the work of Andrew Shaap (2005), Amstutz (2005), or Vandeveld (2013).

In the second point we will try to answer the main objections about bringing forgiveness into the political arena, in this case we will have a look to the work of Digeser (1998, 2001, 2004) and Lefranc (2004).

In the third point we will see that forgiveness is more accepted now in the political field since we are more aware of the human fragility, which would be a pragmatic reason to welcome forgiveness into politics. But we will have a look to the ethical reasons too, and in this occasion we will approach mainly the work of Xabier Etxeberria (1999) and the work of Amstutz (2005).

In the fourth point we will compare retributive justice with restorative justice, defending that the second would match better with the processes of forgiveness and reconciliation that we are interested in. For this part, we will study the proposal of Luc Huyse (2003) and Howard Zehr (2002).

In the fifth point we will take a look to the Truth Commissions, comparing them with the International Criminal Court. For this part, we will see some material from González and Varney (2013).

In the sixth point we will approach the Truth and Reconciliation Commission of South Africa, we will see that the work done through this commission follows a similar pattern to the practical exercise of reconciliation of Lederach (2014). For this part, we will study the thought of Graybill (2002), Tutu (1999, 2014), Brian Frost (1998), and Nelson Mandela (1995). In the last part of this point, we will consider what level of reconciliation there currently is in South Africa, ten years after the work of the Truth and Reconciliation Commission was finished, and in this occasion we will approach some studies done by Kim Wale (2014) and collected in the *South African Reconciliation Barometer*.

Final conclusions and future work

In this thesis we will suggest that the processes of forgiveness and reconciliation are human abilities, which can be platforms for a more sustainable peace after violent conflicts or after the collapse of oppressive and violent regimes.

We will take as a starting guide the practical exercise of reconciliation of Lederach, and as a final guide the Truth and Reconciliation Commission of South Africa.

In order to understand better the processes of reconciliation we need to understand too the processes of forgiveness, which would come before reconciliation, and because of that reason, we will approach the idea of forgiveness from four different perspectives: philosophical, psychological, theological (Christian), and political.

Moreover, we think the Truth and Reconciliation Commission of South Africa was successful in part for its multidisciplinary approach, since the commissioners came from different fields of knowledge: like psychologists, theologians, politicians, and NGO's leaders, among others.

With this work I hope to contribute a better understanding of the processes of forgiveness and reconciliation, as part of the Culture of Peace which we support.

I would like to do future work related to the links between forgiveness, truth, identity, and memory, and also study the links between the ability to forgive and that of human resilience.

INTRODUCCIÓN GENERAL

Durante los últimos diez años he estado investigando sobre el tema del perdón y la reconciliación. Mi interés nació a raíz de una clase magistral que recibí en el Máster Internacional en Estudios de Paz, Conflictos y Desarrollo, en la Universitat Jaume I de Castellón durante el año 2004. En aquella clase estudiamos un ejercicio práctico de reconciliación propuesto por Lederach (1998), basado en el Salmo 85 de la Biblia; dicho ejercicio se presentaba ante nosotros como una propuesta creativa para fomentar una paz más sostenible en países con contextos posbélicos. Recientemente, Lederach (2014) ha publicado una obra donde vuelve a exponer ampliamente este ejercicio práctico de reconciliación, reafirmando así en el mismo.

Los primeros cinco años de mi investigación estuve en España, donde pude disponer de todos los recursos ofrecidos por la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, pero a partir de enero de 2009 me instalé en Inglaterra. Allí se me abrieron las puertas de las universidades de Bradford y Leeds para continuar trabajando en mi doctorado.

La universidad de Bradford fue la primera universidad del mundo que estableció un *Peace Studies Department* en el año 1973. Durante mi investigación entré en contacto con distintos profesores de dicho departamento, como Tom Woodhouse,⁷ Peter van den Dungen, o Rhys Kelly, así como con el profesor Alistair McFadyen, de la *School of Philosophy, Religion, and History of Science* en la Universidad de Leeds.

Durante este tiempo de estudio he observado que un mundo pacífico implica sociedades justas, donde se reconozca la dignidad de cada ser humano, y donde se respeten sus derechos fundamentales. Sin embargo, la realidad de nuestro planeta es que

⁷ El catedrático Tom Woodhouse es coautor del libro *Contemporary Conflict Resolution* (2011).

en él hay violencia,⁸ manifestándose de forma directa (guerras, homicidios, o similares), estructural (hambre, racismo, o similares), y cultural (argumentos que sustentan cualquier tipo de violencia). No cabe duda que las guerras son las formas más devastadoras de violencia, ya que en ellas no es respetado ni siquiera el derecho a la vida humana, que sería el más fundamental de todos los derechos.

Apuntar también de entrada, que aunque en nuestro mundo abunda la violencia, también hay multitud de ejemplos de experiencias de paz, de perdón y reconciliación, que en este trabajo queremos poner en valor. Así que aunque somos conscientes de los distintos tipos de violencias que nos rodean, también somos conscientes que hay distintos modos de hacer las paces y de promover sociedades más justas.

Siguiendo con la introducción, veremos algunos datos que nos ayudarán a plantearnos la hipótesis inicial en las siguientes páginas. Por ejemplo, el Informe sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, PNUD, del año 2005 reflejaba que la mitad de los conflictos violentos que acaban en acuerdos de paz, derivan en nuevos capítulos de violencia en un lapso de cinco años. Más recientemente, Daniel Philpott (2012: 1) constataba que cuando los conflictos violentos llegan a su fin, distintos estudios muestran que hasta en un 43 por ciento de los casos hay nuevos rebrotes de violencia tras un período de cinco años. Debido a esta realidad, existe una necesidad de establecer dinámicas postconflicto que ayuden a una mayor sostenibilidad de la paz, y *a priori* mi intuición me sugiere que el perdón y la reconciliación pueden jugar un papel importante en este campo.

De ahí mi interés por profundizar en estos conceptos desde distintas disciplinas académicas, ya que tanto el perdón como la reconciliación se encontrarían en el límite

⁸ Clasificación de los tipos de violencia desarrollada por Johan Galtung (1969, 1990).

de distintas áreas de conocimiento; al igual que los estudios para la paz, como apuntaría Martínez Guzmán (2005b: 77): «Pensamos que las investigaciones y los estudios para la paz requieren aproximaciones multidisciplinares [...] también interdisciplinares [...] en las investigaciones y los estudios para la paz necesitamos el concurso multidisciplinar». Por lo tanto, una aproximación desde muchas disciplinas nos ayudará a entender mejor estos conceptos del ámbito de la paz, como son el perdón y la reconciliación, que a pesar de ser conocidos desde la antigüedad, su estudio sólo se ha tomado en serio desde finales del siglo XX.

ELECCIÓN Y DELIMITACIÓN DEL TEMA

El tema de investigación sobre el que voy a reflexionar en esta tesis doctoral, como indica claramente su título, va a girar en torno a la idea del perdón y la reconciliación como procesos adecuados para afianzar una paz sostenible, enfocándome en la posible instauración de estos procesos tras la finalización de un conflicto violento, o tras el cese de un régimen opresivo violento, para no recaer en nuevos ciclos de violencia.

Durante las últimas cuatro décadas el estudio de la temática del perdón y la reconciliación ha despertado un gran interés, distintos grupos de investigación en diferentes disciplinas académicas han invertido tiempo y esfuerzo en entender mejor estos conceptos. Sin embargo la mayoría de las investigaciones se centran en una de las dos partes, bien en el perdón, o bien en la reconciliación. De modo que he considerado necesario y oportuno aunar y profundizar en los distintos conocimientos dispersados en torno a estos dos conceptos, ya que como reza el antiguo adagio *la unión hace la fuerza*, esa fuerza que es necesaria para permitir que haya una paz más duradera tras un

conflicto violento, que en este caso no sería la fuerza de las armas, sino la que nace de relaciones donde el perdón y la reconciliación son las dinámicas sustentadoras, basadas en la energía o el motor del amor, como veremos más adelante.

Seguir diciendo que mi interés por este tema es suscitado por tres motivos personales:

En primer lugar, como cristiano evangélico que soy, estoy comprometido con una visión del Mundo donde la vida humana se presenta como lo más sagrado sobre la faz de la Tierra, de modo que, cualquier tipo de violencia que degrade al ser humano como tal, tendría que ser transformada para evitar espirales de violencia que nos deshumanicen, y a mi juicio, los procesos de perdón y reconciliación pueden ser de mucha ayuda para restaurar vidas y comunidades humanas desfiguradas por el uso indiscriminado de la violencia.

En segundo lugar, como Licenciado en Psicología, siempre he estado interesado en curar o mitigar el sufrimiento humano en la medida de lo posible. Hay muchas razones por las que las personas son heridas y sufren, pero una de las principales causas de dolor, es el daño que nos infringimos unos a otros, y una de las mejores formas de transformar este dolor, será perdonándonos y reconciliándonos, para lo cual necesitaremos aprender en qué consisten los procesos de perdón y reconciliación.

En tercer lugar, hace años que vengo estudiando la paz como disciplina, porque creo que hemos de ser responsables con el Mundo en el que nos ha tocado vivir, y pienso que ha llegado el momento donde tenemos que ser valientes para atrevernos a rechazar la Cultura de Violencia que hemos ido heredando generación tras generación, y comenzar a instaurar una Cultura de Paz que haga sostenible la vida humana en

nuestro hermoso planeta azul. Los procesos de perdón y reconciliación se enmarcarán y desarrollarán dentro de esta Cultura de Paz de la que venimos haciendo mención.

HIPÓTESIS Y OBJETIVOS:

Hipótesis:

Instaurar procesos de perdón y reconciliación en países o regiones que acaban de superar un conflicto violento interno, o que acaban de salir de un régimen opresivo violento, fomentará una paz más sostenible.

Objetivos:

1. Apoyar el tratamiento de los conflictos violentos no sólo desde la resolución, sino también desde su transformación, asumiendo así una visión positiva de la paz.
2. Estudiar qué es la reconciliación, tomando como referente teórico las ideas de John Paul Lederach.
3. Realizar un acercamiento multidisciplinar al concepto del perdón desde cuatro perspectivas, como son: la filosófica, la psicológica, la teológica (cristiana), y la política, de modo que se pueda profundizar en la comprensión de los procesos de perdón y reconciliación.
4. Proponer la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica como un ejemplo exitoso de un proceso de perdón y reconciliación; debido en parte a su aproximación multidisciplinar, al estar formada por comisionados de distintos campos del conocimiento, como psicólogos, teólogos cristianos, políticos, o líderes de ONG's.

MARCO TEÓRICO:

El marco teórico para comprobar la hipótesis planteada y dar respuesta a los objetivos establecidos es el de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I. Desde el grupo de investigación de la Cátedra UNESCO defendemos que:

La propuesta de una filosofía para hacer las paces [...] parte del reconocimiento de que los seres humanos vivimos necesariamente en relación [...] Hay unos sólidos lazos que nos unen como seres humanos que hacen posible la constitución de cada identidad personal. La *solidez*⁹ de esos lazos es una muestra de que la solidaridad es una característica básica de las interacciones humanas [...] el sentimiento del amor expresa esa solidaridad originaria de las relaciones humanas, la realiza, la performa o configura, la muestra y la refuerza; el de odio la rompe, la quiebra, la destruye (Martínez Guzmán, 2005a: 141-142).

La individualidad y la solidaridad van de la mano en cuanto a cuestiones humanas se refiere. Somos seres solitarios y solidarios al mismo tiempo, que necesitamos amarnos a nosotros mismos y al prójimo, de modo que podamos constituir una identidad personal y grupal. Sin embargo, nuestro planeta esta empañado por el odio, y salpicado por la violencia que éste produce, lo cual deteriora y rompe las relaciones humanas, impidiendo así un mayor desarrollo humano. También somos conscientes que hay sociedades más pacíficas que otras, de las que tenemos mucho que aprender.

Los estudios de la paz, parten del presupuesto teórico de que sólo viviendo en una Cultura de Paz, las personas pueden desarrollarse y ser plenamente humanas, como dice Lederach (2000: 49): «En primer lugar, la paz está relacionada con el derecho a la

⁹ Aparece en cursiva en el documento original.

dignidad, el respeto y la realización mínima humana de toda persona», y un poco más adelante añade (2000: 72): «Buscamos la realización humana, la más plena posible».

El ser humano tiene derecho a vivir en paz,¹⁰ lo cual permitirá, como venimos diciendo, que pueda desarrollarse como ser individual y relacional. Los procesos de perdón y reconciliación van a poner el énfasis en el aspecto relacional, asumiendo una solidaridad originaria que se nos presupone como seres humanos, la cual puede dañarse si nos violentamos unos a otros, pero también puede restaurarse si nos atrevemos a entrar en la espiral del perdón y la reconciliación.

De ahí la necesidad de profundizar en el estudio de los procesos de perdón y reconciliación, ya que estos se presentan ante nosotros como competencias humanas para la restauración de las relaciones dañadas o rotas por la violencia, los cuales servirán a su vez de plataforma para una paz más sostenible. O como apunta el siguiente texto (Comins Mingol y otros, 2011: 119): «El análisis y reconstrucción de nuestras competencias para la paz nos permite dilucidar indicadores para la paz». Estos indicadores nos pueden ayudar a caminar hacia un futuro más pacífico, y por ende de mayor desarrollo humano: «Y es que el reconocimiento de las paces allí donde se dan es fuente de compromiso normativo –no hay excusa, la paz es posible, por tanto hay responsabilidad» (Comins Mingol, 2015: 38).

Acabaremos este apartado aclarando que el presente trabajo se circunscribe en una cosmovisión del mundo desde donde se defiende que la paz es deseable y necesaria, ya que esta nos permite crecer y desarrollarnos como personas, como pensamos el grupo

¹⁰ Marta Burguet nos recuerda que el derecho a la paz quedó recogido en la Declaración Universal de Derechos Humanos, y que éste forma parte de unos derechos que han venido a llamarse de tercera generación, en palabras de Burguet (2012: 132) son «esos derechos que se caracterizan por ir más allá del egoísmo individual y que se abren a la universalidad. En este grupo se contemplan el derecho a un medio ambiente equilibrado, a la paz, al desarrollo, a la libre determinación de los pueblos, a beneficiarse del patrimonio común de la Humanidad y a ser diferente [...] Son los vinculados al valor de la solidaridad».

de investigación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I.

METODOLOGÍA:

Para mi investigación me he servido de distintas fuentes bibliográficas, asumiendo el giro epistemológico de la Filosofía para la Paz como método de estudio (Comins Mingol y Muñoz, 2013; Martínez Guzmán, 1997, 2001, 2005a) desde donde se considera que es posible recuperar o reconstruir las competencias o habilidades humanas para hacer las paces desde la paz, y no desde la guerra, de modo que, al igual que hemos aprendido a hacer la guerra, podemos aprender a hacer las paces. En palabras de Martínez Guzmán (2005a: 63):

Los seres humanos tenemos intuiciones, presentimientos, tradiciones, usamos metáforas, contamos relatos, etc. respecto de lo que sería vivir en paz [...] no se trata de aprender sobre la paz porque sabemos lo que no es paz, sino de reconstruir las maneras de hacer las paces que, aunque sean paces imperfectas (Muñoz, 2001), constituyen parte de nuestra condición humana. Somos capaces de denunciar las diferentes versiones de no vivir en paz, porque sabemos lo que sería hacer las paces.

Los procesos de perdón y reconciliación, serán parte integrante de esas competencias o habilidades necesarias que han de reconstruirse para alcanzar la paz y sostenerla, ya que, al igual que hemos aprendido a herirnos de distintos modos, podemos aprender a perdonarnos y reconciliarnos, lo cual sería posible gracias a que: «No sólo es real el daño que nos podemos hacer, sino el bien que también nos podemos hacer» (Martínez Guzmán, 2015: 1).

PLAN DE TRABAJO: FASES DEL TRABAJO DE INVESTIGACIÓN

En función de la hipótesis y objetivos planteados, se ha establecido un plan de trabajo dividido en seis capítulos, que paso a detallar a continuación.

Capítulo 1. El conflicto violento y su tratamiento

La introducción, con el primer y el segundo punto del capítulo uno definen lo que es el conflicto, asumiendo que los conflictos son algo natural en las relaciones humanas, y que si son tratados del modo adecuado no tienen por qué ser negativos, sino que pueden ser incluso positivos, presentándose como motores de crecimiento humano y de cambio social. Otra cosa son los conflictos violentos, los cuales requieren un tratamiento especial, ya que estos sí que son perjudiciales para el desarrollo humano, produciendo efectos no deseados que habría que evitar. Para estos primeros puntos se ha seguido especialmente el libro de John Paul Lederach *El abecé de la paz y los conflictos* (2000), quien está en la línea de pensamiento del grupo de investigación de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, explicando en qué consiste la paz y los conflictos desde lo que sabemos de la paz, además se han tenido en cuenta las aportaciones de otros autores y autoras como París Albert (2009), Daniel Philpott (2012) o Pettersson y Wallensteen (2015).

En el tercer punto se analizan las distintas formas de tratamiento de los conflictos, realizando una aproximación desde la óptica de la resolución de conflictos en primer lugar, y desde la óptica de la transformación de los conflictos en segundo lugar. Para desarrollar este punto, nos hemos centrado en la obra de Lederach *The little book of Conflict Transformation* (2003), y en la de Galtung *Tras la violencia, 3R:*

reconstrucción, reconciliación, resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia (1998).

En el cuarto punto se propone la reconciliación como una vocación humana, es decir, se plantea que todos los seres humanos que han entrado en contextos de violencia anhelan la reconciliación y la paz. En esta parte sigo el pensamiento de Lederach, haciendo referencia a su libro *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz* (2007), además se tienen en cuenta algunas aportaciones de David Bloomfield, Teresa Barnes y Luc Huyse (2003).

En el quinto punto se hace un acercamiento a los conflictos armados recientes, así como de la apariencia y de los ámbitos de los mismos. Para la elaboración de esta parte del capítulo uno, se utilizarán distintas obras de Lederach, se hará referencia a Mary Kaldor (2012), y al *Informe sobre Desarrollo Humano 2005* del PNUD, y los datos estudiados por Daniel Philpott del *Kroc Institute for International Peace Studies* en su publicación *Just and Unjust Peace: An Ethic of Political Reconciliation* (2012). Además iremos complementando este punto con las aportaciones de otros autores, como son José María Tortosa (2000, 2001), Malone y Nitzschke (2005), o Siri A. Rustad y Helga M. Binningsbø (2012), entre otros y otras.

En el sexto punto se plantea la siguiente pregunta: ¿Por qué es necesaria la reconciliación?, explicando que antiguos contendientes han de seguir viviendo juntos tras el conflicto armado, por lo que los procesos de reconciliación serían necesarios para no recaer en episodios de lucha armada. En esta última parte, haremos referencia a la obra publicada por John P. Lederach y Angela J. Lederach (2010), quienes comentan acerca de la importancia que la temática de la reconciliación ha tenido durante los últimos años; además, incluiremos algunos datos del estudio llevado a cabo por William

J. Long y Peter Brecke (2003), donde se muestran los resultados esperanzadores de implementar procesos de reconciliación tras el cese de guerras civiles en distintos lugares del mundo.

Capítulo 2. El ejercicio práctico de reconciliación de Lederach

Una vez abordado en el primer capítulo “el conflicto violento y su tratamiento”, en el segundo capítulo estudiaremos *El ejercicio práctico de reconciliación de Lederach*, el cual sería un buen ejemplo de cómo tratar los conflictos violentos. Para ello comenzaremos con las raíces cristianas del autor en el primer punto, así como las aportaciones de la iglesia menonita en la transformación de conflictos, en el segundo punto. He considerado importante dedicar unas páginas a la presentación de la fe del autor, ya que su investigación en los estudios de la paz en general, y en cuanto a la reconciliación se refiere en particular, ha sido inspirado desde una perspectiva cristiana. Para el desarrollo de este punto, además de las obras de Lederach, se ha tenido en cuenta de un modo especial el libro de Scott Appleby *The ambivalence of the sacred. Religion, Violence, and Reconciliation* (2000).

El tercer punto de este capítulo desarrolla lo que implica la reconciliación, presentándola como lugar de convergencia entre el realismo y la innovación; y en el cuarto punto defendemos que la reconciliación supondría relaciones, encuentros, y creatividad. Para estos puntos, se ha recurrido a distintos trabajos de John Paul Lederach, como por ejemplo: *Construyendo la paz: Reconciliación sostenible en sociedades divididas* (1998); o *The Poetic Unfolding of the Human Spirit: Essays on Exploring a Global Dream* (2011).

En el quinto punto, se estudia el origen del ejercicio práctico de reconciliación propuesto por Lederach, es decir, se explica que éste surgió durante los años ochenta, mientras Lederach trabajaba para el Comité Central Menonita en Nicaragua, mediando entre el gobierno sandinista y el movimiento indígena Yatama. A continuación se analizan los cuatro elementos del ejercicio, que serían: la verdad, la misericordia, la justicia, y la paz. El análisis se realiza desde una perspectiva etimológica en primer lugar, y en segundo lugar haciendo referencia a lo que suponen cada uno de estos elementos en medio de los conflictos. Para este quinto punto, se han utilizado varias obras de Lederach (1996, 1998, 1999, 2014), además de tener en cuenta aportaciones de otros autores y autoras, como por ejemplo, Francisco A. Muñoz y Beatriz Molina Rueda (1998).

En el sexto punto, proponemos que los procesos de reconciliación pueden ser herramientas válidas para la reconstrucción y la sostenibilidad de la paz. Para ello, será necesario transformar las relaciones entre los contendientes para transformar los conflictos. En este punto, además de algunas obras citadas ya anteriormente, hemos tenido en cuenta también el artículo del Banco Mundial *Breaking the conflict trap: Civil War and Development Policy* (2003), así como *The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace* (2005), de Lederach.

Capítulo 3. El perdón en los procesos de reconciliación: un acercamiento desde la Filosofía

Una vez estudiado en el segundo capítulo “el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach”, nos acercaremos en un tercer capítulo a la perspectiva filosófica del perdón, ya que pensamos que para llegar a la reconciliación, habrá que pasar primero

por el perdón. Abordaremos el perdón en primer lugar desde la filosofía para fundamentar su significado, antes de pasar en posteriores capítulos a estudiarlo desde la psicología, la teología cristiana, o la política. De modo que en este capítulo comenzaremos con un ejercicio de deconstrucción, es decir, analizaremos en el primer punto lo que no es el perdón, para pasar a ver en un segundo punto a ver lo que sí sería el perdón.

En estos dos primeros puntos, haré referencia a las ideas de distintos autores, como son Galo Bilbao (1999), Jankélévitch (1967), Trudy Govier (2002), Miroslav Volf (2005, 2006), Kolnai (1977), Murphy y Hampton (1988), Sádaba Garay (1995) Charles Griswold (2007), Hanna Arendt (1993), o Anthony Bash (2010), entre otros y otras.

En el tercer punto nos preguntaremos si decir “te perdono” sería un enunciado constativo o performativo, con la intención de saber si el perdón sucede por el simple hecho que la víctima diga que perdona a su victimario o no; para ello recurriremos principalmente a la interpretación que Joram Graf Haber (1991) hace del pensamiento de J. L. Austin (1962).

En el cuarto punto estudiaremos si el fundamento del perdón es un acto religioso o cívico, para inquirir sobre la posibilidad de universalizar el perdón a todos los seres humanos, como posible acto cívico basado en competencias o capacidades humanas. Para este punto, además de recurrir de nuevo a Galo Bilbao (1999) y Hanna Arendt (1993), también haremos referencia a la obra que editan Irene Comins Mingol y Francisco A. Muñoz (2013).

En el quinto punto de este capítulo indagaremos sobre la moral del perdón, preguntándonos si éste debería ser una obligación para todas las víctimas, o más bien una virtud, y por lo tanto no obligatorio. La obra que nos servirá de guía para este punto

será *Forgiveness and Christian Ethics* (2010), de Anthony Bash, pero también haremos referencia al artículo publicado en 1987 por Paul Lauritzen, el cual lleva por título *Forgiveness: Moral Prerogative or Religious Duty?*

En el sexto punto veremos quién tiene la potestad de perdonar, adentrándonos en la temática de quién es la víctima; para ello recurriremos a filósofos como Jacques Derrida (2001a) o Mariano Crespo (2004), entre otros y otras. Por otra parte, también nos preguntaremos ¿quién puede ser perdonado?, enfrentándonos al tema del arrepentimiento, y recurriendo a autores como Carl Reinhold Bråkenhielm (1993), Jeffrie G. Murphy (2003), o Richard Holloway (2002). Además, reflexionaremos sobre quién ha de iniciar el proceso del perdón, si tendría que hacerlo la víctima, o sería preferible que comenzase el proceso el victimario, por ejemplo mostrando señales de arrepentimiento.

En el séptimo punto de este tercer capítulo, veremos si desde la Filosofía se apoya la idea de que un grupo de personas, como sería el caso de un Gobierno o un Estado, puede perdonar o no. En este punto, autores como Jacques Derrida (2001a) o Donald W. Shriver (1995), defenderían que sí es posible este perdón grupal. Por otra parte, veremos como la filósofa Trudy Govier (2002) intenta dar respuesta a las tres objeciones más comunes respecto a la potestad grupal para perdonar. Otros autores que nos traerán luz en este punto serán Nicholas Tavuchis, con su obra *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation* (1991), o Samuel P. Oliner, con su libro *Altruism, Intergroup Apology, Forgiveness and Reconciliation* (2008).

En el octavo punto relacionaremos el perdón con la memoria, teniendo en cuenta las aportaciones de autores y autoras como Paul Ricoeur (1984, 2003), Miroslav Volf (2006), o la filósofa española Amelia Valcárcel (2010). En este punto, consideraremos

también los siguientes aspectos: a) Recordando un pasado violento adecuadamente; b) De lo imprescriptible y el perdón.

A continuación, pasaremos a analizar la relación entre el perdón y la venganza en un noveno punto, ya que según distintos autores y autoras, como Martha Minow (1998) o Hanna Arendt (1993), ambas opciones son los dos límites del posible espectro de respuesta ante un acto inmoral. El perdón se defendería desde una corriente restaurativa de la justicia, mientras que la venganza desde una corriente más retributiva. Además enriqueceremos este punto con el pensamiento de Trudy Govier (2002) o Solomon Schimmel (2002).

Y acabaremos este tercer capítulo con el libro *Forgiveness and love* (2012) del filósofo Glen Pettigrove, quien durante los últimos años ha estado meditando acerca de la temática del perdón, ayudándonos a entender que el sustento del perdón suele ser el amor.

Concluyendo, desde la perspectiva filosófica podremos ver que el perdón posee gran cantidad de matices, y que en general la Filosofía defenderá que el perdón es una capacidad y virtud humana deseable cuando entramos en el terreno de los conflictos violentos, siempre que queramos aspirar a restaurar relaciones y convivir en paz.

Capítulo 4. El perdón en los procesos de reconciliación: un acercamiento desde la Psicología

Una vez abordado en el tercer capítulo “el perdón desde la filosofía”, en el cuarto capítulo estudiaremos la aproximación psicológica al perdón. He considerado interesante analizar el concepto del perdón desde la Psicología, ya que no cabe duda que

relacionado con todo lo que sería un proceso de perdón se asocian distintas percepciones y emociones humanas que lo acompañan, y comprender un poco mejor cómo influyen éstas en la persona, seguro que nos ayuda a entender mejor las idas y venidas que hay en todos los procesos de perdón y reconciliación.

En el primer punto de este capítulo estudiaremos las percepciones y las emociones en los conflictos violentos, viendo en primer lugar como se relacionan las percepciones con las necesidades básicas humanas, siguiendo los trabajos de Fisher R. J. y Kelman H. C. (2011) y de Ervin Staub (2003). En este primer punto también veremos en segundo lugar cómo influyen las emociones en los conflictos violentos, centrándonos en los recientes estudios de Eran Halperin (2014).

En el segundo punto de este capítulo nos acercaremos a tres estudios prescriptivos del perdón, viendo en primer lugar la propuesta de Robert D. Enright (2001, 2012), en segundo lugar la de Everett L. Worthington (2003, 2009), y en tercer lugar la de Waldron y Kelley (2008).

Acabaremos este capítulo con un sugerente trabajo de Stephen Cherry (2012), quien sugiere que el perdón es una suerte de agonía sanadora, es decir, perdonar sería difícil y agónico en la mayoría de los casos, sin embargo sus efectos son sanadores y restauradores.

A modo de conclusión, desde la psicología se analizan las emociones asociadas a la negación del perdón en la víctima, en concreto los efectos perjudiciales para la salud psíquica en particular, y para la felicidad en general. Por otro lado, se estudian los efectos beneficiosos producidos por el perdón y por las emociones positivas que éste implica, haciéndose notar que para sanar una relación dañada, será necesario comenzar por la sanidad individual de la víctima y del victimario, dejando viejos resentimientos

en el pasado, y abriéndose a la esperanza de la reconciliación a través del perdón, lo cual, según defendemos en esta tesis, fomentará una paz sostenible.

Capítulo 5. El perdón en los procesos de reconciliación: un acercamiento desde la Teología Cristiana

Una vez visto en el cuarto capítulo “el perdón desde la psicología”, en este quinto capítulo se recordará que el perdón es un concepto límite entre muchas disciplinas, aunque desde aquí se defenderá que su análisis es central en la teología cristiana, desde donde se viene estudiando el tema del perdón y la reconciliación desde hace dos mil años.

En el primer punto de este capítulo abordaremos el significado del perdón desde una perspectiva etimológica, acudiendo a los textos originales hebreos y griegos de la Biblia. Para ello recurriremos a Amos Friendland (2002), a Jean Hampton (1988) y James Emerson (1964).

En el segundo punto del capítulo cinco nos acercaremos a la teología del abrazo de Miroslav Volf (1996, 2005, 2006), quien habla de perdones y abrazos humanos parciales, y de perdones y abrazos divinos finales. El autor además de hablar de los distintos tipos de abrazos, hablará también de distintos tipos de exclusión que llevamos a cabo entre los seres humanos. En este segundo punto también recurriremos al trabajo de otros autores y autoras, como son José de Segovia (2010), Amelia Valcárcel (2010), Felicísimo Martínez Díez (2013), Rafael Aguirre (1999), Gregory Jones (1995), o Immanuel Kant (2012), entre otros y otras.

Finalmente acabaremos con un tercer punto titulado *Perdón humano y divino en diálogo*, en el que recurriremos a algunas ideas de Vicent Martínez Guzmán (1997, 2001, 2005a), Desmond y Mpho Tutu (2014), y Andrew White (2013).

Capítulo 6. El perdón en los procesos de reconciliación: un acercamiento desde la Política

Una vez que hayamos visto el perdón en los procesos de reconciliación desde distintas perspectivas, como son la filosófica, la psicológica, y la teológica cristiana, de modo que tengamos una buena base de conocimiento en cuanto al perdón y la reconciliación se refiere, estaremos en disposición de pasar a una última perspectiva, que sería la política, que nos permitirá aproximarnos a las conclusiones finales en relación con nuestra hipótesis inicial.

Comenzaremos este sexto capítulo con una introducción, desde donde nos preguntaremos cuál es el papel del perdón en la política, y la subsecuente reconciliación que se podría derivar de la acción de éste.

Veremos que aunque tradicionalmente el perdón no gozaba de buena prensa en la arena política, durante las últimas décadas consiguió abrirse paso en los círculos académicos, siendo Hannah Arendt hace ya más de 50 años quien abriese el camino. Será a partir de los años noventa cuando el perdón tomará una relevancia especial en asuntos relacionados con la política, comenzando a publicarse distintos trabajos que abordan esta temática. Al mismo tiempo, los discursos asociados al perdón y la reconciliación se convertirán en recurrencia ineludible en diversos contextos posbélicos.

Tras la introducción hablaremos en un primer punto de la irrupción del perdón y la reconciliación en la arena política, recurriendo al trabajo de Andrew Shaap (2005), así como a un artículo de Pol Vandavelde (2013), o a una obra de Amstutz (2005).

En un segundo punto hablaremos de las objeciones que el perdón ha encontrado en el terreno político, para ello nos acercaremos al pensamiento de Lefranc (2004), así como al trabajo de Digeser (1998, 2001, 2004), y observaremos que la mayoría de las objeciones no son insalvables.

En un tercer punto nos centraremos en el asentamiento del perdón en la arena política, teniendo en cuenta el trabajo de algunos de los autores y autoras ya mencionados. Dentro de este tercer punto hablaremos también de la fragilidad de las relaciones humanas como razón pragmática del perdón, lo cual fue percibido hace ya medio siglo por Hannah Arendt. En este punto además haremos uso del pensamiento de Xabier Etxeberria (1999), quien hace una interpretación de las ideas arendtianas. Dentro de este tercer punto también veremos en segundo lugar las razones éticas del perdón en el área política, recurriendo a Amstutz (2005) principalmente.

En el cuarto punto de este capítulo compararemos la justicia retributiva con la justicia restaurativa, viendo pros y contras de ambas, pero concluyendo que la justicia restaurativa se presenta ante nosotros como una modalidad de justicia más acorde a los procesos de perdón y reconciliación. Para ello recurriremos al trabajo de Luc Huyse (2003), así como al de Howard Zehr (2002).

En el quinto punto pasaremos a hablar de las Comisiones de la Verdad, instituciones que se centran en averiguar la verdad del pasado violento en aquellos países que acaban de salir de contextos post-bélicos o post-régimen opresivo y violento.

Para ello contaremos con el trabajo de distintos autores, como González y Varney (2013) o Mario López (2004).

En un primer apartado de este quinto punto veremos cuáles son las características de las Comisiones de la Verdad, y en un segundo apartado compararemos estas comisiones con los Tribunales Internacionales de Justicia y con la Corte Penal Internacional. En el tercer apartado hablaremos de la independencia de las Comisiones de la Verdad y de la elección de los comisionados, y un cuarto apartado veremos cuáles son los poderes de una Comisión de la Verdad y cuáles tendrían que ser los contenidos de su informe final.

En el sexto punto de este capítulo veremos que algunas Comisiones de la Verdad tendrán también como objetivo explícito la reconciliación de distintos grupos enfrentados hasta fechas recientes. En concreto profundizaremos en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, acudiendo al trabajo de Fisas (2010) y de Eduardo González (2014). También nos serviremos de las obras de de Graybill (2002) o de Tutu y Tutu (2014). En un primer apartado de este punto veremos que el trabajo llevado a cabo por la CVR encaja perfectamente con el ejercicio práctico de reconciliación propuesto por Lederach (1998, 2014).

En un segundo apartado profundizaremos en la CVR y en su trabajo, recurriendo a la obra de Desmond Tutu *No future without forgiveness* (1999), donde nos explica la CVR desde dentro.

En un tercer apartado de este sexto punto nos acercaremos a las figuras de Nelson Mandela y Desmond Tutu, quienes jugaron un papel muy relevante en el devenir de una Sudáfrica democrática y más pacífica. Para ello recurriremos principalmente a la obra de Brian Frost *Struggling to Forgive: Nelson Mandela and*

South Africa's Search for Reconciliation (1998), y también contaremos con el testimonio en primera persona de Nelson Mandela, con su obra *Long Walk to Freedom* (1995).

En un cuarto apartado nos acercaremos al trabajo de las audiencias de la CVR, contando con el pensamiento de algunos autores ya mencionados.

Y por último, en un quinto apartado veremos qué nivel de reconciliación hay en la actualidad en Sudáfrica 20 años después de la instauración de la democracia, y 10 años después de que finalizase el trabajo de la CVR, para ello recurriremos al *South African Reconciliation Barometer*, donde Kim Wale (2014) recopila distintos datos en relación con el nivel de reconciliación en Sudáfrica.

Conclusiones finales y futuras líneas de investigación

En esta tesis presentaremos los procesos de perdón y reconciliación como competencias humanas, que nos servirán de indicadores y plataformas para el sostenimiento de la paz tras conflictos violentos internos o tras regímenes opresivos. Para ello tomaremos como referente inicial, el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach, y como referente final, la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica.

Con vistas a enriquecer la comprensión de un proceso de reconciliación, profundizaremos en el estudio del significado del perdón, el cual sería previo a una verdadera reconciliación, y para ello nos acercaremos al concepto del perdón desde la filosofía, la psicología, la teología cristiana, y la política.

Además, desde aquí pensamos que la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica tuvo éxito en parte debido a su aproximación multidisciplinar, ya que sus comisionados venían de distintos campos de conocimiento, como por ejemplo: psicólogos, teólogos, políticos, y líderes de ONG's, entre otros y otras.

Con este trabajo pretendemos enriquecer la comprensión de los procesos de perdón y reconciliación, como parte integrante de la Cultura de Paz que desde aquí defendemos.

Al final de este trabajo, también presentaremos algunas líneas de posible investigación futura.

Capítulo 1. EL CONFLICTO VIOLENTO Y SU TRATAMIENTO

INTRODUCCIÓN

La realidad de nuestro Mundo es que la violencia se manifiesta de formas muy diversas, y no cabe duda, que son las guerras las formas más desoladoras de violencia, ya que en ellas no es respetado ni tan sólo el derecho a la vida humana, la cual, siguiendo a Kant, no tiene precio, es un fin en sí misma, de modo que nunca debería tratarse la vida de una persona como un medio para conseguir fines económicos, políticos, sociales, o de cualquier otro tipo. Las cosas tienen precio, pero las personas tienen dignidad, por lo que hay que respetarlas y permitir que se realicen como seres humanos. Sin embargo, la violencia sigue desfigurando el rostro de la humanidad en muchos rincones del Mundo, por lo que necesitamos dar respuestas responsables que curen las heridas de nuestro planeta causadas por la violencia.

El S. XXI se plantea con nuevas tipologías de conflictos violentos, no sólo con el incremento del fenómeno del terrorismo, sino con un mayor porcentaje de guerras intraestatales en detrimento de las interestatales. En la actualidad apenas quedarían conflictos armados clásicos o interestatales, aquellos donde un país luchaba contra otro país, sino que la mayoría de las luchas armadas se dan dentro de un mismo Estado entre distintos grupos comunitarios. Este fenómeno fue analizado por Lederach en su obra *Construyendo la paz. Reconciliación sostenible en sociedades divididas* (1998), quien apuntaba que esto comenzó a ser así tras el fin de la guerra fría a partir de 1989. Posteriormente, Mary Kaldor matizaría esta idea en su libro *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era* (2012), donde apunta que debido a la globalización y a las nuevas tecnologías, nos encontramos ante una suerte de nuevas guerras, en palabras de la propia autora: «*The new wars have to be understood in the context of the*

process known as globalization. By globalization, I mean the intensification of global interconnectedness –political, economic, military and cultural» (Kaldor, 2012: 4). De modo que a Mary Kaldor no le parece excesivamente apropiada la simple distinción entre conflictos intraestatales e interestatales, ya que la mayoría de las guerras en la actualidad incluirían multitud de conexiones transnacionales (Kaldor, 2012: 2), por lo cual sería difícil decir que un conflicto es simplemente intraestatal o interestatal, como sucedía en las viejas guerras. Sin embargo, Mary Kaldor es consciente que los tres recursos principales que nos indican el número de guerras a nivel mundial, parten de la distinción entre guerras intraestatales e interestatales; estos recursos serían los siguientes (Kaldor, 2012: 209):

-Uppsala Conflict Data Program: used by the Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI), the Human Security Report, and the World Bank.

-The Correlates of War Project at the University of Michigan.

-The biennial Peace and Conflict Survey, produced by the Center for Development and Conflict Management at the University of Maryland.

Un artículo publicado por Pettersson y Wallensteen (2015) muestra que durante el año 2014 había 40 conflictos armados en el mundo, y de estos, 39 eran intraestatales, de modo que actualmente es importante desarrollar fórmulas adecuadas para tratar esta tipología dominante de conflicto violento.

Teniendo esto en cuenta, uno de los problemas que se nos plantean, es que los distintos grupos beligerantes tras el cese de la lucha armada y la consecución de un acuerdo de paz, han de seguir con sus vidas lo más normalizadas posibles, siendo vecinos o compañeros de los que hasta el día anterior eran sus enemigos. Sin embargo esto no es sencillo, ya que el dolor y el desgarró producido por las recientes injusticias,

si no es debidamente sanado, muy fácilmente puede dar lugar a nuevos brotes de violencia, como nos mostró el *Informe sobre Desarrollo Humano 2005* del PNUD, donde se señalaba que casi la mitad de los países que superaban un conflicto violento volvían a caer en la violencia al cabo de cinco años. Más recientemente, Daniel Philpott (2012: 1) también hacía referencia a esta dramática realidad.

Cuando se entra en espirales de violencia que provocan dolor y muerte, se hace necesario encontrar herramientas que nos ayuden no sólo a superar el conflicto violento, sino que además nos permitan no recaer en nuevos ciclos de violencia alimentados por resentimientos y odios. Para este cometido, la reconciliación se presenta en los post-conflictos como una posibilidad esperanzadora para establecer una paz sostenible.

En definitiva, debido a la nueva fisonomía de los conflictos bélicos modernos, y a la falta de herramientas adecuadas por parte de los gobiernos para su tratamiento, he considerado oportuno hacer un estudio sobre el concepto de la reconciliación como posible instrumento para la transformación de los conflictos violentos.

1.1. El conflicto: motor de crecimiento humano y de cambio social

Empezaremos este punto con unas palabras de Sonia París Albert (2009a), quien lleva años investigando sobre la regulación no violenta de los conflictos desde la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz:

Nuestra actualidad está repleta de conflictos. Cada día son más y de diferentes tipos las situaciones conflictivas que nos encontramos en nuestra vida cotidiana y que se nos presentan, por ejemplo, a través de nuestras experiencias rutinarias, de los contactos que tenemos con otras personas y de los medios de comunicación. Por todas partes se habla de conflictos que nos afectan a nivel

interpersonal e internacional; como sujetos con relaciones interpersonales y como miembros de una comunidad jurídica concreta. Se discute sobre conflictos de género, escolares, laborales, políticos, económicos, ideológicos, medioambientales, guerras y terrorismos, entre otros. Entonces, nos damos cuenta de que es necesario buscar formas alternativas de regulación no violenta para afrontar estas situaciones conflictivas desde los medios pacíficos, de tal manera que se encuentren caminos que sean guías para la reconciliación de las relaciones humanas (París Albert y Comins Mingol, 2009: 187-188).

Así que podríamos decir que los conflictos parecen ser inevitables, ya sea en una u otra área de nuestra vida, todos y todas nos enfrentamos a situaciones conflictivas en algún momento. De modo que podemos preguntarnos ¿qué hacer cuando llega la hora del conflicto?

Tradicionalmente los conflictos se han entendido como algo negativo, esto se debe a que los conflictos se perciben más por las consecuencias destructivas que provocan en algunos momentos, que por lo que son. El conflicto no es algo negativo en sí mismo, ya que nos ayuda a crecer como individuos y es motor de cambio social. El verdadero problema que debemos afrontar es cómo evitar que nuestros conflictos deriven en formas violentas y destructivas de tratamiento, a la vez que hemos de proponer formas pacíficas y constructivas para tratar estos conflictos.

Según Lederach, la mejor definición de conflicto sería la que ofrecen Joyce Hocker y William Willmot (Lederach, 2000: 57): «Lucha expresada entre, al menos, dos personas o grupos interdependientes, que perciben objetos incompatibles, recompensas escasas e interferencias del otro en realizar sus metas».

Desde esta aproximación podemos observar que el conflicto viene definido por la percepción que se tiene de que otra persona o grupo, está interfiriendo en algo que yo

o mi grupo deseamos. En cualquier conflicto, la percepción de los involucrados será de suma importancia, ya que:

Su forma de percibir el conflicto, los objetivos, las intenciones y motivos del otro, determinarán casi siempre la intensidad de la contienda. A menudo, la regulación del conflicto tendrá mucho que ver con la clarificación de las percepciones y la comprensión del otro (Lederach, 2000: 57).

Otro aspecto interesante que podemos extraer de esta definición de conflicto es la interdependencia de los contendientes. De ahí que Lederach (2000) sugiera que la esencia del conflicto es una paradoja, ya que los contrarios parten de una situación de oposición y de colaboración al mismo tiempo. Paradójicamente, para que exista un conflicto los adversarios han de cooperar para contender:

Normalmente, hacemos hincapié únicamente en nuestra contrariedad, en nuestra oposición. Muchos definirían el conflicto como la oposición. Pero nos olvidamos, u omitimos el hecho, de que también somos co-partícipes en el conflicto; co-operamos en el proceso. La interdependencia es primordial en una perspectiva íntegra y creativa del conflicto. Esta noción sugiere no sólo que el conflicto supone una paradoja, sino que es positivo y necesario para el crecimiento del ser humano (Lederach, 2000: 58).

Curiosamente, necesitamos del conflicto para crecer como seres humanos, porque es en las situaciones conflictivas donde nos esforzamos por salir adelante y avanzar, ya que los conflictos nos empujan a conseguir mayores grados de realización humana. Sin embargo, hemos de tener cuidado de no caer en el uso de la violencia para tratar nuestros conflictos, ya que la violencia provoca justamente el efecto contrario a nuestras aspiraciones, es decir, la violencia nos aleja de alcanzar mayores cotas de

realización humana. Como apuntaron Adam Curle y Johan Galtung (Lederach, 2000: 32-33): «la violencia es la causa de la diferencia entre lo actual y lo potencial de la realización humana».

Si queremos fomentar el crecimiento y desarrollo humano, hemos de evitar todo tipo de violencias directas y estructurales, ya que la violencia va a ser un impedimento para la realización humana. Sin embargo, el crecimiento humano no va a ser posible sin conflictos, ya que partimos de la idea que el conflicto es un proceso natural a toda sociedad e individuo, y es precisamente a través del tratamiento de los conflictos mediante medios pacíficos, donde los seres humanos van a ir consiguiendo mayores grados de realización personal, ya que tras la consecución de distintas metas, individuales o grupales, irán creciendo como personas.

Es muy importante tener presente, que el logro de mis metas personales y de mi grupo de referencia, puede influir en la facilitación o impedimento de la consecución de las metas de otros seres humanos, lo cual generará conflictos, pero hemos de esforzarnos por encontrar métodos de tratar nuestros conflictos desde el reconocimiento y el respeto mutuo, ya que desde aquí nos damos cuenta de nuestra interdependencia, y es cuando nos hacemos conscientes de nuestra interdependencia, que podemos crecer como seres humanos y alcanzar mayores cotas de realización todos juntos.

Por tanto, el conflicto no es bueno o malo en sí mismo, puede resultar en algo negativo cuando se utilicen medios violentos y destructivos para tratarlo, pero puede ser positivo cuando se utilicen medios pacíficos y constructivos para tratarlo, ya que nos ayudará a crecer como personas y como sociedades.

En palabras de Johan Galtung (1998: 14) «el conflicto moviliza una reserva de energía que puede ser utilizada para fines constructivos, no sólo destructivos». De modo

que desde aquí proponemos utilizar nuestras energías para construir sociedades más justas, y no para destruirnos unos a otros.

1.2. El conflicto violento

Como acabamos de ver, los conflictos son algo natural a todo individuo y sociedad, estos nos ayudan a crecer y desarrollarnos cuando son tratados constructivamente, pero tristemente, en muchas ocasiones resolvemos nuestros conflictos de forma violenta, dando lugar de este modo a los conflictos violentos.

A lo largo de su existencia, el ser humano ha optado por solventar sus conflictos de forma violenta en muchas ocasiones, llegando incluso a no respetar la vida de sus congéneres, pero el camino de la violencia nos ha conducido a un callejón sin salida: la violencia ha dejado de ser un medio válido para la resolución de conflictos mundiales, ya que esta ha llegado a un nivel de saturación con la creación de armamento nuclear. En ese afán de tener armas cada vez más sofisticadas y letales, se ha desarrollado un armamento tan destructivo, que borra del mapa la idea de vencedores y vencidos, ahora más que nunca somos conscientes de que tenemos que poner límites a la espiral de violencia, si no, será la violencia la que ponga límites a la existencia humana.

Ya no se trata de elegir entre la no violencia y la violencia, sino que «la elección está entre la no violencia y la no existencia» (Luther King, 1999: 155). Resolver los conflictos mundiales usando la violencia es, cada vez más, tan peligroso para el agresor como para la víctima. Sin embargo, sigue siendo importante ser capaces de solventar nuestros conflictos, pero desde el respeto y reconocimiento mutuo, para lo cual hemos de desechar cualquier tipo de violencia relacional, y promover relaciones justas y pacíficas. Es una necesidad urgente para la comunidad humana, la vida nos va en ello.

1.3. Tratamiento de conflictos

1.3.1. Resolución de conflictos

La terminología que usamos para referirnos a las cosas dice mucho de los pensamientos y tendencias que subyacen detrás de nuestras palabras, en el campo de la investigación para la paz sucede lo mismo. No es lo mismo decir que resolvemos nuestros conflictos que decir que los transformamos, ya que en función del verbo que utilicemos dejaremos entrever cómo entendemos los conflictos, y consecuentemente la paz.

El acercamiento que parte desde la *resolución*, ha sido el más aceptado tradicionalmente tanto política como académicamente, aunque esto no sería hoy así. Hablar de *resolución* de conflictos sugiere una visión negativa de la paz, la cual ha sido la dominante en el pensamiento humano, donde la paz es entendida como la ausencia de conflictos, es decir, la paz se comprende desde lo que no es: cuando no hay conflictos, hay paz.

Desde la *resolución* de conflictos se defiende que lo importante es eliminar el conflicto, ya que este es algo no deseable teniendo en cuenta que perturba o elimina la paz. La pregunta que se hacen los que defienden la *resolución* como mejor alternativa es la siguiente: ¿cómo acabamos con algo que no deseamos? (Lederach, 2003). Desde esta perspectiva el conflicto es entendido como algo negativo que hay que eliminar, de modo que podamos recuperar la paz perdida. Esto ha sido también analizado en detalle por Sonia París, en su libro *Filosofía de los conflictos* (2009b), quien compartiría la interpretación de John Paul Lederach.

Habrán conflictos donde una intervención que proporcione soluciones rápidas será suficiente, especialmente cuando los individuos o grupos que están en conflicto no

tengan que seguir relacionándose tras el enfrentamiento (Lederach, 2003). Sin embargo, se dan muchas otras situaciones donde los individuos o grupos enfrentados han de seguir relacionándose, como sucede en la mayoría de los conflictos violentos intraestatales de nuestro tiempo.

La resolución de conflictos será un acercamiento interesante para tratar conflictos violentos cuando urjan respuestas rápidas que detengan la violencia, y cuando estos conflictos no partan desde raíces profundas. Si el conflicto al que nos enfrentamos está muy enraizado, una resolución no será suficiente, ya que desde esta perspectiva se tratan esencialmente las consecuencias externas del conflicto, centrándose en eliminar lo visible, la violencia directa, pero normalmente no se tratan las verdaderas causas que provocan el conflicto. Lo que esto genera en muchas ocasiones es que aunque las consecuencias visibles negativas han sido eliminadas, es muy probable que en un futuro cercano, la raíz del conflicto vuelva a crecer dando lugar a nuevos enfrentamientos violentos.

1.3.2. Transformación de conflictos

Según Johan Galtung (1998: 14): «es el fracaso en la transformación del conflicto lo que lleva a la violencia», pero ¿qué significa transformar conflictos?

Debido a las limitaciones de la *resolución* de conflictos, se ha venido desarrollando desde la última década del S. XX otro acercamiento más abarcador, el cual ha venido a denominarse *transformación* de conflictos. Este sugiere una visión positiva de la paz, donde el conflicto ya no es entendido como algo negativo, sino como algo natural en los seres humanos, y como algo positivo para nuestro crecimiento y desarrollo, como ya apunté anteriormente.

Una visión positiva de la paz parte de la idea de que la paz no es sólo la ausencia de conflictos violentos, sino que también conlleva la presencia de justicia social. La paz ya no se define en primer lugar como lo que no es, sino como lo que es: un mundo pacífico implica sociedades justas donde se reconozca la dignidad de cada ser humano, y donde se respeten sus derechos fundamentales. En palabras de Fernández Herrería y López López (2014: 119): «La paz no es una mera ausencia de violencia, sino presencia de, sólo así se comprende mejor lo que es paz, estudiando esas presencias que son realidades».

Esta concepción positiva supone un gran reto para los que trabajan por la paz, ya que hace más exigente su labor. Para el trabajador por la paz que parte de una visión positiva de esta, ya no es suficiente acabar con las violencias directas, como por ejemplo las guerras, sino que además ha de esforzarse por fomentar un mayor grado de justicia social. En esta comprensión más positiva de la paz es donde se enmarca la transformación de conflictos.

Desde la *transformación*, los conflictos no van a tratarse sólo a corto plazo como desde la *resolución*, sino que también se tratarán a medio y largo plazo. Además la transformación no se ocupará únicamente de las consecuencias negativas visibles del conflicto, sino también de las causas invisibles que están en la raíz del conflicto.

La pregunta que se hacen los que defienden la *transformación* como mejor alternativa es la siguiente: ¿cómo acabamos con algo destructivo que no deseamos y construimos algo deseado? (Lederach, 2003: 30). Esto nos indica que la *transformación* no es contraria a la *resolución*, sino que la abarca y la supera. Desde la *transformación* no sólo se pretende eliminar la violencia directa, sino también la estructural. En otras palabras, además de finalizar con las consecuencias visibles negativas de los conflictos,

se promueve la construcción de unos cimientos distintos desde los que relacionarse.

En este marco más holístico es donde entra en juego la reconciliación, ya que esta va a ser una herramienta para la construcción y sostenimiento de estos nuevos cimientos que permitan relacionarse de maneras más justas, y que posibiliten una paz duradera y sostenible.

A lo largo de la tesis, estamos viendo que la fisonomía de los conflictos violentos y de las guerras actuales ha cambiado (Lederach, 1998; Kaldor, 2012). En la actualidad son escasos los enfrentamientos entre distintos países, sin embargo nos encontramos en muchos países con problemas de violencia en su interior. Para utilizar de nuevo la terminología que utilicé en la introducción: en el pasado la mayoría de las guerras eran interestatales, en el presente son intraestatales; también hemos de tener en cuenta, que la mayoría de los conflictos violentos actuales ya no giran tanto alrededor de cuestiones de identidad ideológica, como alrededor de cuestiones de identidad étnico-religiosa (Lederach, 1998: 38), relacionados normalmente con factores sociopolíticos y/o económicos.

La diplomacia tradicional de estado se ve muy limitada para tratar estos conflictos, lo cual hace pensar en la necesidad de un nuevo conjunto de conceptos y enfoques, donde la reconciliación puede ser el principal componente (Lederach, 1998: 52), debido a que se centra en la reconstrucción de relaciones, que al fin y al cabo son la base para la construcción de la paz y para su sostenibilidad.

1.4. La reconciliación: una vocación humana

La reconciliación es una profunda vocación del ser humano, quien aspira no sólo

a satisfacer sus necesidades básicas, sino a conseguir el mayor grado de realización y desarrollo personal posible, lo cual pasará por abolir las relaciones de violencia que le degradan y desfiguran como persona, y fomentar relaciones más justas y pacíficas.

Para esta tarea de transformar sus relaciones, el ser humano necesitará dar cabida a la vocación de la reconciliación. Entiendo vocación desde el acercamiento que hace Lederach (2007: 57):

En el más puro sentido de la palabra, *vocación*¹¹ es aquello que se agita en el interior, pidiendo ser oído, pidiendo ser seguido. La vocación no es lo que hago. Hunde sus raíces en quién soy y en un sentido del propósito que tengo en la Tierra.

Los seres humanos somos sujetos relacionales llamados a convivir justa y pacíficamente. Este es uno de los propósitos fundamentales de la humanidad. Cuando esta forma de convivencia se rompe o deteriora, algo en nuestro interior nos conmueve poderosamente a restaurar las relaciones desajustadas. Nuestro ser interno nos interpela a la reconciliación, al mismo tiempo que somos interpelados por aquellos congéneres con quienes ha sido dañada la relación, y es que como decíamos anteriormente, hay unos sólidos lazos entre los humanos que nos unen como tales, que dan muestra de la solidaridad originaria en las relaciones humanas, la cual se expresa a través del amor, y se rompe a través del odio y la violencia. En palabras de Vicent Martínez Guzmán (2005a: 142): «Que se pueda romper, quebrar o destruir también es un indicador de que la ligazón solidaria es una característica originaria más básica en las relaciones humanas que su ruptura. Si no fuera así, no habría nada que romper».

Cada vez que somos víctimas o perpetradores de los distintos tipos de

¹¹ Aparece en cursiva en el documento original.

violencias, surge la necesidad de restaurar esa solidaridad originaria a través de la reconciliación, ya que la violencia frena nuestro crecimiento y desarrollo personal, perturbando además nuestra identidad humana al desajustar la convivencia justa y pacífica que se nos supone a las personas como propósito de vida.

La mejor forma de reajustar las relaciones desequilibradas, será dar cabida a esa voz interna que nos dice que son necesarias las relaciones justas y pacíficas entre los seres humanos, para lo cual necesitaremos procesos de reconciliación.

En mi interpretación de Lederach, somos llamados desde nuestro interior a vivir en paz con nuestros semejantes, una voz interior lo reclama, pero tristemente esa voz es silenciada en muchas ocasiones. Es importante prestar atención a la vocación de la reconciliación, y no permitir que conciencias ensordecidas por el ruido de la violencia dirijan el destino de la humanidad.

No voy a hablar de reconciliación sólo porque sea psicológicamente importante para nuestra identidad saber que como seres humanos somos llamados a convivir pacíficamente, ni porque considere que promover la reconciliación sea una tarea moralmente correcta, sino también por una razón muy práctica:

Positive working relationships generate the atmosphere within which governance can thrive, while negative relations will work to undermine even the best system of governance. Reconciliation, though not easy, is the most effective way to address those relations (Bloomfield y colaboradores, 2003: 11-12).

Aunque sabemos que: «*to write about reconciliation takes faith and hope*» (Lederach, 1999:13), es una tarea extremadamente necesaria que no deberíamos obviar, ya que está en juego el futuro de comunidades enteras de personas, y de la propia humanidad. Como dijera Martín Luther King (López, 2000:100) «juntos debemos

aprender a vivir en fraternidad, o juntos nos hundiremos en la locura».

Vivir en sociedades pacíficas, que serían según Curle (Lederach, 2000: 34) «las sociedades caracterizadas por altos niveles de justicia y bajos niveles de violencia», no es un lujo, sino una necesidad. Para colaborar en la construcción de este tipo de comunidades humanas, donde cada uno de sus miembros pueda cubrir sus necesidades básicas, y además realizarse como persona, los seres humanos necesitamos relacionarnos unos con otros de formas respetuosas, desde el reconocimiento de nuestra dignidad humana compartida, ya que como señala Martínez Guzmán (2005a: 120), citando a Kant, «las personas tienen dignidad», y será partiendo del reconocimiento de esta dignidad, que todos juntos podremos construir sociedades más pacíficas.

Cuando las relaciones entre distintas personas no son respetuosas, llegando en ciertas ocasiones a deshumanizarse unos a otros para despojarse de aquellos derechos humanos universales que se nos suponen por el hecho de ser personas, es fácil caer en dinámicas de injusticias y violencias.

Aunque la idea de la reconciliación se está utilizando en distintos contextos relacionales disfuncionales: parejas que se plantean la separación, familias desestructuradas, grupos o países que han luchado entre sí, etc.; centraré mi reflexión en países que acaban de superar un conflicto violento interno o que acaban de salir de un régimen opresivo violento. Por lo tanto, desde este contexto podríamos definir la reconciliación como sigue: «*it is a process through which a society moves from a divided past to a shared future*» (Bloomfield y colaboradores, 2003: 12).

Conviene tener presentes en este momento las palabras del exarzobispo anglicano, y Premio Nobel de la Paz, Desmond Tutu:

There is no handy roadmap for reconciliation. There is no short cut or simple

prescription for healing the wounds and divisions of a society in the aftermath of sustained violence. Creating trust and understanding between former enemies is a supremely difficult challenge. It is, however, an essential one to address in the process of building a lasting peace. Examining the painful past, acknowledging it and understanding it, and above all transcending it together, is the best way to guarantee that it does not – and cannot – happen again. As our experience in South Africa has taught us, each society must discover its own route to reconciliation (Bloomfield y colaboradores, 2003:4).

Como nos sugiere Desmond Tutu, cada país que sale de un marco de convivencia violento puede embarcarse en un proceso de reconciliación distinto, porque no hay dos países iguales.

Soy consciente que existen otros acercamientos a la idea de la reconciliación, pero he elegido la aproximación que hace Lederach (1998, 2014) para profundizar en el entendimiento de la misma, porque considero que el pensamiento de dicho autor es uno de los más aceptados en el campo académico de la investigación para la paz en general, y en lo referente al concepto de la reconciliación en particular.

Para Lederach una paz sostenible y duradera puede conseguirse a través de la reconciliación, la cual representa un espacio de encuentro entre personas que emprenden un viaje juntos, para llegar a relacionarse de forma respetuosa y constructiva, y no violenta, ni destructiva. Tanto el espacio de encuentro, como el viaje emprendido, tendrán que estar impregnados de verdad, misericordia, justicia, y paz (Lederach 2014: 83-92).

Parafraseando a Lederach (2014: 167-172), podría decir que la vía de la reconciliación es como un río turbulento alimentado por distintos afluentes que le permiten llegar hasta la serenidad de la mar. Los afluentes del río de la reconciliación

serían cuatro: *verdad, misericordia, justicia, y paz*. Sin estos cuatro afluentes, lo más probable es que el río de la reconciliación acabe secándose a su paso por desiertos de violencia, rencor, y odio.

Promover e instaurar procesos de reconciliación va a ser una tarea ardua y difícil, que va a suponer sufrimiento, dolor, y lágrimas en muchos casos, pero que se antoja necesaria para la reconstrucción de relaciones que posibiliten al mismo tiempo la reconstrucción de la paz y su sostenibilidad.

La reconciliación será una tarea dolorosa porque pasará necesariamente por el acercamiento y el reconocimiento de personas y facciones enfrentadas entre sí, llenas de resentimientos y odios por acontecimientos violentos presentes y pasados. Pero como dice Lederach (2007: 106) «el misterio de la paz se encuentra en la naturaleza y calidad de las relaciones desarrolladas con aquellos a quienes más se teme».

1.5. Acercamiento a los conflictos armados recientes

Los atentados de Nueva York del 11 de septiembre de 2001 marcaron un antes y un después en el devenir violento de la humanidad, comenzando la era de la *guerra contra el terrorismo*, desde donde se justificaron los ataques de EEUU a Afganistán y a Irak. Sin embargo, la realidad de los conflictos armados de los últimos años,¹² es que la mayoría de ellos son intraestatales, es decir, conflictos librados dentro de las fronteras de un país entre diferentes facciones articuladas normalmente en torno a factores étnico-religiosos, y con intereses sociopolíticos y/o económicos. Para entender esta tendencia, tenemos que remontarnos hasta el año 1989, cuando se dio por concluida la Guerra Fría (Martínez Guzmán, 2005a: 53-56).

¹² El anexo 3 de la página 409 muestra un listado de la situación de los conflictos recientes.

Tras la caída del muro que separaba el comunismo del capitalismo, los conflictos armados no cesaron como algunos autores vaticinaron, entre quienes se encontraba Francis Fukuyama (1989) con su controvertida tesis de *el fin de la historia*, desde donde proponía que la lucha de ideologías había terminado, quedando un solo vencedor, y que el final de la Guerra Fría daría lugar a un mundo basado en una democracia liberal donde ya no habría guerras ni revoluciones sangrientas.

Sin embargo esto no ha sido así, y decenas de conflictos armados siguen sacudiendo la faz de la tierra, conflictos que han cambiado de apariencia y ámbito, pero que siguen siendo igualmente destructivos y fatales para el desarrollo humano.

Mary Kaldor (2012: vi) apunta también lo siguiente en su obra *New & Old Wars*:

*In recent years, a number of scholars have remarked on what they describe as the decline of war in the twenty-first century, as well as the decline of combat-related casualties. These include the celebrated book by Steve Pinker, *The Better Angels of Our Nature*, the Human Security Report and John Mueller's book, *The Remnants of War*.*

What these studies show is a decline in what I call in this book 'old war' –that is to say, war involving states in which battle is the decisive encounter [...] New wars involve networks of state and non-state actors and most violence is directed against civilians [...] are wars in which the difference between internal and external is blurred; they are both global and local and they are different both from classic inter-state wars and civil wars.¹³

¹³ En esta cita la autora hace referencia al libro de Steven Pinker *The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity* (2012). La tesis de Pinker es que las muertes producidas por guerras han ido disminuyendo a lo largo de la historia, sin embargo, Mary Kaldor comenta que Pinker contabilizaría el número de muertes producidas en el campo de batalla, pero no traería a escena las muertes de civiles producidas como consecuencia de las guerras, las cuales habrían ido aumentando con el paso de los años, especialmente si tenemos en cuenta las hambrunas y las epidemias derivadas de las guerras. En relación a esto, hay estudios que muestran que en los últimos años las muertes de soldados en batalla supondrían el 10% del total, frente al 90% de las muertes de civiles, como por ejemplo los estudios llevados a cabo por

De modo que Kaldor defiende que las guerras clásicas entre distintos Estados son prácticamente inexistentes en la actualidad, aunque también apunta que las guerras intraestatales¹⁴ ya no son las guerras civiles clásicas, ya que hoy en día habría que tener en cuenta otros factores que se asociarían principalmente, como ya comentásemos en otro lugar, con la globalización y con la tecnología (Kaldor, 2012: 204).¹⁵

1.5.1. Apariencia de los conflictos armados

En cuanto a su apariencia, podríamos decir que la mayoría de los conflictos violentos de la última década del S. XX y de comienzos del S. XXI, ya no giran tanto alrededor de cuestiones de identidad ideológica como alrededor de cuestiones de identidad étnico-religiosa, relacionadas con factores sociopolíticos y/o económicos (Lederach, 1998: 30-31).

Hasta finales del siglo pasado la existencia de un mundo dividido en dos opciones ideológicas claramente identificables obligaba a cada país a decantarse por una de las dos posibilidades, pero tras el derrumbe de los regímenes del Este ya no había posibilidad de elección entre dos grandes movimientos ideológicos. Sin embargo esto no simplificó la situación mundial, sino que, a partir de ese momento, se hicieron más visibles los enfrentamientos regionales, muchos de ellos entre distintos grupos étnicos y/o religiosos, que hasta la fecha habían sido controlados por los moldes ideológicos.

el *Department of Peace and Conflict Research* de la universidad sueca de Uppsala (Roberts, 2010). Therése Pettersson y Peter Wallensteen (2015: 536) también difieren de Steven Pinker.

¹⁴ También tendríamos que decir aquí que el *World Economic Forum* (WEF) en su informe *Global Risks 2015*, sugiere que durante los próximos diez años la mayor amenaza para la estabilidad mundial serán los conflictos interestatales, sin embargo, de momento tenemos que tratar con los conflictos intraestatales, que son los que estamos sufriendo en la actualidad.

¹⁵ Kaldor (2012: 3) aclara lo siguiente respecto a la relación que la tecnología tiene con las guerras en la actualidad: «*The advent of information technology is as significant as was the advent of the tank and the aeroplane, or even as significant as the shift from horse power to mechanical power*».

Con esto no estoy apoyando la tesis de Huntington de un hipotético *choque de civilizaciones* (1993), es decir, no defiende que la razón de fondo de los conflictos violentos actuales sea étnico-religiosa, sino que estos conflictos se expresan en la mayoría de los casos en torno a distintos grupos étnicos y/o religiosos, e intentan justificarse y legitimarse desde ahí para sus reclamaciones comunitarias.

En palabras de José María Tortosa (2001: 14):

El uso de la cultura (lengua, religión, “raza”) para marcar la diferencia entre el “nosotros” y el “los otros” se ha hecho más frecuente. Por lo general, la cultura es un fenómeno sobrevenido para legitimar, explicar o gestionar un conflicto que tiene otras raíces.

Desde mi punto de vista, un choque de civilizaciones se antoja insuficiente para explicar muchos de los conflictos armados actuales. En muchos casos, factores sociopolíticos y/o económicos,¹⁶ están de telón de fondo, siendo los factores culturales (étnico-religiosos) los más visibles, pero no podemos afirmar que la cultura sea el único motivo de los enfrentamientos violentos.

En un artículo publicado por la Universidad de las Naciones Unidas, Malone y Nitzschke (2005: 2-3) escriben: «*violence often serves both political and economic functions for combatants, civilians, and external actors*». Autores como Ian Gary o Michael Ross, demuestran que distribuciones injustas de recursos naturales entre distintos grupos étnicos facilitan conflictos armados, mientras que otros como Philippe Le Billon o William Reno, demuestran que el manejo de los recursos puede dar lugar a

¹⁶ Martínez Guzmán (2008: 11), siguiendo a Knight (2003), comenta que hay tres tendencias en la investigación sobre la construcción de la paz: una perspectiva política, desde donde se defiende que los conflictos violentos son eminentemente políticos y por consiguiente requieren soluciones políticas; un enfoque económico, desde donde se apunta que la mayor parte de los conflictos civiles son desencadenados por los problemas económicos subyacentes; y una tercera perspectiva basada en el análisis del *exceso de armamentismo* en la zona en conflicto.

la corrupción de instituciones estatales, lo cual genera luchas armadas para el derrocamiento de los gobiernos corruptos (Malone y Nitzschke, 2005).

Cuando en un país empobrecido, una comunidad étnica o religiosa se ve favorecida en detrimento de otra, ya sea sociopolítica o económicamente, es muy fácil que salte la chispa de la violencia, y que pequeñas élites del grupo desfavorecido fomenten el odio hacia el otro grupo aclamando a la identidad grupal, y provocando un enfrentamiento armado entre los distintos grupos étnicos y/o religiosos. También se da el caso inverso, cuando pequeñas élites del grupo que se encuentra en el poder aclamándose a la superioridad de su etnia y/o religión, se sirven de la violencia para mantener su poder sociopolítico y/o económico, o continuar aumentándolo en perjuicio del grupo desfavorecido, lo cual puede desembocar igualmente en conflicto armado.

José María Tortosa (2000: 8-9) expresa muy claramente que los enfrentamientos violentos son instrumentalizados desde las diferencias culturales, aunque ahí no resida el verdadero problema:

Tiene una cierta lógica el que, una vez establecidas las diferencias y una vez decidido el sistema de discriminación, se produzcan entre los discriminados diversas reacciones. Una de las más relevantes para lo que aquí se está exponiendo es la de la reafirmación en las propias características distintivas. A partir de ese momento del conflicto, se fijan las fronteras entre el "nosotros" y el "ellos".

La cultura aparece no como "fuente principal" de los conflictos sino como instrumento más o menos privilegiado de los mismos, debido a la relativa pérdida del papel de los Estados y el correlativo paso del concepto de ciudadanía al concepto de etnicidad en general o de inclusión en cualquiera de los grupos o categorías construidas a partir de las diversas diferencias culturales.

En palabras de Lederach (1998: 38):

La población busca protección en la seguridad de lo conocido, lo que en consecuencia origina cada vez grupos más pequeños y estrechos. Esta es a mi parecer la razón por la cual las líneas divisorias del conflicto armado contemporáneo se trazan atendiendo a afiliaciones regionales, religiosas o étnicas, más que a la ideología o la clase.

La pertenencia a un grupo ofrece identidad y seguridad personal, pero a diferencia de siglos recientes, la identidad a comienzos del S. XXI ya no se forja tanto con base en grandes ideologías, sino con base en las ideas de pequeños grupos de referencia, mucho más cercanos y concretos, con los que se comparten características étnico-religiosas en la mayoría de los casos.

Muchos gobiernos administran inadecuadamente los recursos disponibles, generando injusticias sociales, lo cual está provocando cada vez más la identificación con pequeñas comunidades, donde pueden satisfacerse mejor las necesidades básicas y de crecimiento personal. Multitud de gobiernos se muestran incapaces de cubrir las necesidades y demandas de gran parte de la ciudadanía, dando lugar a agrupamientos comunitarios, étnicos y/o religiosos generalmente, desde donde estos ciudadanos reclaman una mayor justicia social, consiguiéndola algunas veces, y generando conflictos violentos en otras ocasiones.

Siguiendo a Lederach (1998: 42):

La mayor parte de las guerras se localizan en lugares en los que se lucha contra la pobreza, las desigualdades y el subdesarrollo, dentro de las sociedades concretas y debido a sus posiciones marginales dentro de la comunidad mundial. En la mayoría de los casos, en el conflicto contemporáneo las líneas divisorias de estos escenarios se trazan dependiendo de la identidad de los grupos, siendo el objetivo de la lucha conseguir derechos colectivos en oposición a otros grupos de raza, religión, o etnia diferentes.

Hemos de tener en cuenta que la violencia suele desencadenar una espiral creciente de violencia, llegando un momento donde ya no importan tanto las razones originales que la provocaron, sino los últimos acontecimientos, por lo que en la mayoría de las ocasiones tendremos que comenzar tratando conflictos relacionales étnico-religiosos, que suelen ser violencias más directas, para acabar tratando los conflictos sociopolíticos y/o económicos subyacentes, que suelen ser violencias más estructurales, donde descansa la verdadera raíz del problema.

Lederach (1998: 42-43) viene a expresar lo mismo con otras palabras:

Los conflictos en el mundo después de la Guerra Fría son principalmente disputas internas e internacionalizadas en las que en muchos casos la lucha directa se parece más a una disensión comunal o intercomunal. Se caracterizan por viejas hostilidades profundamente arraigadas y reforzadas por altos niveles de violencia y experiencias directas de atrocidades. En virtud de esto, las características psicológicas, e incluso culturales, a menudo impulsan y mantienen el conflicto más que los problemas sustantivos.

Estas dinámicas acarrearán consecuencias. Al verse amenazadas, las personas buscan seguridad en grupos de identidad más restringidos y cercanos a su casa, provocando a menudo que sus conflictos sean calificados como étnicos o religiosos.

Es decir, en muchas situaciones los problemas sustantivos que originaron el conflicto violento puede ser que ya ni se recuerden, pero las personas se han agrupado en comunidades étnicas y/o religiosas que perpetúan la violencia. Muchas veces las distintas comunidades estarán apoyadas por diferentes agentes externos interesados en extraer algún tipo de beneficio de esta rivalidad, y estos mismos agentes instigarán el conflicto intercomunal, colaborando de este modo a la confusión de los miembros de cada comunidad, y fomentando la creencia que las diferencias de identidad son la base

del conflicto armado, cuando en realidad son únicamente, en la mayoría de los casos, la expresión externa.

Podríamos decir que la mayoría de las guerras contemporáneas siguen compartiendo la misma razón de fondo que las guerras antiguas: la adquisición de un mayor poder sociopolítico y/o económico, siendo el control de territorios y de sus recursos naturales un aspecto clave. Normalmente las luchas vendrán respaldadas e instigadas por agentes externos interesados en estos territorios y sus recursos, que al apoyar a una comunidad rival, podrán tener beneficios económicos si la comunidad étnica y/o religiosa a la que ellos apoyan se acaba imponiendo a la otra.

La siguiente tabla, recogida del *Informe sobre Desarrollo Humano* (IDH) del 2005, del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), muestra los recursos naturales que están en la base de algunos conflictos violentos alrededor del mundo (PNUD, 2005: 191):

Tabla 1

Recursos naturales en la base de conflictos violentos

País	Duración del conflicto	Recursos
Afganistán	1978-2001	Piedras preciosas, opio
Angola	1975-2002	Petróleo, diamantes
Angola (Cabinda)	1975-	Petróleo
Camboya	1978-1997	Madera, piedras preciosas
Colombia	1984-	Petróleo, oro, coca

Congo, Rep. del	1997	Petróleo
Congo, Rep. Dem. del	1996-1997, 1998-2002	Cobre, coltan, diamantes, oro, cobalto
Indonesia, Aceh	1975-	Gas natural
Indonesia, Papua Occidental	1969-	Cobre, oro
Liberia	1989-1996	Madera, diamantes, café, hierro, aceite de palma, cacao, marihuana, oro, caucho
Marruecos	1975-	Fosfatos, petróleo
Myanmar (Birmania)	1949-	Madera, estaño, opio, piedras preciosas
Papua Nueva Guinea	1988-1998	Cobre, oro
Perú	1980-1995	Coca
Sierra Leona	1991-2000	Diamantes
Sudán	1983-2005	Petróleo

Fuente: Adaptado de Bannon y Collier, 2003

En un estudio posterior, Päivi Lujala (2010) defiende que los conflictos armados civiles son más comunes en zonas que son altamente dependientes de sus recursos naturales; además, la autora demuestra que la duración de los conflictos se dobla cuando los recursos se encuentran en la zona del conflicto (su análisis se centra en zonas conflictivas con presencia de piedras preciosas y de hidrocarburos). Más recientemente, Siri Rustad y Helga Binningsbø (2012: 531) apuntaban lo siguiente: «*A number of publications show that natural resources are associated with internal armed conflict*»; y desde el Programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente, en el año 2015 se

publicaba que al menos el 40% de todos los conflictos violentos de los últimos 60 años estarían relacionados con los recursos naturales (*unep.org*, 2015).

Todo esto indica que muchos seres humanos siguen empeñados en atesorar recursos para sus pequeñas comunidades de referencia, dejando al margen a otros grupos de personas con la excusa de que no comparten una identidad étnica y/o religiosa. Creo que más profunda que las identidades étnico-religiosas aprendidas, se encuentra una identidad innata: la humanidad compartida. Pero frecuentemente las comunidades humanas anteponen la etnia o la religión a la humanidad inherente a cada ser humano, rechazando y violando los derechos humanos que el enemigo comparte con el propio grupo.

Además, parece ser que nos gusta creer la mentira de que no hay suficientes recursos para todos, lo que nos sirve de excusa para luchar por asegurar la supervivencia y la sobreabundancia de nuestros grupos de referencia, para lo cual ya no se descansa en cuestiones ideológicas, sino en razones étnicas, religiosas, lingüísticas, históricas, o de cualquier otro tipo, desde donde pueda excluirse a unas personas e incluirse a otras.

Reclamar derechos históricos de ciertos pueblos, aludir a razones de unidad lingüística, proclamar la oficialidad de una única religión, etc., son situaciones a las que nos estamos enfrentando por todo el planeta, desde los países más empobrecidos del sur, a los países más enriquecidos del norte; y no es que este mal intentar salir de la crisis de identidad en la que estamos inmersos la mayoría de los seres humanos aferrándonos a distintas expresiones humanas, el problema es cuando desde estos grupos de identidad humana se excluye a otros humanos, ya sea generando violencias directas como las guerras, o violencias estructurales donde descansan las injusticias sociales.

Aún no hemos entendido que por encima de cualquier seña de identidad

ideológica, étnica, religiosa, o de cualquier otro tipo, la mayor seña de identidad del ser humano ha de ser que todos pertenecemos a la misma raza, como dijera Albert Einstein: *sólo una raza, la raza humana*. Seguimos empeñados en ver aquellos detalles que nos diferencian, antes que la gran realidad que debería unirnos, nuestra humanidad compartida.

Tristemente, en muchas ocasiones preferimos seguir creando enemigos entre los seres humanos antes que reconocerlos como nuestros semejantes. Esto no es porque no sepamos que el otro, el que pertenece a una comunidad distinta a la mía, es un hombre como yo, o una mujer como mi madre, mi esposa, mi hermana, o mi hija, sino porque excluir al otro, o a la otra, de mi comunidad de referencia, facilita el proceso de deshumanización, y una vez que este proceso está en marcha, atesorar para mi comunidad, aún a riesgo de extinción de la comunidad vecina, será más justificable.

Resumiendo, la apariencia de los conflictos violentos actuales ha cambiado en cuanto a las cuestiones de identidad, pasando de enfrentamientos ideológicos a enfrentamientos entre distintas comunidades afines por su etnia y/o religión principalmente, pero la raíz de fondo sigue siendo la misma: la sed de poder sociopolítico y/o económico, para tener y atesorar más que otras comunidades humanas, o la necesidad de adquirir estos poderes para equipararse a otras comunidades que poseen más que la propia.

La solución pasará por empezar tratando las violencias directas entre los grupos beligerantes (aspectos relacionales), para acabar transformando las injusticias sociales que originaron la violencia (aspectos estructurales). Para este cometido, la reconciliación se presenta como una herramienta con muchas posibilidades.

1.5.2. Ámbitos de los conflictos armados

Los conflictos violentos entre diferentes Estados han cedido el protagonismo a conflictos violentos internos, donde distintos grupos étnicos y/o religiosos de un mismo país se enfrentan principalmente por el poder sociopolítico y/o económico, siendo de especial relevancia el control de territorios y de recursos naturales como el petróleo, el oro, la madera, la coca, o los diamantes entre otros (PNUD, 2005), sin olvidarnos de la importancia cada vez mayor del acceso al agua potable: «en treinta años más, la mitad de la población mundial podría padecer la escasez del agua» (Gresh y colaboradores, 2006: 14).

Si hasta hace poco el enemigo pertenecía a países vecinos, ahora pertenece en la mayoría de los casos a regiones o grupos vecinos, donde viven aquellos que son percibidos diferentes debido a cuestiones como la apariencia física, el idioma, las costumbres culturales, la historia, la religión, u otros aspectos grupales.

El marco de referencia se ha estrechado, los conflictos violentos contemporáneos se desarrollan especialmente en torno a cuestiones de identidad grupal y en contextos intraestatales, para lo cual la diplomacia tradicional de estado no está adecuadamente preparada. Los Estados se enfrentan a una tipología de conflictos violentos para los cuales sus métodos de intervención han quedado obsoletos.

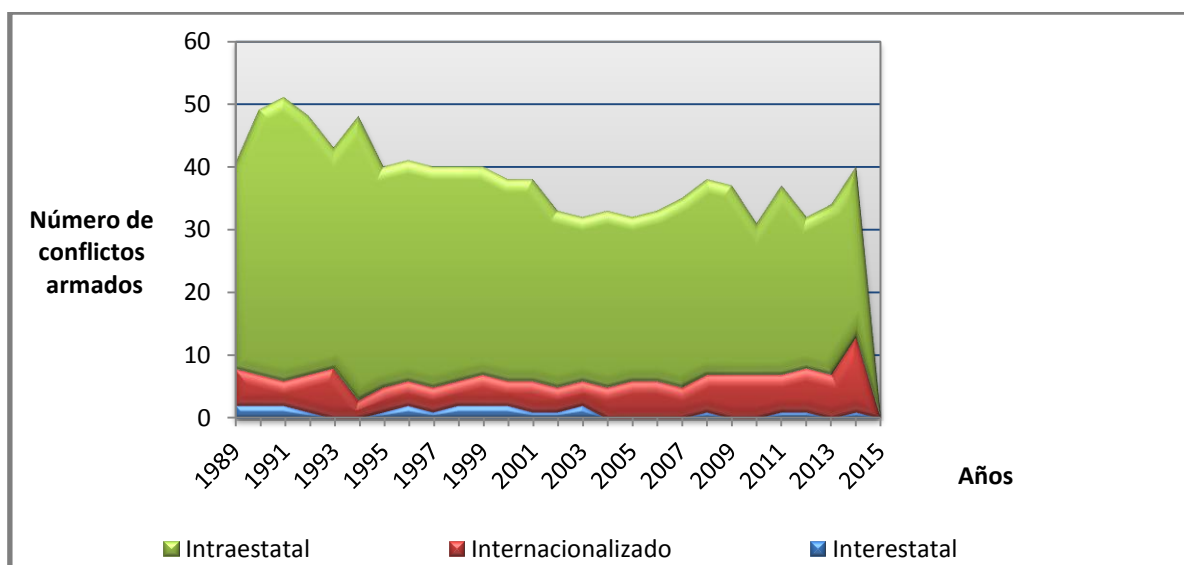
Las investigaciones de Therése Pettersson y Peter Wallensteen (2015: 536-537) muestran que en 2014 habría activos 40 conflictos violentos en 27 localizaciones; de estos conflictos 39 serían intraestatales (los que tienen lugar entre el Gobierno de un Estado y grupos internos opositores), y sólo el conflicto de Cachemira entre India y Pakistán sería clasificado como interestatal (al tener lugar entre dos Estados). De los 40 conflictos armados, 13 estarían internacionalizados, es decir, uno o más Estados

contribuirían con tropas a una o ambas partes del conflicto. También decir que Therése Pettersson y Peter Wallensteen (2015: 549) entenderían como conflictos armados menores, aquellos que han producido entre 25 y 1000 muertos en la confrontación directa entre los contendientes durante un año. A partir de los 1000 muertos, el conflicto se clasificaría como guerra, que sería el caso de 11 de los 40 conflictos armados que hubo durante el año 2014.¹⁷

A continuación veremos una figura que ilustra los tipos de conflictos armados que tuvieron lugar entre 1989 y 2014, basada en el trabajo de Therése Pettersson y Peter Wallensteen (2015: 539):

Figura 1

Tipología de conflictos armados, 1989-2014



Es necesario que los Estados encuentren nuevas fórmulas de prevención, resolución, y reconstrucción post-conflicto. Es precisamente en la reconstrucción donde centro la mayor parte de mi reflexión, ya que la idea de reconciliación se desarrolla

¹⁷ Las once guerras tuvieron lugar en las siguientes localizaciones (en orden de mayor a menor mortandad): Siria, Irak, Afganistán, Nigeria, Pakistán, Ucrania (Donetsk), Sudán del Sur, Israel (Palestina), Yemen, Ucrania (Novorossiya), y Somalia (Pettersson y Wallensteen, 2015: 537-539). Para un listado completo de los conflictos armados que tuvieron lugar durante el año 2014, acudir al anexo 2 de la página 405. Por otra parte, el anexo 1 de la página 404 recoge el número de conflictos armados menores y de guerras que tuvieron lugar entre 1989 y 2014.

especialmente tras finalizar el levantamiento armado, presentándose desde mi óptica como una de las mejores garantías no sólo de reconstrucción de la paz, sino al mismo tiempo como una de las mejores formas de evitar nuevos levantamientos armados.

En los comienzos de este S. XXI, las élites políticas y militares se muestran insuficientes para enfrentarse a conflictos violentos internos regionales y grupales, cada vez es más evidente la necesaria participación no sólo de líderes políticos y militares, sino también de líderes de grado medio (étnicos, religiosos, ONG's internacionales, intelectuales, o similares), caracterizados por su amplia red de relaciones. Además, es importante incluir a los líderes de las bases (comisiones de paz, ONG's autóctonas, funcionarios del ámbito de la salud, o similares), como conocedores de primera mano del conflicto en cuestión que está provocando los enfrentamientos.

Si la diplomacia de estado quiere adaptarse a los nuevos tiempos que corren, para poder enfrentarse más eficazmente a la nueva tipología de conflictos violentos de este siglo, ha de escuchar forzosamente las voces de los líderes de niveles medios y de niveles locales (Lederach, 1998: 66-71).

1.6. ¿Por qué es necesaria la reconciliación?

En las guerras tradicionales dos o más Estados se enfrentaban entre sí, pero una vez finalizada la guerra cada combatiente regresaba a su hogar y ahí solía terminar la relación entre los contendientes, sin embargo, en la actualidad nos enfrentamos a un marco distinto de conflictos armados: al finalizar la guerra los grupos contendientes deben seguir viviendo juntos, ya que estos pertenecen en la mayoría de los casos al mismo país. Es precisamente en la necesidad de esa convivencia post-conflicto bélico, donde reside la necesidad apremiante de promover procesos de reconciliación que

fomenten y sostengan una paz duradera.

Es triste resaltar que tras procesos de resolución de conflictos violentos, que en un principio parecen ser exitosos, suelen reaparecer episodios de violencia al poco tiempo de la supuesta resolución del conflicto, de hecho, la mitad de los países que superan un conflicto violento vuelven a caer en la violencia al cabo de cinco años (PNUD, 2005). O como más recientemente constataba Daniel Philpott (2012:1), al apuntar que distintos estudios muestran que tras un alto el fuego, hasta en un 43 por ciento de los casos hay nuevos rebrotes de violencia después de un lapso de cinco años.

Esto nos sugiere que es necesario tratar los conflictos violentos contemporáneos de un modo distinto al que estamos acostumbrados hasta la fecha. Ya no es suficiente encontrar soluciones rápidas que resuelvan el conflicto violento en cuestión, sino que se han de promover nuevas fórmulas más holísticas que además de resolver el conflicto, nos permitan construir plataformas que sustenten cambios positivos a nivel relacional entre los distintos grupos beligerantes.

Esta realidad ha propiciado que durante los últimos veinte años el interés por la temática de la reconciliación tras conflictos violentos, haya visto un incremento sin parangón, de lo cual se hacen eco Lederach y Lederach (2010: 4):

Reconciliation is among the top four international funding categories: it ranks third behind political development and socioeconomic assistance, and one ahead of security. This interest in reconciliation points to the fact that something resonates deeply in the human soul about the need to find our way towards healthier human relationships and the forging of what Martin Luther King Jr referred to as the 'beloved community'.

De modo que la reconciliación tras un conflicto violento se presenta ante nosotros como una posibilidad para evitar rebrotes de violencia, de lo cual la comunidad

internacional es cada vez más consciente, y debido a ello se destinan grandes sumas de dinero para este cometido.

William J. Long y Peter Brecke (2003) hacen referencia a unos resultados prometedores que se desprenden de un estudio que llevaron a cabo, donde muestran que cuando se introducen eventos de reconciliación tras el cese de un conflicto civil violento (considerarían que un conflicto es violento cuando en el lapso de un año hubiese al menos 32 muertos), las probabilidades de recaer en nuevos ciclos de violencia son menores que cuando no se promueve la reconciliación. Veamos cómo lo explican los investigadores Long y Brecke (2003: 6-8) con sus propias palabras:

We began with a broad survey that assessed reconciliation between participants of civil conflicts by examining the relationship between the presence or absence of a reconciliation event after the conflict and subsequent relations between the participants. For the purpose of this study, we define a reconciliation event as one that includes the following elements: direct physical contact or proximity between opponents, usually senior representatives of respective factions; a public ceremony accompanied by substantial publicity or media attention that relays the event to the wider national society; and ritualistic or symbolic behaviour that indicates the parties consider the dispute resolved and that more amicable relations are expected to follow [...] Our search of the historical record identified 430 violent conflicts in 109 countries. We then explored the histories of each of those countries, using a wide variety of sources, to determine whether a reconciliation event had occurred and, if so, when. That effort unearthed eleven cases (ten countries) with reconciliation events satisfying the definition given above, all occurring in the latter half of the century.

We then determined which of those eleven cases had experienced a violent civil conflict subsequent to the reconciliation event. We found that seven (64%) of them did not experience a return to violent conflict. In contrast, only 9 percent of countries that experienced civil conflict without a reconciliation event avoided recurrence of that conflict in the time period demarcated by our reconciled cases (1957-present).

Los resultados de este estudio parecen indicar muy claramente, que promover la reconciliación entre las partes que fueron beligerantes en un conflicto intraestatal, ayuda a no recaer en nuevos ciclos de violencia. Veamos en la siguiente tabla los países que se estudiaron en dicha investigación, y en qué países la aplicación de eventos de reconciliación facilitó una paz más duradera:

Tabla 2

Facilitación de la paz tras eventos de reconciliación¹⁸

País	Finalización del conflicto	Evento de reconciliación	Resultado
Colombia		1957	Guerra
Yemen del Norte		1970	Guerra
Chad		1971	Guerra
		1992-1993	Guerra
Argentina	1978	1984	Paz
Uruguay	1980	1985	Paz
Chile	1978	1991	Paz
El Salvador	1992	1992	Paz
Mozambique	1992	1992	Paz
Sudáfrica	1989	1992-1993	Paz
Honduras	1985	1993	Paz

Fuente: William J. Long y Peter Brecke (2003: 8)

Podemos decir que alcanzar la paz requerirá un gran esfuerzo, pero hemos de ser conscientes que el problema no quedará zanjado cuando termina la violencia directa, es decir, no será suficiente acabar con los enfrentamientos armados, sino que habrá que promocionar e instaurar reformas estructurales que fomenten una menor violencia

¹⁸ Traducción propia.

estructural. En otras palabras, tras el fin de la lucha armada en un conflicto violento intraestatal, habrá que promover también fórmulas que posibiliten un mayor grado de justicia social al que existía cuando se desencadenó el conflicto violento.

Si somos capaces de crear y sostener plataformas post-conflicto que aseguren una mayor justicia social, repercutiremos de seguro en un descenso de nuevos ciclos de violencia post-conflicto. Y desde mi punto de vista, creo que la posibilidad de la reconciliación es una de las mejores alternativas para este cometido, ya que como hemos visto, distintos estudios apuntan en esta línea.

RECAPITULACIÓN

En el capítulo uno hemos visto que los conflictos no son buenos ni malos en sí mismos, sino más bien necesarios para el crecimiento y desarrollo humano.

También hemos comentado que a lo largo de la historia el ser humano ha optado en muchas ocasiones por solventar sus conflictos de forma violenta, pero cada vez más, somos conscientes de la necesidad de tratar nuestros conflictos de formas alternativas, para ello últimamente se está abriendo paso en el mundo académico una nueva forma de tratamiento de conflictos, que ha venido a denominarse transformación de conflictos, la cual abarca y supera a la más aceptada en el mundo político hasta la fecha, la resolución de conflictos.

La transformación de conflictos no sólo trata de eliminar las posibles manifestaciones violentas del conflicto, sino que también intenta transformar las estructuras socialmente injustas donde se ha generado dicho conflicto violento, es decir, además de acabar con algo negativo, desde la transformación se intenta construir algo positivo. Así que, mientras la resolución del conflicto parte de una concepción negativa

de la paz, la transformación del conflicto parte de una visión más positiva. Es en esta concepción más positiva de la paz donde se enmarcan los procesos de perdón y reconciliación.

Hemos presentado la reconciliación como una vocación humana, es decir, como algo natural hacia lo que tienden todas las personas que hayan sufrido una ruptura en sus relaciones con otras personas, ya que lo normal es que las relaciones humanas sean solidarias. Cuando hay un quebrantamiento de esta solidaridad originaria, debido a violencias directas o estructurales, los seres humanos anhelamos restaurar esas relaciones heridas por los distintos tipos de injusticia, para ello, hemos de entrar en procesos de reconciliación que nos ayuden a restaurar los vínculos humanos relacionales que se han deteriorado o roto.

En este primer capítulo también se hizo un acercamiento a los conflictos armados recientes, haciendo hincapié en que durante los últimos años ha sido muy evidente una evolución en el curso de los conflictos violentos, entrando en una dinámica de conflictos intraestatales en detrimento de los interestatales.

En la actualidad, grupos armados de un mismo país luchan por el poder sociopolítico y/o económico, donde el control de territorios y de sus recursos naturales juega un papel muy relevante. Estos grupos suelen crearse en torno a características étnico-religiosas comunes, desde donde se justifica el combate contra otros/as que pertenecen a comunidades distintas, pero normalmente las causas profundas del conflicto no se deben a la etnia o la religión, sino más bien al control sociopolítico y/o económico. El tema étnico-religioso será en la mayoría de las ocasiones una causa sobrevenida, desde donde pequeños grupos de poder incitarán a las masas, las cuales se agrupan en torno a características comunes.

Finalmente, se planteó el motivo de la necesidad de la reconciliación, explicando que en los conflictos bélicos tradicionales un país se enfrentaba a otro durante un período determinado de tiempo, y a continuación los soldados volvían cada uno a su casa, sin necesidad de vivir cerca de aquellos con los que se estuvo batallando. Pero en los conflictos armados actuales, que son mayoritariamente intraestatales, una vez que se ha acabado la guerra, los excombatientes necesitan reintegrarse en sus comunidades de origen, las cuales suelen ser vecinas de aquellas otras comunidades étnico-religiosas con las que se ha estado batallando. Este hecho, implica que los procesos de reconciliación post-conflicto sean ahora más necesarios que nunca.

Además, se ha visto que tras el alto el fuego en un conflicto violento interno, en el transcurso de cinco años en la mitad de los casos se vuelve a caer en la lucha armada.

Desde aquí hemos defendido que si en la etapa post-conflicto se implementaran procesos de reconciliación, la vuelta a las armas no sería tan habitual, ya que si se instauran plataformas desde donde los excombatientes y sus comunidades de referencia puedan reconciliarse con sus antiguos enemigos, se cortarían las espirales de resentimientos, odios y violencias que dan lugar a nuevos enfrentamientos armados. Los estudios que hay al respecto parecen apuntar en esa dirección muy claramente.

Igualmente apuntábamos que el cese de la violencia directa normalmente va a ser insuficiente para que no haya nuevos brotes de violencia, ya que es la violencia estructural la que en muchos casos ha dado lugar a la violencia directa. De modo que esta violencia estructural tendrá que ser también tratada en los procesos de reconciliación, donde se buscará restaurar relaciones dañadas o rotas por la violencia directa, pero además se intentará realizar las reformas estructurales necesarias para que haya un mayor grado de justicia social al que había antes del conflicto violento, ya que

en muchas ocasiones las violencias directas serían contraviolencias que se opondrían a las injusticias sociales.

En otras palabras, si buscamos procesos de reconciliación profundos que puedan fomentar una paz sostenible tras un conflicto violento, será necesario, además de evitar la violencia directa, evitar también la estructural, y en la medida de lo posible, evitar incluso la violencia cultural, que justifica a las otras dos, y que tantas veces es ignorada.

Como diría Martínez Guzmán (2005a), si queremos podemos hacer las paces, porque podemos elegir no entrar en las espirales de violencia, y podemos decidir entrar en espirales de perdón y reconciliación que rompan con las dinámicas de violencia.

Los seres humanos anhelamos vivir en paz,¹⁹ y cualquier tipo de violencia que se cruce en nuestras vidas intentará impedirlo, pero está en nuestras manos no dar cabida a los gritos de la violencia, y recuperar el dulce susurro de la paz a través de la reconciliación.

En el siguiente capítulo veremos un ejercicio práctico de reconciliación propuesto por Lederach (1998, 2014), el cual puede ayudarnos a dar cabida a esa vocación de la reconciliación, la cual nace en las personas y en los grupos humanos tras un conflicto violento.

¹⁹ Guillermina Díaz Pérez (2006: 171) diría lo siguiente: «La compleja naturaleza humana impide la factibilidad de vivir una paz perfecta, en la que no exista ningún tipo de violencia, pero no por ello ha dejado de ser un anhelo de nuestras sociedades».

Capítulo 2. EL EJERCICIO PRÁCTICO DE RECONCILIACIÓN DE LEDERACH

INTRODUCCIÓN

Como apunta Martínez Guzmán (2008: 30): «Lederach es muy conocido en la bibliografía internacional y española por su propuesta de transformación pacífica de conflictos». No es de extrañar la notoriedad de John Paul Lederach en los estudios de la paz, ya que lleva más de treinta años investigando sobre dicha temática. Curiosamente, su primer libro lo publicaría en catalán en el año 1983, con el título *Els anomenats pacifistes: La no-violència a l'Estat espanyol*, siendo aún un veinteañero, mientras vivía en Barcelona. Pero sería a finales de los años noventa cuando Lederach ganaría notoriedad internacional con publicaciones como *Preparing for peace: Conflict Transformation Across Cultures* (1996) o *Construyendo la paz: Reconciliación sostenible en sociedades divididas* (1998).

Teniendo en cuenta la influencia y relevancia de Lederach en los estudios de la paz, a continuación analizaremos una de sus propuestas, centrándonos en lo que entiende el autor por reconciliación, acercándonos para ello a un ejercicio práctico sobre la reconciliación diseñado por el propio Lederach.

2.1. Raíces cristianas del autor y de su ejercicio de reconciliación

John Paul Lederach ha desarrollado su investigación en el campo de la paz y la reconciliación desde una perspectiva cristiana. Como él mismo comenta en uno de sus libros (Lederach, 2003: 3-4):

My deepest sense of vocation, and the framework that informs much of this book,

arises from a faith context that is grounded in an Anabaptist/Mennonite religious-ethical framework. This perspective, understands peace as embedded in justice. It emphasizes the importance of building right relationships and social structures through a radical respect for human rights and life. It advocates nonviolence as a way of life and work.

Podemos decir que el pensamiento de Lederach ha sido nutrido e inspirado por las iglesias históricas de la paz en general: anabaptistas (menonitas, huteritas, amish, hermanos alemanes), y cuáqueros (Lederach, 1983); y dentro de estas iglesias, por la iglesia menonita en particular. Recientemente, Lederach (2014: 15) apuntaba lo siguiente refiriéndose a estas denominaciones cristianas: *«These people of faith have given me a peacemaking heritage and a compass for my journey. I am accountable to them»*.

Los anabaptistas desarrollaron una postura pacifista en la que rechazaron participar en actividades que implicasen violencia, guerra, uso de armas, o la pena de muerte; mientras que los cuáqueros plantearon el pacifismo como una forma de enfrentarse a las violencias estructurales e institucionales, como pueden ser el racismo, las injusticias sociales y económicas, la pena de muerte, o la guerra.

Sin embargo, la mayor fuente de inspiración y motivación para Lederach es la de Jesús de Nazaret, quien es la base y sustento de las iglesias históricas de la paz, así como del resto de iglesias cristianas, lo cual queda reflejado en palabras como estas:

El fundamento de una postura pacifista más concreta se explicitó en la persona de Jesús, profeta y maestro de la tradición judeo-hebraica, Salvador y Señor para los cristianos. Aunque Jesús no dejó toda una serie de reglamentos éticos sobre cuestiones específicas (sobre la participación en la guerra, por ejemplo), todo el conjunto de su forma de vivir, sus enseñanzas y, sobre todo, su Sermón de la

Montaña, trazan claramente una línea de principios “pacifistas”. Las bienaventuranzas, “ama al prójimo como a ti mismo”, “amad a vuestros enemigos”, “no devolved mal por mal”, “rezad por los que os persiguen”, etc., apuntan a un “nuevo mandamiento”: *la ley del Amor*²⁰. Esto no se trata de una teoría, sino de toda una ética y una forma de concebir la vida y las relaciones interpersonales que marcan el comportamiento humano y abarcan un proyecto social y político. Esta ley del Amor, el axioma ético de Jesús, no busca el poder, ni ser el más fuerte; no responde a la violencia con violencia, sino que intenta buscar y encarnar una serie de valores: la humildad, el servicio, el amor, la comunidad, la justicia y la paz. Destaco esta base cristo-céntrica porque es casi exclusivamente dentro del cristianismo que se ha desarrollado una postura pacifista que llevará esta ética a la práctica (Lederach, 2000: 97).

2.2. Aportaciones de la iglesia menonita a la transformación de conflictos

La iglesia menonita ha desempeñado un papel muy importante en procesos de reconstrucción post-conflicto en lugares muy diversos como Nicaragua, Somalia, Sudáfrica, o Irlanda del Norte, entre otros, especialmente a partir de mediados de 1980, tras la undécima conferencia mundial menonita que tuvo lugar durante el verano de 1984 en Estrasburgo, Francia. Desde la Primera Guerra Mundial, los cristianos menonitas habían estado involucrados en trabajos de ayuda humanitaria y cooperación al desarrollo, pero a partir de este momento se involucrarían también en tareas de reconciliación (Appleby, 2000).

En la asamblea de Estrasburgo, Ronald J. Sider retó a la audiencia a formar grupos de cristianos dispuestos a arriesgar sus vidas por la paz, introduciéndose en zonas de conflicto, y haciendo de mediadores entre grupos enfrentados. Sider también dijo que si el pueblo reconciliador de Dios estaba dispuesto a asumir esta causa, provocaría un impacto profundo en el curso de la historia mundial.

²⁰ Aparece en cursiva en el documento original.

Tras la asamblea de Estrasburgo se crearon los “Equipos de Trabajadores Cristianos por la Paz” (*Christian Peacemakers Teams, CPT*) y se estableció un “Servicio Internacional de Conciliación” (*International Conciliation Service, ICS*) dependiente del “Comité Central Menonita” (*Mennonite Central Committee, MCC*). En este momento surgió la figura de John Paul Lederach, un licenciado en sociología que estaba estudiando resolución de conflictos bajo la supervisión de Paul Wehr, en la Universidad de Colorado (Appleby, 2000).

Lederach había estado trabajando de misionero en una iglesia menonita de Barcelona, donde aprendió muy bien el castellano, y además tenía cierta experiencia en mediación de conflictos, por lo que sus servicios fueron requeridos por el MCC en 1985 para acudir a Nicaragua, con el fin de que pudiera enseñar técnicas de resolución de conflictos a líderes de la iglesia morava, quienes estaban haciendo de mediadores entre el gobierno sandinista de Nicaragua y los indios miskitos (Lederach, 1998: 19).

Una de las cosas que pudo aprender Lederach durante este tiempo en Nicaragua, fue lo difícil que resulta mediar a nivel internacional. En este país centroamericano había que negociar con los intereses sandinistas, con las divisiones internas de los miskitos, y con influencias externas; la CIA y los contrarrevolucionarios, que estaban intentando derrocar al gobierno sandinista, no recibieron de buen agrado la intervención, e incluso tuvo que enfrentarse Lederach con amenazas a su seguridad personal, como los planes de la CIA para raptar a su hija, y obligarle así a que abandonase su mediación en Nicaragua (Lederach, 2014: 17-28).

Para finales de 1988 Lederach se había convertido en el director del “Servicio de Mediación Menonita” (*Mennonite Conciliation Service, MCS*), el cual se había constituido en 1978 bajo la dirección de Donald Kraybill. El MCS se creó por la

necesidad creciente de ofrecer cursos y programas sobre mediación de conflictos, tratamiento de desigualdades de género, racismo, y pobreza. Lederach, como director del MCS, se centraría en trabajar en procesos de reconciliación internacional, aprovechándose de todos los contactos establecidos por el MCC durante sus 70 años de trabajo en ayuda humanitaria y cooperación al desarrollo (Appleby, 2000).

El ICS dedicó sus recursos al entrenamiento y la educación para la mediación, a la creación de programas de desarrollo, y a la intervención en zonas de conflicto. Lederach propuso que el MCC dedicara un porcentaje de su presupuesto de ayuda humanitaria para iniciativas de mediación y pacificación. El trabajo llevado a cabo durante décadas por el MCC en ayuda humanitaria, había generado un elevado grado de confianza hacia los cristianos menonitas en muchas zonas del planeta inmersas en conflictos violentos, posibilitando intervenciones a medio y largo plazo por parte del ICS, lo cual era necesario para abordar con ciertas garantías procesos de transformación de conflictos. Además, la integridad con que el MCC había realizado su labor, y la buena reputación que les había concedido su implicación prolongada en zonas violentas, había preparado el camino para realizar intervenciones más directas desde el ICS en la transformación de distintos conflictos (Appleby, 2000).

En 1995 los menonitas contaban con un presupuesto de 45 millones de dólares, con más de 900 trabajadores a tiempo completo entre voluntarios y asalariados, distribuidos en 57 países, y miles de voluntarios a tiempo parcial en los Estados Unidos, preparando contenedores de comida, ropa, y medicinas, para distribuirlos alrededor del mundo; enorme compromiso teniendo en cuenta que los cristianos menonitas no superan el millón de personas (Appleby, 2000).

Debido a la gran confianza que se habían ganado los menonitas, el ICS, con el

empuje de Lederach, lanzó iniciativas de pacificación en Nicaragua, Colombia, y Somalia. Sus objetivos principales eran responder al sufrimiento humano inmediato, a las raíces de los problemas que generaban ciclos de violencia, y a la necesidad de crear espacios seguros donde los enemigos pudiesen reunirse (Appleby, 2000).

Pronto Lederach se dio cuenta de la ineficacia de intentar aplicar modelos de resolución de conflictos norteamericanos en otros países, por lo que comenzó a desarrollar patrones de intervención inspirados a partir de la cultura donde era requerida la intervención. Debido a esto, se empezó a preparar a los mediadores enseñándoles la lengua, los símbolos, y las imágenes de cada lugar donde fuesen a trabajar. A esta forma de trabajar Lederach la bautizó con el nombre de *método elicitivo* (Lederach, 1996: 83). Se trataba de ser creativo, pero desde la propia realidad del conflicto violento donde se estuviese mediando, ya que las personas involucradas en un conflicto aceptan más fácilmente la mediación externa cuando ésta es consciente de la situación interna de los lugareños, contemplando sus necesidades y sus preocupaciones reales.

2.3. La reconciliación: lugar de convergencia entre el realismo y la innovación

Como exponía al principio de esta tesis, nos encontramos cada vez más ante una tipología distinta de conflictos violentos (Kaldor, 2012), donde la guerra clásica entre dos países ha cedido el protagonismo a guerras internas, y donde distintos grupos se unen en torno a características de identidad relacionadas con la etnia o la religión mayoritariamente (Lederach, 1998), para justificar luchas armadas que normalmente tienen trasfondos sociopolíticos, relacionados generalmente con factores económicos.

Debido a esta nueva fisonomía de los conflictos violentos contemporáneos, la diplomacia tradicional de estado es insuficiente para tratar adecuadamente estos

conflictos, por lo que son necesarias nuevas aproximaciones y herramientas para enfrentarnos constructivamente a estos conflictos.

Ya no sirve quedarnos anquilosados en metodologías tradicionales que se aplican del mismo modo en cualquier lugar, independientemente del contexto de referencia, sino que ahora necesitamos ser más imaginativos, o más poetas,²¹ según una interpretación que Lederach (2011: 7) hace de Vicent Martínez Guzmán:

Poets have cataract-peeled eyes. They notice things. They strip rough reality bare while giving us unexpected life [...] And all of this they share with peacebuilders. An extraordinary poet once said, "Blessed are the peacemakers." The Valencian philosopher Vicent Guzmán (2006) suggests that the etymology of this New Testament invocation traces in part to poíesis, linked to our modern word poetry. Poíesis had meaning attached to the idea of work, or more specifically, the craft of producing something well. The term here refers to work not as in the drudgery of a job but rather as to the way we might talk about a work of art, an act integrating craft with beauty. In Spanish, "blessed are the peacemakers" translates literally as "on a good adventure are those who work for peace." In both languages, the words work and make emerge from poíesis, guiding our attention toward the art of weaving peace. Perhaps a combined translation would catch the spirit: "On a blessed odyssey are those who poetically craft peace." Guzmán writes that creative responses to the numbing effect of violence must unfold as a poetic act.

Ya que los métodos tradicionales se han quedado obsoletos, hemos de usar nuestra imaginación creativamente,²² o nuestra capacidad poética, para encontrar nuevas

²¹ G.K. Chesterton hablaba así de la poesía y de los poetas en su libro *Orthodoxy* (2008: 13): «Poetry is sane because it floats easily in an infinite sea; reason seeks to cross the infinite sea, and to make it finite [...] The poet only asks to get his head into the heavens. It is the logician who seeks to get the heavens into his head. And it is his head that splits».

²² Vicent Martínez Guzmán (2005a: 98-99) apunta lo siguiente al respecto: «la imaginación de los seres humanos puede producir, al menos, dos caminos, el de la guerra, pero también el de la paz [...] En cualquier caso recordemos de nuevo el dicho asumido en la tradición de los

formas de tratamiento de conflictos que se adecuen más apropiadamente a las nuevas manifestaciones de violencias intraestatales, ya que como dice Lederach (1998: 53): «Los conflictos contemporáneos requieren planteamientos de construcción de la paz que respondan a las realidades inherentes a su propia naturaleza». Y desde aquí, pensamos que la idea de la reconciliación se presenta ante nosotros como una apuesta imaginativa, para responder a los efectos indeseados de violencias intergrupales.

2.4. ¿Qué supone la reconciliación?

a) *Relaciones*: según Lederach la relación es la base del conflicto y de la solución a medio y largo plazo. Hay que buscar formas de fomentar las relaciones entre las partes en conflicto, en vez de minimizar estas relaciones o eliminarlas. Las relaciones van a ser la pieza central para la construcción de la paz, serán el punto inicial y final (Lederach, 1998).

Si tenemos en cuenta que un elemento clave en los conflictos grupales va a ser las relaciones entre los miembros de los distintos grupos, fácilmente podemos deducir que el tipo de relación que exista entre personas de diferentes grupos será central para el tratamiento de estos conflictos. Además, si el establecimiento adecuado de relaciones, y su mantenimiento, es fundamental para tratar los conflictos violentos modernos, no cabe duda que el fomento de la reconciliación ante conflictos grupales puede ser, sin lugar a dudas, una nueva forma de tratar conflictos más acorde a esta naturaleza más vecinal de los conflictos violentos actuales. De ahí que Lederach defienda que hablar de

Estudios para la Paz: “no hay caminos para la paz, la paz es el camino”». Y un poco más adelante, en relación a la educación para la paz, Martínez Guzmán (2005a: 100) comenta: «Este es un objetivo principal en la educación para hacer las paces: asumir la realidad de la guerra como institución humana, pero poner en cuestión la lógica en la que se inserta, usando la imaginación de manera alternativa, desarrollando una fantástica, otra manera de presentar las cosas».

reconciliación supone hablar de cambio paradigmático en cuanto a la construcción de la paz se refiere:

Para que por lo menos sea apropiada y relevante en el conflicto contemporáneo la construcción de la paz, ésta debe estar arraigada en las realidades subjetivas y empíricas que determinan las necesidades y expectativas de las personas y responder a esas realidades. Es precisamente en este punto donde el paradigma conceptual y la práctica de la construcción de la paz deben alejarse significativamente de las actividades y el marco tradicionales que constituyen la diplomacia de estado.

Considero que este cambio paradigmático se manifiesta al pasar de un interés por la resolución de materias conflictivas a un marco de referencia centrado en la restauración y la reconstrucción de relaciones. Esto exige un planteamiento que vaya más allá de la estrategia mecánica. El marco debe tratar los aspectos relacionales de la reconciliación como principal componente de la construcción de la paz (Lederach, 1998: 52).

La importancia que se concede a las relaciones es una de las principales aportaciones de la reconciliación como nuevo paradigma o modelo, el cual, concibe el conflicto violento prolongado como un sistema, y centra su atención dentro de este sistema especialmente en las relaciones (Lederach, 1998: 54).

Tanto para pelearnos como para hacer las paces tenemos que relacionarnos, y es desde ese tipo de relaciones justas y pacíficas que promueve la reconciliación, que podemos construir una paz sostenible.

b) *Encuentros*: poner en contacto a las partes enfrentadas, implicará distintos encuentros entre enemigos en lugares que ofrezcan cierta seguridad, donde se respete como mínimo, la integridad física de cada persona.

La reconciliación como encuentro, también plantea que un espacio para admitir

el pasado e imaginar el futuro, es algo necesario para poder reconstruir el presente.

Lederach (1998: 55) expresa esta última idea con las siguientes palabras:

La reconciliación necesitará encontrar el modo de abordar el pasado sin quedarse encerrado en un círculo vicioso de mutua exclusividad inherente a ese pasado. Las personas necesitan la oportunidad y el espacio para expresar el trauma y el dolor provocados por lo que se ha perdido y la ira que acompaña al dolor y a las injusticias que han sufrido. Que las partes implicadas admitan y reconozcan la legitimidad de esa experiencia es determinante para la dinámica de la reconciliación. Una cosa es conocer, pero reconocer es un fenómeno social muy diferente. Llegar a admitir después de escuchar las historias de los demás, da validez a la experiencia y los sentimientos, y representa el primer paso hacia la recuperación de la persona y de la relación.

c) *Creatividad*: la reconciliación supone que debemos buscar más allá de los métodos tradicionales.

La construcción de la paz es un proceso que está siempre en constante evolución, ya que la paz es tanto un objetivo a alcanzar como un sendero por el que caminar, debido a esto, la paz no puede depender únicamente de técnicas dogmatizadas e inamovibles, sino que los que trabajan por la paz tendrán que imaginar, en muchas ocasiones, formas alternativas a las aprendidas en las aulas para transformar los conflictos en los que están envueltos. Este tipo de creatividad imaginativa, recibe el nombre de *imaginación moral*, la cual supone en lo referente a la construcción de la paz «la capacidad de imaginar y generar respuestas e iniciativas constructivas que, estando enraizadas en los retos cotidianos de la violencia, trasciendan y en última instancia rompan los amarres de esos patrones y ciclos destructivos» (Lederach, 2007: 63-64).

El ejercicio práctico de reconciliación de Lederach (1998, 2014) surgió de la

creatividad generada por la imaginación moral del autor, cuando se encontraba trabajando como miembro del equipo de coalición que medió entre el gobierno sandinista de Nicaragua, y la sublevación indígena de la costa este. Lederach puso en práctica su ejercicio de reconciliación partiendo de una interpretación del Salmo 85 de la Biblia, poniendo así en práctica esa creatividad que surge de la imaginación moral.

A continuación, analizaremos más detenidamente cada uno de los elementos del ejercicio de reconciliación de Lederach, a partir del contexto nicaragüense donde se originó.

2.5. Origen y elementos del ejercicio práctico de reconciliación de Lederach

Dejaremos que sea el propio autor quien nos explique cómo surgió su idea acerca de la reconciliación:

Durante varios años de la década de los ochenta, trabajé bajo los auspicios del Comité Central Menonita por toda Centroamérica como responsable de recursos humanos dirigiendo talleres sobre mediación y resolución de conflictos. A raíz de estos esfuerzos, tuve la oportunidad de servir como asesor a un equipo de conciliación de base religiosa que mediaba en las negociaciones entre el gobierno sandinista y el movimiento indígena de la costa este de Nicaragua, conocido como Yatama.

Como parte de sus funciones globales, el equipo de conciliación acompañaba a líderes exiliados de Yatama que volvían a casa para explicar el acuerdo al que se había llegado con los sandinistas. Dado que persistía el contexto de guerra y de animosidades profundamente arraigadas, estos encuentros fueron acalorados. Al comienzo de cada reunión de aldea, los conciliadores nicaragüenses solían leer el Salmo 85. En este fragmento, el salmista hacía referencia al regreso del pueblo a su tierra y la oportunidad de paz. En dos breves líneas de la mitad del texto (85:10), la versión española dice: «La misericordia y la verdad se han

encontrado, la justicia y la paz se han besado».

Oyendo hablar de estas impactantes imágenes una y otra vez en el contexto de una sociedad profundamente dividida, empecé a sentir curiosidad sobre cómo entendían los conciliadores el texto y los conceptos, que constituyen un par de paradojas intrigantes. Algún tiempo después, en un taller de formación con comisiones de paz locales y regionales, tuve la oportunidad de analizar este asunto con más detalle. Identificamos primero los cuatro conceptos principales de la frase: Verdad, Misericordia, Justicia y Paz. Pedí entonces a los participantes que expusieran cada concepto como si fuese una persona, describiendo las imágenes que evocaba en su mente y lo que cada una tendría que decir sobre los conflictos.

Al exponer las imágenes de la Verdad, aparecieron honestidad, revelación, claridad, franca responsabilidad y vulnerabilidad. «Nos vemos unos a otros tal y como somos –comentó uno de los participantes-. Sin el representante de la Verdad el conflicto no se resolverá nunca. Pero la Verdad sola nos deja desnudos, vulnerables y despreciables».

Respecto a la Misericordia, surgieron imágenes de compasión, perdón, aceptación y un nuevo comienzo. Ésta es la idea de gracia. Sin el representante de la Misericordia, no serían posibles relaciones sanas. Sin la compasión y el perdón, la cicatrización y la restauración serían imposibles. No obstante, la Misericordia sola es superficial. Se disimula. Se mueve demasiado rápidamente. La Justicia suscitó poderosas imágenes sobre hacer las cosas bien, crear igualdad de oportunidades, rectificar los errores y la restitución. «Sin justicia –comentó una persona- la división continua y se envenena».

Con la Paz llegaron imágenes de armonía, unidad y bienestar. Es el sentimiento y el predominio del respeto y la seguridad. Pero, se mencionó, la paz no es sólo para unos pocos, y si se conserva en beneficio de unos y no de otros, representa una farsa [...].

Cuando pregunté a los participantes cómo deberíamos llamar al lugar donde coinciden la Verdad, la Misericordia, la Justicia y la Paz, uno de ellos contestó inmediatamente: «Ese lugar es la reconciliación». (Lederach, 1998: 56-58).

A partir de su experiencia en Nicaragua, Lederach ha utilizado en multitud de ocasiones su ejercicio de reconciliación para arrojar luz en distintos contextos conflictivos donde ha sido requerido como mediador. Lederach ha estado conduciendo estos últimos años talleres donde los conceptos de verdad, misericordia, justicia, y paz, dejaban de ser simples conceptos para convertirse en personas que expresasen su voz, para ello formaba cuatro pequeños grupos de entre los distintos líderes de las comunidades involucradas en el conflicto, y a cada grupo se le designaba uno de los cuatro elementos necesarios para la reconciliación, entonces Lederach pedía a cada grupo que trataran el elemento como si fuese una persona y le hicieran una pregunta: ¿qué es lo más importante para Verdad (Misericordia, Justicia, o Paz) en medio de un conflicto?

Posteriormente, cada grupo tendría que escoger a un representante para que interpretase el papel (Verdad, Misericordia, Justicia, Paz) que le hubiese tocado al grupo, este representante tendría que salir al frente y hablar en primera persona haciendo el papel que le hubiese correspondido. A continuación Lederach se dirigiría a cada representante como sigue: “hermana Misericordia” o “hermana Verdad” puede hablar; y estas personas responderían: “Yo soy Justicia, y lo importante para mí en este conflicto es...”. Después de esto se abriría un tiempo de debate entre las cuatro personas, y finalmente habría una pequeña sesión de mediación. Lederach confiesa que después de haber repetido este ejercicio con muchas personas y en multitud de contextos distintos, los resultados son diferentes cada vez, pero que invariablemente surgen sorprendentes y aclaradoras ideas acerca del conflicto en cuestión (Lederach, 2014).

Para entender un poco mejor el ejercicio de reconciliación de Lederach, comentaré qué es lo que define a cada uno de los elementos que lo componen. En primer lugar realizaré una doble aproximación etimológica, hebrea y griega, ya que este

modelo nace de una perspectiva bíblica; y en segundo lugar proyectaré cada uno de los elementos constituyentes del ejercicio al campo de los conflictos, refiriéndome a ellos como si fueran personas, al igual que hace el autor del mismo.

2.5.1. La Verdad

-Aproximación etimológica:

Podríamos hacer las siguientes consideraciones acerca de *'emeth*, que significa verdad en hebreo:

La voz hebrea para designar verdad es *'emeth*, cuyo radical (*'aman*) significa "sostener algo firmemente para que no caiga". Entre los sinónimos que acompañan y sustituyen a *'emeth*, el principal es *'emunah*: fidelidad, afianzamiento, sitio en donde se puede uno apoyar (*Educajob*, 2008).

Desde esta interpretación, podríamos decir que cuando una relación esté afianzada en la verdad, será más sostenible y duradera, ya que es fácil confiar en una persona que sabes que es fiel y que te sirve de apoyo cuando la necesitas. Del mismo modo, para posibilitar una reconciliación estable, se necesitarán grandes dosis de verdad desde donde partir hacia el viaje de la reconciliación, y grandes dosis de verdad donde apoyarse a lo largo de este viaje.

Respecto a *alêtheia*, que significa verdad en griego, nos gustaría comentar lo siguiente:

El término griego correspondiente a verdad es *alêtheia* que -mediante su *a* privativa- indica la condición de des-velamiento, des-cubrimiento o des-ocultamiento del ser. Así, *alêtheia* remite a una dualidad: lo que aparece ante

nosotros y el fundamento de lo que aparece o, en otros términos, la auténtica verdad. De modo que la noción griega de verdad remite a lo permanente (*Educajob*, 2008).

Hay muchas “verdades” aparentes que se acaban desvaneciendo con el tiempo, pero la auténtica verdad permanece. La verdad es desveladora, porque ante su luz todos los velos de oscuridad son quitados, viéndose así la realidad de las cosas tal y como son.

En los procesos de reconciliación, habrá que ir quitando aquellos velos que cubran las injusticias presentes y pasadas, y sólo así será posible un reconocimiento del sufrimiento de las víctimas que permita la recuperación de su dignidad.

-En medio de los conflictos:

Verdad es la luz que alumbra para que todo pueda ser visto, apoyándose en la transparencia, la honestidad, y la claridad. En tiempos de conflicto muestra abiertamente lo que ocurrió, sin dar una visión parcial. Verdad pretende «que se reconozca el mal sufrido y que se validen las experiencias y pérdidas dolorosas» (Lederach, 1998: 58).

Misericordia, Justicia, y Paz necesitan a Verdad por encima de todo, ya que sin ella no pueden avanzar. Cuando las personas encuentran a Verdad son hechas libres. En medio de los conflictos, los distintos grupos de personas enfrentados suelen aclamar que poseen la verdad, y aunque sólo hay una Verdad, esta puede ser experimentada de distintas formas. Verdad puede habitar en cada persona pero nadie la posee.

A pesar de ser tan importante la presencia de Verdad, para la transformación adecuada de los conflictos violentos, con frecuencia es muy difícil descubrirla. Esto se debe a que ella se muestra allí donde la búsqueda es genuina y auténtica, y donde cada persona comparte con los otros lo que saben de ella respetando las opiniones de los

demás. Cuando Verdad es usada como una marioneta delante de otros, se hace pedazos y desaparece.

Verdad puede verse entorpecida por Misericordia, ya que en su afán de sanar cubre la luz de Verdad y ensombrece su claridad. Esto se debe a que Misericordia olvida frecuentemente que para que haya perdón ambas son necesarias (Lederach, 2014: 87).

2.5.2. La Misericordia

-Aproximación etimológica:

El teólogo Walker Peter, interpretaría la misericordia bíblica en los siguientes términos (*StudyLight.org*, 2006):

In the Old Testament it is most often the translation of checedh, "kindness," "loving-kindness", but rachamim, literally, "bowels" (the sympathetic region), and chanan, "to be inclined to," "to be gracious," are also frequently translated "mercy"; eleos, "kindness," "beneficence," and eleeo, "to show kindness," are the chief words rendering "mercy" in the New Testament.

En la Biblia, la misericordia se identifica con una bondad que surge de las entrañas o del corazón, es decir, de lo más profundo de la persona, que inclina a ser generoso hacia los demás, ayudando en ciertas ocasiones, perdonando en otras.

-En medio de los conflictos:

Misericordia es el nuevo comienzo. Lo importante para ella son las personas y sus relaciones. La aceptación, la compasión, y el apoyo la acompañan. Misericordia conoce la fragilidad de los seres humanos, y sabe que ninguno de ellos es perfecto, por

eso «*mercy is oriented toward supporting persons who have committed injustices, encouraging them to change and move on*» (Lederach 1996: 20).

Misericordia es consciente que la luz de Verdad trae claridad, pero frecuentemente también ciega y quema. ¿Qué libertad hay sin vida y sin relaciones? El perdón es realmente fruto de ambas, pero no cuando las personas son humilladas por sus imperfecciones y debilidades. El perdón es para traer sanidad.

El propósito de Misericordia no es tapar la luz de Verdad, sino ofrecer constante y gratuitamente la posibilidad de nuevos comienzos.

Misericordia teme a Justicia por encima de todo, ya que debido a sus prisas por poner las cosas en orden, olvida que sus problemas tienen que ver con personas de carne y hueso, y con sus relaciones.

2.5.3. La Justicia

-Aproximación etimológica:

Según Rall H. Franklin (*StudyLight.org*, 2006), en la Biblia la *justicia* equivaldría a lo correcto: «*The original Hebrew (tsedhaqah; tzedheq) and Greek (dikaiosune) words are the same as those rendered “righteousness”*», es decir, hablar de justicia sería hablar de lo apropiado, lo adecuado, lo correspondiente, lo justo, lo natural.

Por lo tanto, hacer justicia consistiría en que las cosas volviesen a su orden correcto o natural. En cuanto al ser humano se refiere, la justicia consistiría en que cada persona recibiese lo que le correspondiese, por su calidad de persona, o por la calidad de sus actos.

La Biblia muestra a un Dios que ama la justicia debido a su profundo amor por las víctimas de la injusticia, es decir, todos aquellos seres humanos que son oprimidos o despojados de sus derechos más fundamentales, derechos que les corresponden por su calidad de personas. Aquí se situarían no sólo las víctimas de conflictos armados y regímenes opresivos, sino que también se incluirían los marginados de cada sociedad.

Noah Porter Wolterstorff, profesor de Teología Filosófica de la Universidad de Yale, dice lo siguiente:

Una y otra vez los destinatarios de la justicia en el Antiguo Testamento son las viudas, los huérfanos, los extranjeros y los pobres [...]. Para ser justa, una sociedad debe integrar en su comunidad a todos los débiles y desvalidos, los marginados, dándoles una voz y una participación justa en los beneficios de la comunidad (Atkinson y Field, 2004: 45).

-En medio de los conflictos:

Lo importante para Justicia es poner las cosas en orden. Justicia mira más allá de las apariencias en cuanto a la lucha entre distintas personas se refiere. Según Justicia, las raíces de la mayoría de los conflictos tienen que ver con la desigualdad, la avaricia, y la maldad. Justicia es del mismo sentir que Verdad, quien derrama luz para que se vean los caminos de la maldad (Lederach, 2014: 88).

La principal función de Justicia es asegurar que se haga algo para reparar el daño causado, especialmente en las víctimas y en los oprimidos. Restaurar las relaciones es importante, pero en primer lugar se ha de reconocer y rectificar aquello que las ha roto.

Para que haya una verdadera restauración de las relaciones habrá que cambiar comportamientos y acciones, ya que si las palabras habladas o escritas no se convierten en verdaderas acciones, no sirven de nada.

Justicia teme que Misericordia y Paz se vean como anteriores a ella, y no como el fruto de su trabajo que son en realidad.

2.5.4. La Paz

-Aproximación etimológica:

Pocos términos en la Biblia tienen un significado tan denso como el que tiene la idea de paz, apareciendo en hebreo como *shalom*, y en griego como *eirene*. En palabras de la filóloga en lengua hebrea, María José Cano, del Instituto de la Paz y los Conflictos de la Universidad de Granada:

La idea de paz se expresa en hebreo englobada en dos conceptos, uno es el de algo completo y perfecto, cuya perfección radica en el hecho de ser una «obra concluida»; el otro concepto es el de descanso, tranquilidad, silencio [...]. Como en todas las lenguas, en hebreo existe una raíz fundamental, que en su caso es *ShaLaM*, y en torno a ella se articula la idea de paz; el contenido de la misma es muy rico en matices, trascendiendo del simple significado de «ausencia de guerra». Como verbo, en la forma más sencilla (*qal*) *shalam*, significa, «estar en paz», «estar completo», «estar acabado», «estar sano y salvo», «estar feliz» [...]. El significado de esta raíz es similar en todas las lenguas semíticas en las que se encuentra documentado, así en asirio *shalamu* significa «estar completo», «estar pagado», y *shulmu* «prosperidad»; en fenicio –en forma *pi'el* –significa «estar completo»; en arameo y en siríaco igual. En sabateo y etiópico su acepción también es «paz», «seguridad». Englobaría el primer concepto.

El segundo término en importancia con el que se alude al concepto de paz es *sheqet*, procede de la raíz *ShaQat* que significa «estar quieto», «estar sin disturbios», la raíz correspondiente árabe –*ShQT*– [...] podría identificarse con la raíz *ShKT*, «callarse», «enmudecer», «apaciguarse», «calmarse» (Muñoz y Molina Rueda, 1998: 32).

Según Brown Dale W., director de Estudios sobre la Paz del Seminario Teológico Bethany:

El término hebreo para «paz», *shalom*, tiene un significado muy amplio. Significa salvación, plenitud, integridad, comunidad, bienestar [...]. Dado que al hablar del «alma» los escritores bíblicos se referían a la totalidad de la persona, la iglesia está involucrada en la *shalom* cuando respalda que las personas se relacionen correctamente con Dios, los demás, y la creación divina (Atkinson y Field, 2004: 888).

Podemos ver cómo Dale Brown destaca la naturaleza relacional de *shalom*, y cómo María José Cano subraya la idea de que *shalom* implica por un lado, calmarse, y por otro, estar completo o feliz. Combinando ambas interpretaciones podríamos decir que es a través de las relaciones pacíficas que nos calmamos, llegando así a ser felices y estar completos.

Cuando las relaciones dejan de ser pacíficas, debido a distintos tipos de injusticias y violencias, necesitaremos reestructurar esas relaciones, presentándose los procesos de reconciliación como una apuesta interesante para dicha empresa.

En el Nuevo Testamento el término *eirene* deriva «*probably from a primary verb eiro (to join); peace (literally or figuratively); by implication, prosperity: quietness, rest*» (*The HTML Bible*, 2008). De aquí podríamos deducir que la principal labor de la paz sería poner juntas, reconciliar las partes en discordia, y restaurar así de nuevo la tranquilidad y descanso original que se tendría por naturaleza.

Eirene podría ser traducido también como “estar en paz” o “tratado de paz” (Pabón, 1987), por lo que podemos intuir que esta paz de la que está hablando el Nuevo Testamento requiere un diálogo: para alcanzar la paz necesitamos tratarla, necesitamos hablar de ella, necesitamos un lugar de encuentro donde podamos juntar posturas, y

donde sea posible la reconciliación.

Una vez más observamos la necesidad de relacionarnos apropiadamente, porque las relaciones armoniosas supondrían el estado originario y esperado del ser humano, y es a través del diálogo adecuado y la reconciliación que se puede recuperar la paz perdida.

-En medio de los conflictos:

Paz es el resultado de Verdad, Misericordia, y Justicia, así como el camino a través del cual estas pueden expresarse más plenamente. Paz sostiene a la comunidad unida al fomentar la necesidad de interdependencia, la seguridad, el respeto, y el bienestar.

Sin Paz no es posible un lugar tranquilo donde Verdad pueda ser escuchada, ni es posible romper el ciclo vicioso de acusaciones, amargura, y derramamiento de sangre. Justicia no puede ser completamente expresada sin la presencia de Paz. Paz está antes y después de las otras tres, ella misma es el camino, no hay otra forma de alcanzarla. Lo que teme Paz es la manipulación de la gente que utiliza a Verdad para sus propios intereses: algunos ignoran a Verdad, otros la usan como un látigo, y otros aseguran ser los únicos en poseerla. A Paz también le asusta cuando Justicia es sacrificada por Misericordia. Teme la manipulación ciega con la que algunos sacrifican incluso las vidas por intentar alcanzar el ideal de Justicia, dejando así a Paz violada y abandonada (Lederach, 2014: 90).

2.5.5. ¿Cómo es posible reunir a Verdad, Misericordia, Justicia, y Paz?

Verdad necesita que Misericordia vaya despacio para poder surgir. Misericordia

necesita que Verdad no ciegue y queme con su luz, que recuerde que las personas son débiles y necesitan ayuda para crecer. Justicia necesita que Paz se comprometa a ofrecer un espacio para la responsabilidad y la acción, porque de lo contrario Justicia sería abortada. Paz necesita que Justicia reconozca que la necesita, para así proveer el terreno donde Justicia pueda trabajar y llevar fruto. El lugar donde es posible que se reúnan las cuatro se llama reconciliación. Es un lugar donde pueden cogerse de las manos y bailar juntas al unísono, donde Misericordia y Verdad pueden encontrarse, y donde Justicia y Paz pueden besarse.

Figura 2

El lugar llamado reconciliación (Lederach 1998, 2014)



Lederach (1998, 2014) considera que este ejercicio práctico se nutre de dos paradojas intrigantes, como son: Verdad-Misericordia y Justicia-Paz, lo cual no le resta fuerza a la idea de reconciliación que desde aquí se propone, sino que más bien se la confiere, siempre que estemos de acuerdo con la definición que da Lederach (1996: 19) de paradoja:

A paradox is the interplay of two opposite ideas or energies that seem to create an irreconcilable contradiction. The irreconcilable nature emerges from a tendency to understand contrary ideas in an either/or frame of reference in which one must be chosen over the other. A paradoxical approach suggests the energy of the ideas is enhanced if they are held together, like two sides of the coin.

Optar por la verdad no significará renunciar a la aceptación y compasión que implica la misericordia, así como optar por la paz no supondrá renunciar al enderezamiento de las cosas y la restitución que implica la justicia. Para que haya una verdadera reconciliación, será necesaria la presencia de los cuatro elementos del ejercicio, aunque supongan un par de paradojas intrigantes.

2.6. La reconciliación: herramienta válida para la reconstrucción y la sostenibilidad de la paz

Como vengo comentando a lo largo de este trabajo, nos encontramos en la actualidad ante una nueva tipología de conflictos violentos para los cuales la diplomacia tradicional de estado no cuenta con herramientas adecuadas, ya que hasta bien entrado el S. XX la mayoría de los conflictos armados eran principalmente de tipo interestatal, mientras que a comienzos del S. XXI los conflictos armados son mayoritariamente intraestatales, entre distintos grupos y comunidades que forjan su identidad en torno a

diferencias étnicas y/o religiosas en muchos casos, aunque la razón de fondo de las luchas armadas siga siendo principalmente sociopolítica y/o económica.

Lo que sucede en la actualidad es que muchos países que hasta finales del S. XX habían supeditado sus diferencias internas al enfrentamiento global entre las dos grandes superpotencias, han sacado a la luz estas diferencias, y ahora distintas comunidades intentan reclamar más derechos sociales o recursos para cada una de ellas, para cubrir sus necesidades básicas, y si fuera posible alcanzar el mayor grado de bienestar posible para su comunidad de referencia, porque recordemos que la mayoría de los levantamientos armados de nuestro tiempo se dan en países empobrecidos: el Banco Mundial (BM) afirma en un estudio del año 2003 publicado bajo el título *Breaking the conflict trap: Civil War and Development Policy*, donde se analizan 52 guerras civiles que tuvieron lugar entre 1960 y 1999, que «un país de ingresos medios-bajos tiene cuatro veces más probabilidades de sufrir una guerra civil que un país rico, y que en un país muy pobre las posibilidades de conflicto son 15 veces mayores» (Pardo, 2006).

Los Estados han de buscar nuevas vías de transformación de sus conflictos violentos internos, y cada vez más, son conscientes que hay que trabajar también de abajo a arriba, es decir, las aproximaciones únicamente desde las élites políticas y militares para la transformación de los conflictos que se dan entre las comunidades de base no van a ser suficientes, será muy necesaria la implicación de líderes locales, y especialmente de líderes de nivel medio, que puedan tener acceso tanto a las bases como a las élites, debido a su amplia red de conexiones sociales (Lederach, 2005).

A partir de esta nueva realidad han de buscarse alternativas adecuadas para la convivencia pacífica entre las distintas comunidades que están enfrentadas, y una de las

mejores formas de fomentar una buena convivencia, será a través de la promoción de procesos de reconciliación que posibiliten reestructurar adecuadamente relaciones desajustadas.

Concluiremos este punto con una cita de Lederach (2005: 76): «*the center of building sustainable justice and peace is the quality and nature of people's relationships*».

2.6.1. Transformar las relaciones para transformar los conflictos

Lederach (1998, 2014) sueña con la posibilidad de crear un mundo donde nuestra seguridad descansa en la calidad de nuestras relaciones, y no en la cantidad de nuestras armas.

Las guerras las empiezan y las acaban personas.²³ Durante siglos los seres humanos hemos aprendido a hacer la guerra, pero finalmente hemos llegado a un callejón sin salida donde hemos de aprender a hacer las paces.²⁴ En palabras de Martínez Guzmán (2001: 139) «la guerra es algo que hemos aprendido los seres humanos y que, por tanto, ni es un impulso innato, ni está en nuestro código genético».

Lederach (2000: 116-117) sugiere definir la guerra como «una institución y un sistema creados por diversas razones, que se proyecta y desenvuelve como una manera de resolver conflictos y, por tanto, no es inevitable». En palabras de Vicenç Fisas:

²³ Conviene recordar aquí el lema de la UNESCO que reza lo siguiente: “Puesto que las guerras nacen en las mentes de los hombres, es en las mentes de los hombres donde deben erigirse los baluartes de la paz”, además, desde la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, también defendemos que la paz no sólo se construye en las mentes, sino también en los corazones, superando la dicotomía entre razón y emoción.

²⁴ Como diría Martínez Guzmán (2005a: 102), basándose en Anna Bastida, ahora nos queda «desaprender las culturas de las guerras».

«*Violence is the behaviour of someone incapable of imagining other solutions to the problem at hand*» (Lederach, 2005: 29).

Lo que quiero decir con todo esto, es que está en nuestras manos transformar nuestros conflictos sin recurrir a la violencia, y para ello va a ser indispensable transformar nuestras relaciones. Los medios violentos son más rápidos, y en apariencia más efectivos, para la consecución de objetivos deseados por un grupo, cuando se percibe que otro grupo se opone a la adquisición de sus objetivos. Sin embargo, la violencia nunca es gratuita, por lo que en la mayoría de las ocasiones que se recurra a ella se caerá en una espiral de violencia que una vez que comienza es muy difícil detenerla.

Necesitamos redescubrir medios pacíficos de transformar nuestras diferencias, para no caer ni recaer en conflictos violentos, recordemos que la mitad de los países que superan un conflicto violento vuelven a caer en la violencia al cabo de cinco años (PNUD, 2005). Para transformar nuestras diferencias pacíficamente será indispensable que se dé una relación positiva entre las partes enfrentadas, desde el respeto y el reconocimiento mutuo, y no desde la indiferencia o la descalificación del otro grupo, o peor aún, desde la deshumanización, porque una vez que ya no se ve a los otros o las otras como seres humanos, es mucho más fácil recurrir a métodos violentos si percibimos que interfieren en la consecución de nuestros deseos. Por eso es tan importante relacionarnos desde nuestra humanidad, sin perder nunca de vista que el otro o la otra es tan digno o digna como yo, y saber que nuestra humanidad es definida no sólo por nuestras semejanzas, sino también por nuestras diferencias.

Tal vez esta última idea quede más clara utilizando lo que he venido a denominar como la *metáfora del abanico*: sólo podemos apreciar la imagen completa

dibujada en un abanico cuando todo su armazón de varillas está desplegado, si una varilla tapa a la otra no podremos disfrutar de toda la imagen del abanico. De igual modo sucede entre los seres humanos, nos necesitamos unos a otros para ver la imagen completa de quiénes somos, y si una comunidad desconsidera a otra, sometiéndola o destruyéndola, todos perdemos parte de nuestra identidad. Necesitamos relacionarnos unos con otros desde nuestras semejanzas y diferencias, unos estarán más en el centro del abanico, otros más a la izquierda o más a la derecha, pero serán necesarias todas las varillas para disfrutar de nuestra humanidad compartida en toda su expresión, y sólo entonces será posible conseguir una buena brisa de aire fresco con el movimiento del abanico desplegado en toda su plenitud.

Recordemos que Lederach (1998: 54) concede a las relaciones una importancia máxima en su acercamiento a la idea de la reconciliación:

La relación es la base del conflicto y de la solución a largo plazo. La reconciliación se basa en mecanismos que implican a las partes del conflicto entre sí como si de relaciones humanas se tratara, en vez de buscar formas innovadoras de eliminar o minimizar su afiliación.

Las relaciones son la pieza central, el punto inicial y final para entender el sistema. Ésta, creo, es la principal aportación de la reconciliación como paradigma. Concibe el conflicto prolongado como un sistema y centra su atención en las relaciones dentro de ese sistema.

Lederach (1998) concibe el conflicto como un sistema donde se relacionan distintas partes: tanto para crear un conflicto como para transformarlo, las partes implicadas necesitan relacionarse, es decir, un grupo no puede tener un conflicto con otro a menos que se relacionen, y tampoco podrán transformar sus diferencias sin relacionarse. Si el conflicto violento nació en las relaciones entre los grupos

beligerantes, será también a través de las relaciones donde habrá que encontrar alternativas satisfactorias para ambos.

Como vengo exponiendo a lo largo del trabajo, en la actualidad nos encontramos principalmente ante una mayoría de conflictos armados intraestatales (Pettersson y Wallensteen, 2015), donde distintos grupos de un mismo país luchan entre ellos por distintas motivaciones. Esto provoca que algunos países se vean envueltos en luchas internas difíciles de transformar pacíficamente, donde los métodos diplomáticos tradicionales para tratar los conflictos no están siendo adecuados en muchas ocasiones (Lederach, 1998).

Siguiendo el *Informe sobre Desarrollo Humano* del PNUD (2005: 185):

Durante gran parte del siglo XX, el conflicto violento fue la consecuencia de un quiebre de las relaciones entre Estados. Hoy, el conflicto violento es básicamente la consecuencia de un fracaso al interior de los Estados, o de la incapacidad de los Estados para prevenir, contener y resolver conflictos entre diferentes grupos. Ningún conflicto es igual a otro; sin embargo, los Estados más propensos al conflicto comparten ciertas características comunes.

El conflicto violento puede estallar por diversas razones. Pese a que se han hecho intentos de identificar factores de riesgo individuales, lo que al parecer importa son grupos de riesgos y acontecimientos catalizadores. Algunos riesgos están arraigados en la pobreza y la desigualdad, aunque el vínculo no es automático. Otros se descubren en fracasos institucionales y estructuras políticas no democráticas, en las ocupaciones o reivindicaciones territoriales. Algunos acontecimientos externos como caídas económicas, conflictos regionales y cambios en la sociedad que crean tensiones entre las distintas élites políticas pueden arrastrar a la sociedad al conflicto violento.

El colapso de una autoridad eficiente en algunos países ha minado la capacidad de prevenir y resolver los conflictos. Los gobiernos que no han tenido la capacidad ni la voluntad de cumplir con sus funciones principales, que incluyen el control territorial, el suministro de servicios básicos, la administración de

recursos públicos y la protección de los medios de subsistencia de la población más pobre, son tanto causa como consecuencia del conflicto violento.

Como ya hemos visto, según el PNUD (2005), la mitad de los países que superan un conflicto violento vuelven a caer en episodios graves de violencia en un plazo de cinco años, también Daniel Philpott (2012: 1) constataba que en ese lapso de cinco años hasta en un 43 por ciento de los casos hay nuevos rebrotes de violencia.

De modo que una resolución rápida del conflicto donde únicamente se ataje la violencia directa parece ser insuficiente para una paz más sostenible. Habrá que identificar también violencias estructurales y transformarlas, posibilitando sociedades más justas donde todos los grupos tengan los mismos derechos.

Sobra decir que en países empobrecidos donde en muchas ocasiones ni las necesidades más básicas están cubiertas, será difícil satisfacer las demandas de la población, sin embargo, cuando lo poco o mucho que se tiene se comparte desde las relaciones a través de la reconciliación entre los distintos grupos de identidad (étnicos, religiosos, y lingüísticos), será posible la percepción de una mayor justicia social, lo cual hará que disminuya enormemente la recaída en episodios de violencia.

Si los distintos grupos de identidad se relacionan reconociéndose en sus semejanzas como seres humanos que son, y respetándose en sus diferencias como distintos grupos que son, será muy posible una reconciliación, donde tomen lugar la verdad, la misericordia, la justicia, y la paz.

Una vez que se consigue la reconciliación, esta puede ser una plataforma válida desde donde sustentar una paz más duradera.

2.6.2. Encuentros entre enemigos

La reconciliación está hecha de encuentros entre las personas, es imposible reconciliarse sin relacionarse, sin encontrarse unos con otros. Además, es necesario que ambas partes deseen reconciliarse, como dijera Walter Wink: «*forgiveness can be unilateral, while reconciliation is always mutual*» (Appleby, 2000: 197).

La reconciliación es un lugar que intentamos alcanzar y un viaje que emprendemos. Los que se atreven a emprender este viaje se sienten vulnerables, porque saben que al lugar que acuden es al encuentro de su enemigo. La idea de este encuentro genera temor y miedo, y aunque este miedo²⁵ haya podido ser una de las principales razones por la que nos hemos preparado para el conflicto violento, desde la reconciliación se apuesta por enfrentarse a este miedo arriesgándose al encuentro del enemigo.

En el viaje hacia la reconciliación nos sentimos vulnerables porque desconfiamos de nuestro enemigo. Si somos la víctima tememos que pretenda herirnos como ya hiciera en el pasado, y si somos el agresor tememos que se quiera vengar de nosotros. De ahí que Lederach (2005: 39) diga que en el viaje hacia la reconciliación se han de tomar riesgos, ya que aunque nos sintamos vulnerables y asustados, la única forma de reconciliarnos con nuestro enemigo será arriesgándonos a acercarnos a él, y así poder comenzar a caminar juntos por el sendero de la reconciliación. Cuando estamos dispuestos a desarrollar relaciones con aquellos a los que se teme, será entonces cuando la paz sea posible (Lederach, 2005: 63).

²⁵ En el año 2006 pregunté a John Paul Lederach a través de un correo electrónico cuál pensaba él que era la razón de fondo de la mayoría de los conflictos violentos en nuestro planeta, y su respuesta fue la siguiente: “No creo en una razón, sino en múltiples razones complejas e interactivas. Pero si tuviera que escoger una, hoy más que otra, sería el miedo a un nivel profundo que actúa en la percepción de sí mismo, del otro, y fortalece las justificaciones de armas, protección, poco contacto, y la creación de la imagen del enemigo. Esto sobre todo después del 11 de septiembre”.

Desde el momento que emprendemos el viaje de la reconciliación con nuestro enemigo, nuestra percepción acerca de él puede ir cambiando, y viceversa. La confianza mutua puede ir recuperándose a lo largo de todos los encuentros que tengamos en el viaje hacia la reconciliación, en la medida que los enemigos vean que la voluntad de reconciliación del otro o la otra es sincera. A lo largo del viaje habrá muchos obstáculos que superar, y muchos callejones sin salida que se desviarán de la carretera principal, pero si no se abandona el llamado de la reconciliación, el futuro de nuestros nietos será más posible que antes de emprender este viaje hacia la reconciliación.

RECAPITULACIÓN

En este segundo capítulo hemos analizado el ejercicio de reconciliación de Lederach, el cual consideramos que podría llevarse a la práctica en contextos de post-conflicto bélico, o de transición de regímenes políticos violentos a regímenes democráticos, para fomentar una paz más sostenible.

El capítulo lo comenzamos analizando la fe cristiana del autor, la cual le ha servido de inspiración para el desarrollo de esta perspectiva acerca de la reconciliación. Continuamos diciendo que la idea de la reconciliación se presenta como una opción interesante para los conflictos intraestatales de la actualidad, donde la tradicional diplomacia de estado se ha quedado obsoleta, por lo que se necesita encontrar fórmulas realistas y adecuadas, así como innovadoras y creativas, y a este respecto, los procesos de reconciliación cumplirían todos los requisitos mencionados.

La reconciliación se basaría en el reestablecimiento de las relaciones, ya que desde este acercamiento se considera que las malas relaciones fueron la base del conflicto, por tanto las nuevas relaciones tendrán que ser la base de la paz sostenible

hacia la que queremos caminar.

Después de estas notas introductorias, vimos como el ejercicio de reconciliación surgió de una interpretación del Salmo 85 de la Biblia, cuando el autor estaba mediando entre el gobierno sandinista de Nicaragua y un grupo indígena del país. A continuación estuvimos reflexionando en torno a los cuatro elementos del ejercicio (Verdad, Misericordia, Justicia, y Paz), y uno por uno los estuvimos analizando tanto en sus etimologías hebrea y griega, como en su significado en medio de los conflictos, para llegar a la conclusión final, de que la reconciliación se hace realidad cuando se dan estos cuatro elementos a la vez.

Tras analizar el ejercicio propuesto por Lederach, sugerimos que la reconciliación podría ser una herramienta válida para la reconstrucción y la sostenibilidad de la paz, ya que si se consigue establecer relaciones cálidas entre antiguos enemigos, esto de seguro ayudará al establecimiento de una paz sostenible, y precisamente los procesos de reconciliación van a poner el énfasis en la reconstrucción de unas buenas relaciones humanas más justas y solidarias. Por lo tanto, desde la reconciliación lo que se va a pretender será transformar las relaciones injustas en relaciones justas, de modo que se puedan transformar los conflictos. Con todo esto, lo que se buscará será que la seguridad humana dependa de la calidez de nuestras relaciones, y no de la calidad de nuestras armas.

Las personas son quienes declaran la guerra y quienes firman los tratados de paz, por lo tanto, la paz duradera y sostenible pasará necesariamente por la construcción y mantenimiento de buenas relaciones entre antiguos enemigos. Para esta labor, la reconciliación se presenta como una herramienta necesaria y válida para la reconstrucción y la sostenibilidad de la paz.

En el siguiente capítulo entraremos a ver lo que es el perdón desde la perspectiva filosófica. He considerado apropiado indagar en el tema del perdón ya que éste se presenta, por lo general, como la antesala de la reconciliación, de modo que si queremos llegar a la reconciliación, normalmente tendremos que caminar primero por los senderos del perdón.

Así que en el tercer capítulo comenzaremos analizando el perdón desde un punto de vista filosófico, para comprender mejor su significado, contando con la ayuda de distintos filósofos y filósofas que llevan tiempo estudiando la temática del perdón, lo cual nos ayudará en nuestro deseo de promover procesos de perdón y reconciliación en contextos post-bélicos.

Capítulo 3. EL PERDÓN EN LOS PROCESOS DE RECONCILIACIÓN: UN ACERCAMIENTO DESDE LA FILOSOFÍA

INTRODUCCIÓN

En este capítulo empezaremos en primer lugar señalando aquello que no es el perdón, o que no pertenece a la esfera íntima del mismo, pero que habitualmente induce a confusión, como puede ser olvidar o disculpar. Tras este ejercicio de deconstrucción, pasaremos a ofrecer una reconstrucción de lo que sí es el perdón, o está más directamente relacionado con éste, como por ejemplo que el perdón es un acto gratuito, o que su entrada en escena pone fin al resentimiento.

A continuación nos preguntaremos con J. L. Austin (1962) y Haber (1991) si el perdón sería un enunciado constatativo, desde donde se describe algo, o un enunciado performativo, desde donde se hace algo. Posteriormente analizaremos si el fundamento del perdón es religioso o cívico, para reflexionar seguidamente sobre la moral del perdón, es decir, intentaremos dar respuesta a la pregunta: ¿Es el perdón una obligación o una virtud?

En los siguientes puntos analizaremos quien puede dar y recibir perdón, hablando de individuos y grupos, así como de víctimas y victimarios.

Tras estas reflexiones, comentaremos las relaciones que hay entre el perdón y la memoria, también hablaremos de la venganza, y acabaremos desarrollando la idea de que el amor facilita el perdón, recurriendo principalmente a las aportaciones del filósofo Glen Pettigrove (2012).

Apuntar de entrada, que cuando decidimos caminar por las sendas del perdón, nos introducimos por caminos escabrosos, llenos de espinas, de dolor, y sufrimiento.

Perdonar no es fácil, y por ello no queremos ser simples idealistas sino realistas (Martínez Guzmán y colaboradores, 2009), sabedores de las distintas opciones para tratar conflictos violentos, y conscientes de que nos movemos en terrenos abonados por injusticias, torturas, o asesinatos de seres amados. Será precisamente en esos escenarios tan terribles, donde pueda ser más necesario hablar de perdón, y tal vez incluso de reconciliación.

3.1. Lo que no es el perdón

3.1.1. Perdonar no es olvidar

Cuando se deja pasar mucho tiempo desde que se recibió una ofensa hasta que se ofreció el perdón, éste puede confundirse con el mero olvido, o en palabras de Jankélévitch (1967: 79): «El tiempo, lejos de justificar el perdón, lo torna sospechoso», y es que perdonar no es olvidar.

Para poder perdonar hay que poder recordar lo que pasó, hay que traer a la memoria aquello que necesita ser perdonado. Como diría Alistair McFadyen (McFadyen y Sarot, 2001: 7): «*Forgiveness is not a forgetting or letting go of the past, a denial of its truth, but a drawing of what has actually happened and been done into a fuller truth*». Pero también es cierto que al perdón lo acompaña cierto tipo de olvido, que no es olvidar lo que sucedió, sino el dolor asociado a la injusticia sufrida, es decir, sabemos que hemos perdonado cuando somos capaces de recordar el daño que alguien nos causó, sin seguir sufriendo por ello, sin resentimientos, sin rencores, sin odio. El dolor queda en el pasado, ya no lo traigo al presente, ya no lo actualizo, y la memoria queda sanada. En otras palabras, esa parte emocional negativa del suceso que nos producía sufrimiento cada vez que lo recordábamos es la que se olvida al perdonar, el

dolor del pasado deja de formar parte de nuestra realidad en el presente. Seguimos recordando el pasado, pero perdonado.

Trudy Govier (2002: 61) hace el siguiente interesante comentario al respecto: *«What is at issue in forgiveness is not whether suffering and wrongdoing are remembered, but how they are remembered. Forgiving is compatible with remembering, but not with ongoing rage and resentment».*

Podríamos decir que el perdón requiere algo de recuerdo, al mismo tiempo que algo de olvido, pero sin polarizar, como apunta Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 20): «es importante evitar los dos extremos de la memoria: ni precisión absoluta – que nos vuelve anticreativos y rehenes de la historia- ni olvido total –que nos hace perder nuestra propia personalidad y condición humanas, individuales y colectivas».

Y es que al perdonar no se reestablece la situación anterior a la ofensa como si nada hubiese ocurrido, no queda todo olvidado como si no hubiese pasado nada, sino que:

En la alegría del perdón hay siempre un poso de tristeza porque algo se ha deteriorado y a veces ese deterioro es irreversible. Por eso podemos decir que el perdón abre ciertamente el camino a la reconciliación, a la recuperación plena de la relación, pero no se identifica necesariamente con ella ni deja de tener sentido aunque ésta no se produzca (Bilbao y colaboradores, 1999: 25).

Es decir, necesitamos perdonar para emprender el viaje de la reconciliación y así poder reestablecer relaciones dañadas o rotas por la violencia, pero eso no quiere decir que las injusticias pasadas se olviden completamente, sino en parte, esa parte que cada vez que era recordada nos provocaba una amargura que hacía imposible la reconciliación con la persona agresora. O en palabras de Trudy Govier (2002:61):

The memories that accompany forgiveness will be memories that exclude resentment and allow us to “let go” while retaining the knowledge that these things were done, and they were wrong [...] Wrongs forgiven may be remembered, and when they have been serious wrongs, they are almost certain to be remembered. But they will not dominate consciousness; nor will they be remembered bitterly and resentfully, so as to provide a stimulus for resentment and revenge. When we forgive, we gain a fresh perspective that releases us from bitterness that may unhealthily tie us to the past.

Ciertamente el perdón ha de ir acompañado de algo de olvido, para despojar al mal sufrido en el pasado, de su poder en el presente. Como advierte Miroslav Volf (2006: 9): *«To triumph fully, evil needs two victories, not one. The first victory happens when an evil deed is perpetrated; the second victory when evil is returned. After the first victory, evil would die if the second victory did not infuse it with new life».*

Así que perdonar y olvidar son cosas distintas, pero inseparables, que han de entrelazarse adecuadamente. Como dice Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 22): *«es bueno recordar la ofensa para que no vuelva a repetirse, pero ha de recordarse como perdonada; tal vez ahí radique la armonización entre memoria y olvido»*; o como diría Volf (2006), se trata de usar la memoria como un escudo para evitar caer de nuevo en violencias del pasado, y no como una espada que incrementa la espiral de la violencia en el presente.

3.1.2. Perdonar no es disculpar

Muchas veces se confunde el hecho de ser perdonado con el de ser disculpado, pero también son cosas distintas. El escritor C.S. Lewis (1999: 12) hace una de las aportaciones más lúcidas al respecto que conviene traer a la luz:

Disculpar es decir “Me doy cuenta de que no podías evitarlo o no era tu intención y en realidad no eras culpable”. Si uno no ha sido verdaderamente culpable no hay nada que perdonar, y en este sentido disculpar es en cierto modo lo contrario [...] Con una excusa perfecta, no necesitamos perdón; pero si una acción requiere ser perdonada, es imposible una excusa.

La confusión entre el perdón y la disculpa suele producirse porque en la mayoría de los casos nos encontraríamos con algunos atenuantes que podrían disculpar en parte al victimario, sin embargo, cuando el perdón sea necesario, será porque hay una parte por pequeña que sea, que es inexcusable, lo cual no quiere decir que sea imperdonable.

C.S. Lewis (1999: 13-14) continúa diciendo:

El perdón verdadero implica mirar sin rodeos el pecado, la parte inexcusable, cuando se han descartado todas las circunstancias atenuantes, verlo en todo su horror, bajeza y maldad y reconciliarse a pesar de todo con el hombre que lo ha cometido. Eso –y nada más que eso- es el perdón.

Este punto es de mucha relevancia en la actualidad, ya que una de las razones por las que resulta más difícil llevar a la práctica la tarea del perdón es precisamente, siguiendo a Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 22-23), por lo que ha venido a llamarse «la *retórica exculpatoria*,²⁶ consistente en transvasar la culpabilidad del criminal al contexto social en que vive o a los avatares biográficos que ha sufrido o a cualquier otra circunstancia que le exime de su responsabilidad personal». Como diría Pascal Bruckner (1996: 16): «Ya nadie está dispuesto a ser considerado responsable,

²⁶ Aparece en cursiva en el documento original.

todo el mundo aspira a pasar por desgraciado, aunque no esté pasando por ningún trance en particular».²⁷

Si perdonar es difícil para las víctimas, más lo es aún cuando los victimarios no tienen sentimiento de culpa, debido a que se excusan por distintos motivos, «transfiriendo la responsabilidad de sus actos a las circunstancias del momento –la necesidad histórica-, a los otros e incluso, no pocas veces, a las propias víctimas, cargándoles una humillación suplementaria»²⁸ (Bilbao y colaboradores, 1999: 23).

Y es que cuando desaparece el sentimiento de culpa, debido a que no se reconoce ningún tipo de culpabilidad moral por las excusas que sea,²⁹ ya no hay lugar para el perdón.

Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 23) acaba este punto con unas reflexiones muy interesantes que merece la pena resaltar:

Vivimos en una falsa cultura de la inocencia que no distingue entre la culpabilización patológica y la culpa que se abre a la posibilidad del perdón. Al igual que tenemos el peligro de instalarnos en una falsa cultura de la tolerancia que lo consiente todo y se convierte en indiferencia [...] No podemos ser tolerantes con la injusticia, pues así nos hacemos sus cómplices.

²⁷ A nadie le gusta verse como victimario, ante un conflicto violento las personas implicadas prefieren verse como víctimas, la culpa siempre es del otro o de la otra. Cuando se reconoce a una persona como víctima, ésta estará más dispuesta a reconciliarse con el supuesto victimario, como apunta un artículo reciente (Simantov-Nachlieli y colaboradores, 2015).

²⁸ Esta idea está relacionada con la pregunta que plantea Pascal Bruckner (1996: 17), dando al mismo tiempo la respuesta: «¿Por qué es escandaloso simular el infortunio cuando no nos está afectando nada en particular? Porque se usurpa entonces el lugar de los auténticos desheredados».

²⁹ Esto enlazaría con la definición clásica de *Violencia Cultural* (Galtung, 1998), ya que ésta sería aquella creencia a través de la cual hacemos opaca nuestra responsabilidad moral, justificando y legitimando el uso de la violencia.

Cuando el perdón es requerido, es porque se han cometido injusticias inexcusables, se ha abusado de personas, se ha atentado contra su dignidad, o se han violado los derechos que les son inherentes como seres humanos.

Por lo tanto, perdonar no es disculpar, porque como apuntábamos al principio siguiendo a C.S. Lewis (1999), donde hay una excusa perfecta, el perdón se hace innecesario, o como diría Jankélévitch (1967: 144): «si perdonamos es porque no tenemos razones; y si tenemos razones, compete la excusa, no el perdón».

3.1.3. Perdonar no es obligatorio

El perdón no puede imponerse, se propone como algo bueno y necesario, pero no se impone, no es obligatorio, cada persona tiene que decidir en su libertad si quiere perdonar.

Sin embargo, la propuesta del perdón se antoja necesaria, porque como sugiere Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 24):

Si todos estamos provocados a posibilitar a los demás una vida digna y el perdón ayuda a que eso ocurra, no nos queda más respuesta que intentar universalizar su otorgamiento: en principio estoy convocado a perdonar a cualquiera, a todo otro, que comparte con el resto de los seres humanos la común condición y derecho a una vida digna.

Además, como venimos diciendo, aunque perdonar sea aconsejable, resulta una tarea ardua que requiere un gran esfuerzo por parte de quien acepta el reto del perdón, y muchas veces, aunque se quiera perdonar, habrá que aprender a hacerlo, como apunta Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 24):

El perdón ciertamente no es una reacción natural, pero nunca surgirá de una opción puramente voluntarista porque, entre otras cosas, no basta con quererlo, hace falta poderlo. Y para ello es necesario aprender a perdonar, someterse a un proceso educativo, de aprendizaje del mismo, que resulta en muchas ocasiones complicado y costoso.

En definitiva, aunque el perdón no sea una obligación, sí que será necesario si queremos entrar en procesos de reconciliación donde haya que afrontar el pasado, para poder volver a relacionarse en el presente, y entrar así juntos en el futuro. Para ello, será necesario no sólo querer perdonar, sino aprender acerca del perdón para poder llevarlo a cabo en las mejores condiciones posibles.

3.1.4. Perdonar no es renunciar a la justicia

Perdonar no significa ser tolerante con las injusticias, lo cual sería un comportamiento irresponsable, contrario a la misma esencia de la visión positiva de la paz que aquí defendemos, ya que ésta depende en primer lugar de que la justicia sea respetada.

Resultaría engañoso hablar de perdón y reconciliación sin contemplar la justicia, ya que estaríamos construyendo un proceso de pacificación sobre arenas movedizas. Además, las víctimas podrían pensar que el uso de la violencia y las injusticias provocadas por ella no tienen consecuencias negativas para los victimarios, es decir, ser violento saldría barato, y podría ser hasta beneficioso. De modo que, si la justicia fuese sacrificada, la paz sostenible a la que estamos apuntando a través de los procesos de perdón y reconciliación sería una utopía.

Así que, el auténtico perdón no renuncia a la justicia, sino más bien lo contrario: «si no quiere confundirse con la falsa tolerancia del que soporta lo que no puede combatir, ha de ir acompañado de una lucha inequívoca contra la injusticia, defendiendo los derechos atacados» (Bilbao y colaboradores, 1999: 25).

Anthony Bash (2010: 57-58) también iría en la misma línea:

What makes forgiveness difficult to practice comes from the fact that forgiveness is both a moral and a relational issue. It is also one that concerns justice. With forgiveness, it is necessary, on the one hand, to hold to the fact that wrongdoing is wrongdoing for which the wrongdoer is morally culpable and accountable. To fail to do so makes light of the wrong in wrongdoing and the fact that the victim has suffered. This was the argument of Strawson 1968a: if victims do not resent the violation of their rights, they clearly do not take those rights very seriously. It is also necessary, on the other hand, to unshackle both the victim and the wrongdoer from the relational consequences of the wrongdoing and, when appropriate, to promote restored relations between them. To fail to do so is irreversibly to lock both wrongdoer and victim into a disordered relationship. To deny or to make light of moral culpability for wrongdoing is unjust; to pursue restored relations without addressing the wrongdoing is also unjust. Forgiveness without justice can be limp, effete and pitiable, giving force to Nietzsche's view that forgiveness is a sign of weakness. Lévinas (1990: 20) rightly says that a 'world in which pardon is all-powerful becomes inhuman' – and we might add, cruel and unjust. Forgiveness with justice – that is, forgiveness that addresses the moral and relational issues that wrongdoing raises – can be a uniquely powerful ethic for the transformation of people and human society that is neither weak nor morally irresponsible.

Entrelazado con todo esto, aparece el concepto de condonación, el cual fue estudiado por el filósofo húngaro Aurel Thomas Kolnai. Para este autor, el perdón sería una materia ética referida primordialmente a un contexto de relaciones interpersonales.

Según sus propias palabras: «*the classic case of 'trespassing against' and thus raising the problem of forgiveness consists in Ralph's hurting Fred illegitimately and behaving immorally towards Fred*» (Kolnai, 1977: 212).

Ante esta situación, según Kolnai, nos encontraríamos con un espectro de posibilidades donde en un extremo estaría la condonación del comportamiento inmoral de Ralph por parte de Fred, mientras que en el otro extremo estaría el perdón de este comportamiento inmoral.

En palabras de la filósofa Jean Hampton:

Condonation is not forgiveness. The central difference between them is that condonation involves accepting the moral wrong whereas forgiveness does not. Forgiving someone presupposes that the action to be forgiven was wrong, and nothing in the act of forgiveness communicates to the wrongdoer that her action was permissible after all (Murphy y Hampton, 1988: 40).

Así que volviendo al ejemplo de Kolnai, la condonación significaría que aunque Fred es consciente de la ofensa cometida por Ralph, no la condenaría, y por lo tanto no emitiría ninguna respuesta en contra de ella, lo cual sería inmoral e injusto (Kolnai, 1977: 215).

Por otra parte, el perdón significaría que Fred condena la ofensa, pero confiando en una posible transformación de Ralph, se le perdona, esperando que Ralph llegue a arrepentirse de su mala acción, lo cual sería evidente a través de un corazón cambiado, en palabras del propio autor.

Kolnai profundiza un poco más en esta idea del perdón con la siguiente interesante reflexión:

Whereas a credible change of heart on Ralph's part constitutes the standard situation making forgiveness a quasi-obligation for Fred, the standard situation which makes forgiveness legitimate and virtuous is that in which Fred has at least some reason to hope for metanoia on Ralph's part and for making it easier for Ralph by forgiving him [...] Offering trust 'in advance' may increase the objective trustworthiness of the recipient. Fred in the supposed case 'gambles' on this hope, which inevitably involves a risk. He may do so wisely ('calculated risk') and then highly morally, or in a less founded way (still with a definitely moral intent), or frankly unwisely, which yet may not involve, but may easily blend with, immorality and deserve moral reproof (Kolnai, 1977: 222-223).

El autor también habla de la *paradoja del perdón*, sosteniendo que perdonar a alguien tras haberse arrepentido es redundante, debido a que si el victimario ha condenado la agresión que tuvo lugar en el pasado, y ha hecho todo lo posible por restituir a la víctima, el perdón que pueda ofrecer entonces la persona agredida a su victimario pierde un poco su razón de ser. En otras palabras, si ha habido un verdadero arrepentimiento por parte del agresor, éste ya no sería la misma persona que cometió el acto inmoral, sino una persona transformada donde ha habido un cambio de corazón, de modo que ya no habría nada de lo que tuviese que ser perdonado.

Desde aquí diríamos que esta paradoja no agota todas las dimensiones del perdón, ya que aunque un agresor arrepentido no necesite ser perdonado, la víctima aún tendría que lidiar con su posible resentimiento por el daño sufrido. Y es que cuando hablamos del perdón, como el mismo Kolnai diría, nos estamos moviendo en un terreno de relaciones interpersonales, donde tanto el victimario como la víctima necesitarían ser bañadas por la acción reparadora del perdón.

Kolnai (1977) también enlazaría el perdón con la reconciliación, defendiendo que ésta se basa en gran medida en el perdón, pero el énfasis de ésta se centraría en los

resultados del perdón; además, la reconciliación implicaría una vuelta a una relación amistosa entre Fred y Ralph, y no simplemente un cambio de actitud de Fred hacia Ralph, ya que podría ser que el perdón no fuese aceptado, y en tal caso no habría reconciliación (Kolnai, 1977: 214). Es decir, para la reconciliación haría falta que Fred perdonase a Ralph, y que Ralph aceptase el perdón a través de un corazón cambiado mediante el arrepentimiento. Ambos habrían condenado el comportamiento inmoral, y ambos apostarían por una relación futura, Fred con una herida cicatrizada, y Ralph no siendo exactamente el mismo Ralph que cometió la ofensa, ya que no se identificaría más con ella.

Finalmente, el perdón y la justicia tienen una relación muy estrecha, ambos tienen que ver con el reestablecimiento de lo recto, de lo adecuado, de lo moralmente correcto. Podríamos decir que el perdón tendría que ver con la justicia llevada a su máxima expresión, o como diría Sádaba Garay (1995), el perdón estira la justicia, haciéndola aún si cabe más moral. Y es que el perdón «irá al corazón mismo de la justicia. Que es lo mismo que decir que agarra por todas partes a ésta y la hace avanzar hasta el final. Porque, repitámoslo, el perdón consiste en la justicia llevada al límite» (Sádaba Garay, 1995: 85).

Acabaremos este punto con una preciosa cita de Everett Worthington (2003: 48):
«Justice and forgiveness are the twin edges of the sword of love».

3.2. Lo que es el perdón

El perdón es misterioso y escurridizo, es una de esas palabras difíciles de definir porque forma parte del saber popular, y porque tiene distintas connotaciones según el contexto de referencia.

El perdón es un proceso en cuanto que consta de distintas etapas, pero también es un acto en cuanto se da en momento determinado tras ser completado como proceso.

A continuación intentaremos ser más específicos respecto a lo que es el perdón, con la pretensión de comprender mejor su esencia y su significado, ya que desde aquí pensamos que el perdón no es un lujo, sino más bien una necesidad, o como diría Marta Burguet Arfelis (2004: 933): «El perdón es necesario porque no es el estado normal vivir enemistados y con angustia permanente entre las personas».

3.2.1. El perdón es un acto gratuito

El perdón sería un regalo, algo gratuito ofrecido por la víctima a su victimario. La persona agredida tendría la potestad de elegir si concede el perdón o no a su agresor. Es decir, el perdón no se puede ganar o pagar de ningún modo, sino que se trata de aceptarlo o rechazarlo, por parte del victimario, cuando éste sea ofrecido gratuitamente por parte de la víctima.

Aunque el perdón sería gratuito, no sería barato; en otras palabras, para la persona que perdona siempre hay un costo que asumir, ese costo que significa dejar morir el daño o el mal recibido en uno mismo.

Martínez Guzmán (2005a: 31-32) entiende que este perdón surge del amor al prójimo, incluso cuando éste sea el enemigo:

Para hacer las paces necesitamos educarnos en un tipo de amor a los demás como a nosotros mismos [...] atentos al clamor de los que sufren como expresión de la misericordia; rompiendo la espiral de la violencia con el amor a los enemigos y no devolviendo mal por mal; siendo diligentes en nuestras

*relaciones y tratándonos con cuidado*³⁰ [...] este amor diligente y cuidadoso que presupone la justicia, será capaz de introducir el perdón y la reconciliación como formas subversivas de transformar la justicia como venganza.

Cuanto más grande sea la ofensa, más grande tendrá que ser el amor para poder ofrecer el regalo del perdón. Al perdonar:

la víctima ofrece al ofensor el amor que éste ha rechazado en su ofensa. Como dice Camus (1985: 365): *Siempre hay una parte del hombre que rechaza el amor. Es la parte que quiere morir. Y la que pide ser perdonada.*³¹

Posiblemente sea este carácter de gratuidad, de don absoluto que acompaña al perdón, una de las dificultades fundamentales para que éste se convierta en un referente moral significativo en nuestra sociedad, marcada por las relaciones instrumentalistas y utilitaristas (Bilbao y colaboradores, 1999: 27).

Aquí tendríamos que decir, al igual que Desmond Tutu (1999), que sí nos interesa ser personas perdonadoras y reconciliadoras, porque si no, la humanidad convulsionada una y otra vez por el ruido de la violencia, no tendría futuro.

3.2.2. El perdón pone fin al resentimiento

Esta idea se encuentra detrás del pensamiento de un autor clásico en esta temática, como es Joseph Butler, quien en 1726 publicó *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel and a Dissertation on the Nature of Virtue*, siendo el primero en introducir la idea de que al perdonar se pone fin al resentimiento (Butler, 1970).

³⁰ Aparece en cursiva en el documento original.

³¹ Aparece en cursiva en el documento original.

Partiendo de aquí, empezaremos diciendo en consonancia con Lévinas (Bash, 2010: 3), que el perdón es una respuesta moral ante un acto inmoral. Podemos decir que un acto será inmoral cuando vaya en contra de normas o leyes reconocidas universalmente. Sólo ante los actos inmorales cabe la posibilidad del perdón.

Charles Griswold (2007: 39) defendería que hay una conexión intuitiva entre el perdón y el enfado moral que se siente al ser tratado injustamente, es decir, al ser víctima de un acto inmoral. Este enfado moral daría lugar a un resentimiento interno, el cual podría ser superado por la acción sanadora del perdón.

Joanna North, siguiendo este hilo argumentativo, definiría el perdón de este modo: *«a willingness to abandon one's right to resentment, negative judgment, and indifferent behaviour toward one who unjustly injured us, while fostering the undeserved qualities of compassion, generosity, and even love»* (Oliner, 2008: 122).

De modo que, al ser víctima de un acto inmoral, sería normal sentir resentimiento ante el victimario, pero pasado cierto tiempo, sería bueno para la víctima deshacerse de este resentimiento, y la forma de hacerlo es a través del perdón.

En el capítulo que estudiamos el perdón desde la perspectiva psicológica, profundizaremos más en el tema del resentimiento, analizando algunos modelos prescriptivos del perdón.

3.2.3. El perdón es un acto de liberación del pasado

Perdonar libera de la reacción natural de venganza que tendría lugar ante una injusticia sufrida, desatándonos del poder de una ofensa pasada. Esta idea la ha

trabajado muy bien Hannah Arendt (1993: 260), por lo que conviene aquí rescatar algunas de sus palabras:

El perdón es el extremo opuesto a la venganza, que actúa en forma de re-acción contra el pecado original, por lo que en lugar de poner fin a las consecuencias de la falta, el individuo permanece sujeto al proceso, permitiendo que la reacción en cadena contenida en toda acción siga su curso libre de todo obstáculo. En contraste con la venganza, que es la reacción natural y automática a la transgresión y que debido a la irreversibilidad del proceso de la acción puede esperarse e incluso calcularse, el acto de perdonar no puede predecirse; es la única acción que actúa de manera inesperada y retiene así, aunque sea una reacción, algo del carácter original de la acción. Dicho con otras palabras, perdonar es la única reacción que no re-actúa 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 quien es perdonado.

Y es que, como también apunta la autora unas páginas antes de estas tremendas palabras: «Sin ser perdonados, liberados de las consecuencias de lo que hemos hecho, nuestra capacidad para actuar quedaría, por así decirlo, confinada a un solo acto del que nunca podríamos recobrarlos» (Arendt, 1993: 257).

En su interpretación de Arendt, Sádaba Garay (1995: 68) dirá lo siguiente: «en el perdón queda en suspenso el juego de las reciprocidades propio de la moral [...] En el perdón, el que perdona se coloca *por encima*³² del juego moral». Tal vez lo moralmente justo ante una injusticia podría ser devolver el mal recibido en la misma medida, para restaurar de nuevo el equilibrio en la relación, es decir, lo del *ojo por ojo y diente por*

³² Aparece en cursiva en el documento original.

diente, sin embargo, ante la actuación del perdón, este juego moral esperable es desmontado, siendo abarcado, e incluso superado, por el poder del perdón.

3.2.4. El perdón supone apostar por el ser humano

Los seres humanos estamos llenos de luces y sombras, somos capaces de realizar actos heroicos atribuibles a santos, y al mismo tiempo sabemos que bajo ciertas circunstancias seríamos capaces de realizar las barbaridades más atroces. Cuando reconocemos que en nosotros no hay sólo bondad, sino que también hay maldad, somos capaces de solidarizarnos con los victimarios. Precisamente esta solidaridad con la miseria humana, posibilitará en muchas ocasiones el otorgamiento del perdón, al ser conscientes que en otros momentos también nosotros hemos necesitado, o necesitaremos, ser perdonados.³³

Una vez más recurrimos a Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 28) por la agudeza de sus argumentos:

Perdonar puede ser entendido como defender la causa de la humanidad a través de la persona del criminal. Es acoger y asumir la ambigüedad e incluso el error que acompaña a casi todos los actos humanos. El perdón se basa en la conciencia del lazo que nos une a todos por la universalidad del pecado y la miseria. Esta común condición no supone exculpar al victimario, sino ofrecer perdón como consecuencia de una autocrítica sincera, que descubre nuestras propias limitaciones y errores.

³³ El filósofo del derecho Jeffrie Murphy se refiere a esta idea como «moral humility» (Murphy y Hampton, 1988: 32).

Y es que toda persona en algún momento de su vida comete injusticias, convirtiéndose en verdugo que necesita ser rescatado de sus malas acciones, o como diría Jankélévith (1967: 199): «El perdón es el que repesca en el lago oscuro al gran náufrago del gran naufragio moral», así que, cuando perdonamos estamos apostando por cada ser humano, o en palabras de Sádaba Garay (1995: 89): «Perdonar es abrazar, en *uno*,³⁴ a toda la humanidad».

3.3. ¿Sería un enunciado performativo decir “te perdono”?

En 1962 se publicó póstumamente la obra de J.L. Austin *How to do things with words*, donde Austin habla de enunciados constatativos y performativos, con los primeros sólo describiríamos las cosas, mientras que con los segundos realizaríamos un acto. Uno de los ejemplos más claros es decir: “te prometo que...”, al prometer no sólo estaríamos diciendo algo, sino que también estaríamos haciendo algo.

Para la mayoría de los filósofos, decir “te perdono” no sería un enunciado performativo, pero Haber (1991), por ejemplo, defendería que sí que lo es:

In arguing that the expression of forgiveness is a performative utterance, I oppose the mainstream of philosophers who reject this view. This implies that, even if one sincerely says “I forgive you”, there is no forgiveness until every last ounce of resentment is gone. This is the view taken by Butler, Downie, Murphy, and others (Haber, 1991: 6-7).

Veamos con un poco más de detenimiento cómo desarrolla Haber sus ideas sobre el concepto del perdón.

³⁴ Aparece en cursiva en el documento original.

Durante las últimas décadas la Filosofía Moral ha comenzado a interesarse de nuevo en las virtudes (tradicción aristotélica), se trata de saber cómo deberían ser las personas, y no sólo de qué deberían hacer las personas.

El ser humano sería más que el conjunto de sus acciones (Haber, 1991: 13), con esta idea, se está asumiendo una ética del ser y no tanto del hacer. Aunque también diríamos con Haber (1991: 75-76): *«an ethics of virtue cannot stand alone and requires an ethics of action for balance and completeness»*.

Perdonar sería considerado como una virtud moral positiva, así que su estudio e investigación sería adecuado como objeto de propuesta para un agente moral.

Coincidiríamos con Haber en que el objeto del perdón sería la persona, pero no su acción inmoral. Así que al perdonar el juicio moral sería modificado con respecto al agente moral que lo cometió, pero no con respecto a su mala acción.

Pero Haber no está tan interesado en comprender exactamente el significado del perdón, como en averiguar qué es lo que sucede cuando alguien expresa verbalmente que perdona, comenzando su explicación del siguiente modo:

The locution “I forgive you” belongs to the class of what Austin called “behabitives”. “Behabitives” he says in ‘How to Do things with Words’, “include the notion of reaction to other’s people behaviour and fortunes and of attitudes and expressions of attitudes to someone else’s past conduct or imminent conduct”. For examples of attitudinal expressions that are behabitives, Austin mentions “don’t mind”, “applaud”, “commend”, and “approve”, among others (Haber, 1991: 29).

Más adelante Haber (1991: 31-32) defenderá que al expresar una actitud se realiza un acto, de modo que decir “te perdono” sería un enunciado performativo o un

acto del habla. El autor, continuará desarrollando su idea del siguiente modo: al expresar un hablante S su perdón ante un agente X por su acto A, el hablante S estará representando como verdaderas las siguientes declaraciones:

1. X hizo A
2. A fue un acto inmoral
3. X fue responsable por hacer A

Con respecto al punto 1 hay dos consideraciones básicas: en primer lugar, no podemos entrar en la dinámica del perdón a no ser que X sea un agente moral, como dice H. J. N. Horsbrugh: «*One cannot forgive a rock for falling on one's foot or a cougar for attacking one's child, even though a child might kick the rock and the father might shoot the cougar*» (Haber, 1991: 32); y en segundo lugar, debe ser X quien realmente cometió el acto, no tendría sentido perdonar a X de un acto cometido por Y.

Las declaración 2 implicaría que X cometió un acto inmoral o injusto, y la declaración 3 que X es responsable de sus actos, es decir, que ni su capacidad mental o física está mermada de tal modo que lo eximiera de la responsabilidad de su acto.

Pero el hablante S tendría que representar como verdaderas además las siguientes declaraciones:

4. S fue personalmente dañado por X haciendo A.
5. S está resentido por el mal que le infringió X haciendo A. En palabras de P.

Twambley «*one can only forgive what one could resent*» (Haber, 1991: 39).

¿Qué sería estar resentido? Veamos algunas consideraciones hechas por Haber (1991: 36-37) sobre el tema del resentimiento:

Jean Hampton offers this definition: "Resentment is an emotion which reflects [our] judgment that the harmful treatment [we] experienced should not have

been intentionally inflicted on [us] by [our] assailants insofar as it is not appropriate given [our] value and rank.” According to Andrew von Hirsch and Nils Jareborg, resentment refers to those situations when “the actor acts in anger at his victim, and has good reason for being angry in virtue of some wrong or impropriety suffered at his victim’s hands.” And finally, Joel Feinberg says, “To resent someone ... is not merely to dislike him, but to have a negative feeling toward him in virtue of something he has done, and what follows the ‘in virtue of’ is as much a part of the feeling as its unfriendly or aggressive character.” [...] We can feel hostility for no apparent reason, but we cannot resent someone for ‘no reason at all’. F. H. Bradley once wrote, in a famous line, that punishment without desert is not punishment. In a similar vein, we can say that resentment without desert is not resentment [...] That resentment is an eminently personal response to injury is a thesis also shared by many theorists [...] one can resent only what is an injury to oneself (or someone that to whom one is closely related).

Así que, al expresar su perdón, S debería haber estado resentido por el mal que le infringió X a través de su acción A. Pero aún quedaría una última representación del hablante S en todo este acto del habla, que sería:

6. S ha superado su resentimiento hacia X por haber hecho A, o por lo menos está dispuesto a intentar superarlo.

De modo que podríamos resumir todo este proceso de esta manera: al perdonar a un agente X por su acción A, el hablante S representa como verdad lo siguiente:

1. X hizo A
2. A fue un acto inmoral
3. X fue responsable por hacer A
4. S fue personalmente dañado por X haciendo A.
5. S está resentido por el mal que le infringió X haciendo A.

6. S ha superado su resentimiento hacia X por haber hecho A, o por lo menos está dispuesto a intentar superarlo.

Haber (1991: 40) continuará desarrollando su tesis exponiendo que decir “te perdono” no sería la única fórmula para perdonar, pero según él, expresarlo verbalmente sería la forma más precisa de hacerlo.

Sin embargo, para que el perdón tenga lugar, la víctima deberá perdonar bajo las circunstancias adecuadas, es decir, declarar el enunciado performativo “te perdono”, no será suficiente para expresar un perdón verdadero a menos que se den ciertas condiciones. Austin (1962: 14-15) hablará de seis condiciones necesarias para que una locución se pueda considerar como un enunciado performativo:

1. *There must exist an accepted conventional procedure having a certain conventional effect, that procedure to include the uttering of certain words by certain persons in certain circumstances;*
2. *The particular persons and circumstances in a given case must be appropriate for the invocation of the particular procedure invoked;*
3. *The procedure must be executed by all participants correctly and*
4. *Completely;*
5. *Where, as often, the procedure is designed for use by persons having certain thoughts or feelings or for the inauguration of certain consequential conduct on the part of the participant, then a person participating in an so invoking the procedure must in fact have these thoughts or feelings, and the participant must intend so to conduct themselves; and further*
6. *Must actually so conduct themselves subsequently.*

Respecto a la primera condición, decir “te perdono” sería un procedimiento convencionalmente aceptado que usamos para perdonar.

En cuanto a la segunda condición, se tendrían que dar los seis pasos que vimos previamente: X hizo A; A fue un acto inmoral; X fue responsable por hacer A; S fue personalmente dañado por X haciendo A; S está resentido por el mal que le infringió X haciendo A; S ha superado su resentimiento hacia X por haber hecho A, o por lo menos está dispuesto a intentar superarlo. Si cualquiera de estos seis enunciados fuera falso, no se produciría el perdón, y el acto del habla no tendría efecto.

Continuando con la tercera y cuarta condición, en palabras de Austin (Haber, 1991: 49-50): «*If I say, "I open this library," but the key snaps in the lock, then the act of opening the library is aborted and the formula misfires*». Del mismo modo, podría ser que la víctima se quedase bloqueada con las palabras “te perdono”, debido a que aún guarde resentimiento hacia su victimario. Cuando este fuese el caso, su expresión de perdón sería nula.

La quinta condición implicaría que la víctima ha de ser sincera cuando dice “te perdono”, es decir, si no tiene intención de perdonar, no habría perdón aunque se pronunciasen las palabras.

Y por último, la sexta condición supondrá que la víctima ha superado su resentimiento con respecto al victimario, y no utilizará en el futuro el acto inmoral llevado a cabo por el victimario como un arma arrojada contra él, porque eso ya quedó perdonado, quedó en el pasado.

Así que podemos concluir que decir “te perdono” sería un acto performativo sólo cuando se diesen todas las condiciones necesarias que lo posibilitan.

Para ir acabando este apartado, explicaremos brevemente por qué para la mayoría de los filósofos perdonar no sería un enunciado performativo, para ello recurriremos a la interpretación de Guvier (2002: 42-43):

When a person says, in a suitable context and serious tone of voice, “I promise,” the very fact of saying means that she does promise. What she says amounts to, or constitutes, a promise. But forgiveness is not performative in this way. Simply to say “I forgive you” is not to forgive [...] Forgiveness is a matter of working over, amending, and overcoming attitudes, and it is a process, not an event [...] To forgive is to overcome the anger and resentment felt [...] Overcoming anger requires facing anger, thinking it over, and working to replace that anger with a different, more constructive attitude. (All this takes time, which is why forgiving cannot be performative in the way promising is).

Joram Graf Haber estaría interesado en entender que sucede cuando alguien expresa verbalmente la locución “te perdono”, pero no le interesa tanto saber si perdonar es una virtud moral o no, y por lo tanto deseable y asumible por la mayoría de los seres humanos, lo que diría Haber (1991: 57) al respecto sería: *«there are good reasons to forgive and good reasons not to»*.

En general, podemos decir que la mayoría de los filósofos que han estudiado el tema, dirían que perdonar es una virtud moral, y por lo tanto deseable en la mayoría de las situaciones humanas donde haya situaciones injustas, sin embargo, perdonar bajo cualquier circunstancia, y especialmente sin arrepentimiento por parte del victimario, tendría muchos detractores dentro del mundo de la Filosofía. Acabaremos este punto con algunas ideas de Haber (1991: 102) bastante aclaratorias al respecto:

As Murphy as put it, “part of what makes forgiveness a virtue is the tendency to forgive when forgiveness is appropriate.” In this sense, forgiveness may be thought of as belonging to the class of what Kant called “imperfect duties” –that is, duties that admit of exceptions in the interest of inclination [...] To again quote Murphy: “Just as charity requires that I sometimes ought to assist those having no right to my assistance, so does forgiveness require that I sometimes ought to forgive those having no right to my forgiveness.”

De modo que, no otorgar el perdón en determinadas ocasiones podría ser moralmente apropiado, pero no otorgarlo nunca, especialmente ante la presencia de arrepentimiento por parte del agresor, no podría considerarse algo virtuoso. La víctima estaría en su derecho de no perdonar, pero ante el arrepentimiento del victimario, el perdón de la víctima sería una virtud moral deseable, la cual estrecharía los lazos de la comunidad humana, abriendo las puertas a la reconciliación y a una paz más duradera y sostenible.

3.4. El fundamento del perdón: acto religioso y acto cívico

Cuando se habla de perdón se le asocia fácilmente a la religión en general, y a la fe cristiana en particular. Esto nos plantea un problema, que sería saber si el perdón se puede fundamentar únicamente desde los parámetros de la religión, especialmente desde el cristianismo, y por lo tanto es un acto religioso sólo practicable por creyentes, o si podría ser un acto cívico universalizable, independientemente de la fe que profese cada persona. En este punto nos encontramos con un problema de fundamentación en cuanto al perdón, que nos hace plantearnos la siguiente pregunta: ¿el perdón es un acto que puede ser llevado a la práctica por todos los seres humanos, o sólo por unos pocos escogidos?

Hannah Arendt, de nuevo realiza unas apreciaciones muy interesantes a este respecto:

El descubridor del papel del perdón en la esfera de los asuntos humanos fue Jesús de Nazaret. El hecho de que hiciera este descubrimiento en un contexto religioso y lo articulara en un lenguaje religioso no es razón para tomarlo con menos seriedad en un sentido estrictamente secular (Arendt, 1993: 258).

De modo que, podemos decir que el perdón no es sólo un acto religioso inspirado por una determinada fe particular, sino que también es un acto cívico y moralmente deseable, asumible por cada ser humano que esté dispuesto a llevarlo a la práctica. En palabras de Galo Bilbao (Bilbao y otros, 1999: 32-33):

El perdón, lo hemos dicho ya, se fundamenta en la participación solidaria de la condición humana y en el amor. Es no solamente posible, sino necesario. ¿Qué sería del mundo sin su presencia? Las alternativas posibles, tal y como las presenta Monbourquette (1995: 17-23) no son nada atractivas: perpetuar en nosotros y en los demás el daño sufrido, vivir con el resentimiento, aferrarnos al pasado o vengarnos.

La visión cristiana del perdón no negaría la capacidad humana suficiente del perdón entre las personas, aunque tampoco la entendería como una capacidad absoluta, es decir, los seres humanos como imperfectos que son, necesitarían en determinadas ocasiones la ayuda de Dios, por ejemplo, como dice Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 33): «nadie ni nada es capaz de reconciliar a la víctima fallecida con su verdugo [...] Dios es el único capaz de hacerlo, en la vida resucitada tras la muerte».

En realidad, la visión cristiana no negaría la visión secular, sino que la abarcaría e iría un paso más allá, puestos sus ojos en la eternidad, pero sin olvidar el aquí y el ahora. Así que, parafraseando a Hannah Arendt, aunque la importancia del perdón en cuanto a las relaciones humanas haya sido puesta sobre la mesa por Jesús de Nazaret, eso no quita que pueda proponerse su universalización aún entre quienes no profesan una determinada fe religiosa, ya que el perdón no es sólo un acto religioso, sino también un acto cívico y moral.

Esto enlaza con una de las tesis centrales de la Filosofía para la Paz, desde donde defendemos que los seres humanos tenemos capacidades o competencias que pueden ayudarnos a hacer las paces, las cuales pueden ser reconstruidas o aprendidas por todos nosotros y nosotras. Como apuntan Comins Mingol y Muñoz (2013: 35):

La reconstrucción normativa de las competencias del ser humano (y de las sociedades) para hacer las paces será, por tanto, un componente fundamental de toda filosofía para la paz. Las capacidades para el cuidado, para la transformación pacífica de conflictos, serán algunas de ellas, y en general todas aquellas capacidades que contribuyen a reducir el sufrimiento humano «para no volvernos ciegos ante la desgracia de los otros y sordos ante su llanto».

Para acabar con esta idea, simplemente apuntar que desde aquí creemos que una de esas capacidades humanas que ayudan a disminuir el sufrimiento y el dolor de la humanidad, es el perdón.

3.5. La moral del perdón: obligación versus virtud

Acabamos de ver que el perdón puede ser un acto religioso y moral, pero como acto moral se nos plantearía otra pregunta: ¿se trataría de un acto obligatorio o virtuoso? Si fuera obligatorio, sería demandable a toda víctima, pero si se trata de un acto virtuoso, tendríamos que limitarnos simplemente a recomendarlo. A continuación intentaremos contestar dicha pregunta con un poco más de profundidad de lo que hicimos en un punto anterior, cuando comentábamos las distintas cosas que no es el perdón.

Desde la perspectiva filosófica, una obligación moral sería de obligado cumplimiento, no llevarla a cabo sería inmoral, mientras que una virtud moral no se

supone obligatoria, sino virtuosa. Anthony Bash (2010: 101) ilustra esta idea con un claro ejemplo:

If one were a non-swimmer, to seek to rescue a child drowning in deep, shark-infested waters at great personal risk would be to do a virtuous act but not to perform a moral duty, and philosophers generally hold that it would not be wrong not to attempt the rescue. On the other hand, to fail to rescue a child (at no personal risk to oneself) who was drowning in shallow water is probably not to perform a moral duty. What matters are the circumstances of each case – in this particular example, the circumstances concern the risk to the rescuer and whether the rescuer was likely to do the act successfully.

Podemos apuntar tres razones que defienden que perdonar no sería una obligación, sino una virtud moral:

1ª) Perdonar no es siempre moralmente correcto, por ejemplo, perdonar a los actores de un genocidio mientras éste se está cometiendo sería inmoral.

2ª) Algunas veces no es posible perdonar, y no se puede considerar una obligación moral algo que en determinadas circunstancias puede resultar imposible. Un ejemplo sería cuando la víctima desconoce a su victimario; es difícil, cuando no imposible, perdonar cuando no hay una persona sobre la que arrojar el perdón.

3ª) En último lugar, dar un regalo no es una obligación moral, sino un acto voluntario, y como ya hemos comentado previamente, el perdón es un regalo, algo gratuito.

Así que la mayoría de los filósofos en general estarían de acuerdo en que perdonar no es una obligación moral, sino más bien una virtud, y por lo tanto «*it is best*

to treat forgiveness like certain forms of benevolence: praiseworthy but not required»

(Lauritzen, 1987: 150). En palabras de Bash (2010: 102-103):

Novitz (1998: 313) thinks '...there can be no duty to forgive; this simply because it is not directly within one's power to do so' (and see also Downie 1965: 133 – 'to forgive is a virtue and unwillingness to try to forgive is a vice'- but cf. Lang 1994 and Haber 1991: 101-3). Richards (1988: 88, 90) does not think that there is a 'mandate' to forgive a repentant wrongdoer: to forgive 'is admirable to do but not wrong to omit'. Kolnai (1973-4) recognises that forgiveness is a 'noble and generous...attitude'. It 'may' be argued, he says, that a 'genuine change of heart, and it alone, tends to make forgiveness a 'duty' but in his view it is not a 'strict obligation' but rather a quasi-obligation, which has its origin in virtue and which reveals virtue, so that the more virtuous a person, the more disposed they are to forgive and the more they reveal their virtue. The balance of opinion, therefore, is that to forgive is to act virtuously, not to perform a duty, and so it is supererogatory [...] One implication of forgiveness being a moral virtue, not a duty, is that a wrongdoer has no right to be forgiven. Forgiveness cannot be earned, even by acts of atonement [...] If forgiveness could be earned, then, as Kolnai (1973-74) has pointed out, forgiveness would be otiose because there would be nothing to forgive.

De modo que el perdón es un regalo ofrecido por la víctima a su victimario, siempre de un modo voluntario y virtuoso. El victimario no tendría derecho a exigir ser perdonado por su víctima, aun cuando éste mostrase señales de arrepentimiento, sin embargo, muestras de arrepentimiento facilitarían enormemente que la víctima se pudiese plantear otorgar el perdón a su victimario, convirtiendo su otorgamiento en una cuasi-obligación. En otras palabras, aunque el perdón es siempre un regalo, podría haber momentos donde no ofrecerlo fuese incorrecto, como en esas situaciones donde hay un arrepentimiento genuino por el mal causado, y un intento sincero por parte del ofensor de restituir al ofendido por la ofensa cometida.

3.6. Dar y recibir perdón

3.6.1. ¿Quién puede perdonar?

Llegados a este punto, es momento de plantearse quién tiene la legitimidad y la capacidad para perdonar.

En cuanto a la legitimidad se trata de decidir si el perdón habría de ser ofrecido sólo por las víctimas directas de la violencia, o si éste también podría ser ofrecido por familiares o allegados. Responder esto no es sencillo. Parece tener sentido que la víctima tenga mayor legitimidad para perdonar que las personas que estén a su alrededor, pero esto no quiere decir que los familiares y amigos de la víctima no tengan potestad para perdonar, de hecho, en cierta medida también son víctimas, ya que también sufren por el dolor de su ser querido. Además, cuando la víctima directa de la violencia haya resultado muerta, sólo los familiares y amigos de ésta, tendrán la posibilidad de ofrecer el perdón, su perdón.

Respecto a quién tiene la capacidad de perdonar, siguiendo una vez más a Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 35):

Parece que sólo puede perdonar el que ha sido perdonado o, para no resultar tan tajantes, resulta difícil perdonar cuando no se ha experimentado el perdón. Si, como hemos dicho, el perdón supone el reconocimiento en el otro de la común dignidad y miseria humanas al mismo tiempo, todo el que perdona tiene cuando menos conciencia de su propia limitación y culpabilidad y posiblemente alguna experiencia concreta de liberación de la carga de la falta cometida a través del perdón recibido. El perdón ofrecido es así la traducción de la experiencia pasiva de ser perdonado: siendo perdonado se aprende a perdonar.

En consonancia con el párrafo previo, Jacques Derrida (2001a: 29) haría un comentario bastante provocador, al sugerir que sólo los inocentes están en posición de juzgar a otros, y por lo tanto de perdonar. Pero si fuéramos tajantes con esta idea nadie sería capaz de perdonar, con la excepción de Jesús de Nazaret, que de acuerdo a la tradición cristiana y musulmana, sería el único ser humano que nació sin pecado. Tal vez la clave radique en que los seres humanos estamos en disposición de perdonar, pero nuestro perdón siempre va a ser limitado y parcial, ya que el agente que ofrece perdón necesita al mismo tiempo ser perdonado, porque no hay nadie que nunca haya cometido una ofensa, así que podríamos decir que todos estamos necesitados del perdón.

Mariano Crespo (2004: 83-84) nos hablaría también de unas condiciones necesarias por parte de la persona que perdona, algunas de ellas serían:

1ª) Libertad: La persona que perdona ha de hacerlo libremente, no se puede obligar a alguien a perdonar en contra de su propia voluntad, si esto sucediese, no estaríamos hablando de un verdadero perdón.

2ª) Reconocimiento que el destinatario del perdón es una persona: el que perdona reconoce que ante sus ojos hay otra persona, con el mismo valor y dignidad que uno mismo, a pesar de la ofensa que haya cometido.

3ª) Volver a ser consciente de la propia dignidad: cuando una persona es agredida, puede darse el caso de que su autoestima se vea dañada, y que incluso pueda creerse merecedora de la violencia recibida, como sucede en algunos casos de violación por ejemplo. Cuando esto ocurre, las personas tienen que recuperar su propia autoestima y ser sabedores de su dignidad, siendo consciente «de que su valor como persona permanece inalterado a pesar del agravio» (Crespo, 2004: 85), y que la ofensa era innecesaria, y por lo tanto necesita ser perdonada.

Podríamos añadir tres condiciones importantes más para que la víctima pueda perdonar al victimario, una extraída desde la experiencia personal de Simon Wiesenthal, otra desde las reflexiones de Galo Bilbao, y la última desde una interpretación que hace Jacques Derrida (2001a) de Arendt:

4ª) La víctima normalmente necesitará encontrarse en un entorno seguro y fuera de peligro: mientras persista la amenaza del victimario sería impensable un hipotético perdón, ya que la víctima es capaz de perdonar porque de algún modo vuelve a confiar en el victimario, concediéndole así una nueva oportunidad. Si la víctima se siente insegura y amenazada porque el victimario no cambia su actitud agresiva, difícilmente podrá ofrecerle el perdón.

Esta idea la hemos extraído del testimonio personal de Simon Wiesenthal (1998), quien estando recluido en un campo de concentración nazi, fue llevado por una monja ante el lecho de muerte de un joven de las SS que quería pedir perdón a un judío por los crímenes que había cometido contra ellos.

Wiesenthal fue incapaz de perdonarle, simplemente guardó silencio. Parece ser que perdonar a alguien que aún supone una amenaza para ti o que continua hiriéndote (en este caso el joven nazi representaba al nazismo que seguía exterminando judíos), sería sólo para los santos o para los héroes, y aquí estamos hablando de personas de carne y hueso a las que no se les puede exigir que sean héroes.

5ª) Para perdonar a otros, uno ha de ser capaz de perdonarse a sí mismo: todos tenemos proyectos de vida, metas e ilusiones, pero muchas veces somos infieles a nosotros mismos, yéndonos por otros derroteros, en esas ocasiones tendremos que rectificar más de una vez perdonando nuestros propios desvíos y así poder encauzar de

nuevo nuestra vida. Y es que para perdonar y amar a otros, hemos de ser capaces de perdonarnos y amarnos a nosotros mismos (Bilbao y colaboradores, 1999).

6ª) El perdón ha de presentarse como una posibilidad real para la víctima, y es que según Arendt, sólo se puede perdonar aquello que es posible castigar. Usando las propias palabras de la pensadora:

Punishment has something in common with forgiveness, as it tends to put a limit on something that without intervention could continue indefinitely. It is thus very significant; it is a structural element of the domain of human affairs, that people would be incapable of forgiving what they cannot punish, and that they would be incapable of punishing what reveals itself as unforgivable (Derrida, 2001b: 37).

3.6.2. ¿Quién puede ser perdonado?

En primer lugar decir que será objeto de recibir perdón aquella persona que siendo responsable de sus actos, es decir, que no teniendo las facultades físicas o mentales mermadas de tal modo que le eximan de su responsabilidad, haya cometido actos injustos contra otra persona.

En segundo lugar tendremos que dirimir con el tema resbaladizo del arrepentimiento, que nos enfrenta al dilema de saber si para ser perdonado hace falta arrepentirse o no, y es que, siguiendo a Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 36) «el arrepentimiento es una de las cuestiones más complejas entre las que acompañan a la temática del perdón».

Autores como Desmond Tutu (1999) o el mismo Galo Bilbao (1999), defienden que para que una víctima pueda ofrecer el perdón a su victimario, el arrepentimiento por parte del ofensor sería deseable, aunque no imprescindible. Por otra parte, hay

autores como Lévinas y Kolnai (Bash, 2010: 63), que argumentan que no debería haber perdón hasta que el ofensor reconozca y se arrepienta de la ofensa, ya que en palabras de Dietrich Bonhoeffer, estaríamos cayendo en una “gracia barata” (Bråkenhielm, 1993: 11), lo cual implica un perdón sin coste o arrepentimiento alguno, moralmente reprochable. Paul Lauritzen (1987: 145) también apuntaría algo interesante al respecto:

Is forgiveness morally acceptable in the absence of repentance? And the answer, it would seem, is “No.” [...] In a situation where the offender has experienced no change of heart, there simply appears to be no reason to relinquish one’s resentment; indeed, to do so could well have the effect of encouraging the wrongdoing.

Pero ¿qué significa arrepentirse de un acto inmoral? Veamos algunas consideraciones al respecto:

Repentance is the remorseful acceptance of responsibility for one’s wrongful and harmful actions, the repudiation of the aspects of one’s character that generated the actions, the resolve to do one’s best to extirpate those aspects of one’s character, and the resolve to atone or make amends for the harm that one has done (Murphy, 2003: 41).

Por otro lado, Haber (1991: 90-91) hablaría del arrepentimiento en los siguientes términos:

Repentance is comprised of two distinct elements. The first is regret –or remorse- over the past misdeed. In the classic description, the repentant wrongdoer is contrite, or “bruised in the heart.” The second element is the promised made to refrain from repeating the misdeed in question (or, for that matter, any misdeed at all). Thus, repentance, as I understand it, has both an emotional and volitional component. The emotional component is the regret felt

over the past misdeed, and the volitional component is the promise to refrain from further misconduct. Needless to say, there is a sincerity condition attached to both of these: The regret must be genuine, and the promise sincere.

Y por último, siguiendo a Bash, el arrepentimiento tendría tres elementos, los cuales los definiría del siguiente modo:

It is, first, an unforced expression of contrition to the victim for the wrong; it is, second, an expression of contrition for incidental harm caused by the wrongdoing; lastly, it is critical moral self-appraisal and realignment to demonstrate that the wrongdoer has returned to the shared moral order and is committed not to repeat the wrongdoing. The last element means that the wrongdoer disapproves of the former behaviour and accepts a moral framework – perhaps by acquiring a new moral principle or by recommitment to formerly practised moral principles – both to judge the former behaviour and by which to live in the future (Bash, 2010: 63-64).

Los autores y autoras que apoyan el otorgamiento del perdón sin la necesidad de arrepentimiento dirían que la exigencia del arrepentimiento plantea algunas cuestiones complejas de responder, como son:

- ¿Quién determina cuanto arrepentimiento es necesario?
- ¿Quién determina el modo en que el victimario mostrará su arrepentimiento?
- ¿Quién determina cuales son las condiciones necesarias para el otorgamiento del perdón y si éstas se han cumplido?
- ¿Qué sucede cuando ambas partes tienen parte de culpa?, ¿qué habría que hacer en tal situación?, ¿nos encontraríamos ante la necesidad de un arrepentimiento y perdón mutuo?

Otro punto que iría a favor del ofrecimiento del perdón por parte de la víctima, independientemente de que el victimario mostrase señales de arrepentimiento o no, está relacionado con la capacidad de ejercer el poder que aún posee la víctima: «*even the powerless have power to forgive and so initiate peace*» (Bash, 2010: 71).

Además, la autora Margaret Holmgren defendería que la falta de perdón sería moralmente reprobable aunque no hubiese arrepentimiento. Anthony Bash (2010: 68), siguiendo el razonamiento de Holmgren, hace los siguientes comentarios:

Not to forgive assumes that a wrongdoer has not, cannot or will not change, and, in effect, this disrespects the moral integrity and personhood of the wrongdoer. She therefore argues that ‘...forgiveness is always appropriate and desirable from a moral point of view, regardless of whether the wrongdoer repents and regardless of what [the wrongdoer] has done or suffered’ (1993: 341). For Holmgren, forgiveness in these circumstances is an act of ‘self-respect’: true, victims must work through a process to restore their self-respect, but when (and only when) they have done so forgiveness is always appropriate, whether or not the wrongdoer repents.

Por otra parte, los autores y autoras que no recomiendan que se otorgue el perdón en ausencia de arrepentimiento darían las siguientes razones:

- Implica no tomar seriamente la ofensa cometida contra la víctima, poniendo en tela de juicio su valía y dignidad como persona.

- Podría tildarse de condonación, poniéndose la justicia y el orden moral en entredicho.

·Impide al ofensor el incentivo y la oportunidad de corregir el mal ejecutado, no pudiendo actuar así como un agente moral responsable. Como diría Murphy (2003: 40): «*a world without responsibility is a world in which repentance lacks logical space*»

·El ofensor no aprendería de sus errores, porque su ofensa sería perdonada sin más, dejando la puerta abierta a seguir cometiendo su acto inmoral en el futuro, ya que las personas tienden a repetir sus patrones de comportamiento disfuncionales a menos que sean confrontadas.

Además, la moralidad del perdón sin arrepentimiento es dudosa según Murphy: «*If I count morally as much as anyone else (as I surely do), a failure to resent moral injuries done to me is a failure to care about the moral value incarnate in my own person...and thus a failure to care about the very rules of morality*» (Bash, 2010: 68).

En otro lugar Murphy (2003: 35) dirá lo siguiente:

When I'm wronged by another, a great part of the injury – over and above any physical damage I may suffer – is the insulting or degrading message that has been given to me by the wrongdoer: the message that I am less worthy than he is, so unworthy that he may use me merely as a means or object in service to his desires and projects. Thus failing to resent (or hastily forgiving) the wrongdoer runs the risk that I am endorsing that very immoral message for which the wrongdoer stands. If the wrongdoer sincerely repents, however, he now joins me in repudiating the degrading and insulting message – allowing me to relate to him (his new self) as an equal without fear that a failure to resent him will be read as a failure to resent what he has done. In short: It is much easier to follow St. Augustine's counsel that we should "hate the sin but not the sinner" when the sinner (the wrongdoer) repudiates his own wrongdoing through an act of repentance.

De modo que para Murphy cuando se comete una agresión injusta se estará cometiendo un acto inmoral por parte del agresor, y según su punto de vista, la recepción del perdón por parte del agresor, tras el otorgamiento de éste por parte del agredido, será moralmente adecuada ante el arrepentimiento del que ha cometido la agresión.

3.6.3. El arrepentimiento como *metanoia*

Joram Graf Haber (1991: 90) continúa en la línea de Murphy, incluso se le podría considerar más contundente, ya que para él la única razón aceptable para perdonar a un agresor sería que éste se hubiese arrepentido de su acto inmoral. Joram Graf Haber al referirse al arrepentimiento habla de “cambio de corazón” o *metanoia* por parte del agresor, sólo entonces el perdón por parte de la víctima sería moralmente correcto.

¿En qué consistiría esta *metanoia*? Veamos lo que dice Haber (1991: 96) al respecto: *«by repenting, the wrongdoer can in some sense become a new person; that by repenting her deed, the person she was who committed the wrong is nothing more than a metaphysical shadow»*.

Del mismo modo, Susan Jacoby (Haber, 1991: 98) también defendería que aunque es posible perdonar sin arrepentimiento, si queremos que el perdón sea moralmente respetable, será necesaria la presencia de arrepentimiento por parte del victimario.

Hay unas palabras de Bash (2010: 72-73) que arrojan algo más de luz a todo lo dicho hasta aquí:

Though occasionally unconditional forgiveness may be the only form of forgiveness open to a victim (for example, where the wrongdoer has died or cannot be identified), it is usually better to approach forgiveness from a bilateral point of view. Doing so enables victims and wrongdoers to hold fast to the fact that wrongdoing is wrongdoing and that the wrongdoer is morally culpable and accountable for the wrongdoing. The result is that the victim is more likely to be unshackled from the effects of the wrongdoing – whether relational or psychological – and restored relations more likely to be re-established.

Iremos acabando esta aproximación a la condicionalidad o incondicionalidad del perdón con una aportación de Jacques Derrida (2001b: 45) al respecto, donde comenta la complementariedad de las dos aproximaciones:

On the one hand unconditional forgiveness [...] which ultimately should even be able to do without repentance and the request for forgiveness, and on the other hand conditional forgiveness, for example, that forgiveness which is inscribed within a set of conditions of all kinds, psychological, political, juridical above all (since forgiveness is bound up with the judiciary as penal order). Yet the distinction between unconditionality and conditionality is shifty [retorse] enough not to let itself be determined as a simple opposition. The unconditional and the conditional are, certainly, absolutely heterogeneous, and this forever, on either side of a limit, but they are also indissociable. There is in the movement, in the motion of unconditional forgiveness, an inner exigency of becoming-effective, manifest, determined, and, in determined itself, bending to conditionality.

O como diría Richard Holloway (2002: 61): «el arrepentimiento es el que abre las puertas al poder transformador del perdón». Puede ser que la víctima haya perdonado a su agresor, pero a menos que el victimario admita su acción inmoral y se

arrepiente de ésta, el perdón ofrecido por la víctima será como un cheque que no ha sido canjeado. La llave o la clave para canjear el cheque del perdón por parte del agresor, sería el arrepentimiento.

Hechas todas las consideraciones previas, hay que tener en cuenta también lo siguiente: si el agresor no considera que ha cometido ninguna injusticia, tampoco considerará que necesite arrepentirse de nada para ser perdonado. Es decir, una cosa es que la víctima pueda o quiera ofrecer su perdón, y otra es que el victimario quiera recibirlo para ser perdonado.

El perdón es un regalo que nace del amor hacia otro ser humano que nos ha herido, pero también lleva implícito una acusación que condena la ofensa cometida por el victimario, y por extensión a él mismo mientras sea identificado con esta ofensa, es decir, hasta que se arrepienta y sea perdonado. Miroslav Volf (2005: 153) lo explica del siguiente modo:

To forgive means to accuse the offenders in the larger act of not counting their offences against them. What does it mean to receive forgiveness, then? It means to receive both the accusation and the release from the debt. How do we receive release from debt? We simply believe and rejoice in gratitude for the generous gift. But how do we receive the accusation? By confessing our offence and repenting of it. By confessing, I recognize myself as the one who needs forgiveness and who can appropriately receive it. By failing to confess, I declare that I am in no need of forgiveness. To me, in that case, forgiveness isn't a gift; it's an insult, a declaration that I've done the wrong I claim not to have done.

De modo que, aunque la víctima esté ofreciendo su perdón, si el victimario no reconoce que cometió una injusticia, e incluso se siente insultado cuando se le ofrece el perdón, no será perdonado, y no porque la víctima no quiera, sino porque el agresor no

quiere. Al igual que la víctima es libre para perdonar o no, el agresor también es libre para ser perdonado o no. La víctima no puede obligar al victimario a ser perdonado, del mismo modo que el victimario no puede obligar a su víctima a que lo perdone aunque se haya arrepentido de la ofensa cometida.

Pero insistimos, ciertamente el arrepentimiento sería la mejor actitud que podría mostrar el victimario ante su víctima, lo cual facilitaría mucho el proceso del perdón. Jeffrie Murphy hace los siguientes comentarios respecto al arrepentimiento:

This is surely the clearest way in which a wrongdoer can sever himself from his past wrong. In having a sincere change of heart, he is withdrawing his endorsement from his own immoral past behaviour; he is saying, "I no longer stand behind the wrongdoing, and I want to be separated from it. I stand with you in condemning it" (Murphy y Hampton, 1988: 26).

Es más, aunque el agresor no se arrepintiese de su mala acción en un principio, si quien recibió la agresión otorga el perdón, esto podría empujar finalmente al agresor al arrepentimiento para ser perdonado, y posibilitar así la reconciliación. Jeffrie Murphy dice: «*We should forgive in order to reform the wrongdoer; i.e., we should forgive, not because the wrongdoer has repented, but as a step toward bringing his repentance about, making it at least easier for him*» (Murphy y Hampton, 1988: 30).

Anthony Bash (2010: 67) comenta dos conocidos ejemplos que apoyarían este último punto: «*a famous example from the literary world is Jean Valjean's forgiveness of Javert in Hugo's Les Misérables (1862), (in Deny 1980). In the realm of public forgiveness, well known is the example of Nelson Mandela*».

Parece ser que para recibir el perdón, aquellos victimarios que fuesen responsables de sus actos, tarde o temprano tendrían que arrepentirse de su mala acción, ya fuese por iniciativa propia, o por verse movidos a ello tras ver que sus víctimas les otorgan el perdón. Al arrepentirse, el victimario señalaría su mala acción como inmoral, apartándose de ella y condenándola junto a su víctima, recibiendo así el perdón otorgado por la víctima, y abriéndose ambos a la posibilidad de la reconciliación.

Pero podemos decir con Holmgren (Govier, 2002: 62) que la persona que ha sido herida tiene la potestad de perdonar al victimario independientemente de la actitud de éste. Según Holmgren, el perdón será apropiado cuando la víctima haya superado su resentimiento, independientemente de la actitud del victimario, ya que si el perdón otorgado por la víctima dependiese del arrepentimiento del agresor, estaríamos permitiendo al agresor tener en sus manos el control sobre la víctima.

Por otro lado, siguiendo la tradición kantiana, todas las personas tendrían un valor intrínseco o dignidad en sí mismas, como seres con libertad de elección que son, a pesar de sus éxitos o fracasos morales, lo que invitaría a la víctima a plantearse seriamente la posibilidad del perdón. En palabras de Trudy Govier (2002: 64):

Continued anger and ill-will towards a wrongdoer presume that he is nothing more – and is worth nothing more – than his wrongful deeds and is incapable of moral transformation [...] On this account, a victim of wrongdoing has strong reasons to forgive a wrongdoer, reasons independent of the wrongdoer's acknowledgment and remorse. Those reasons are ethical, stemming from respect for persons, and prudential, stemming from the desirability of liberation from bitterness and an enhanced ability to move forward in life [...] unilateral forgiveness does not amount to reconciliation. In forgiving, a victim will overcome her resentment, hatred, and anger towards the offender and reach an internal acceptance of him as a person. That acceptance need not necessarily

involve accepting him back into a role previously occupied in her life. It may be unsafe to resume a relationship with an unrepentant offender.

Concluyendo, en este apartado hemos visto que puede ser perdonada toda persona que siendo responsable de sus actos, haya cometido algún acto inmoral; la víctima es libre para perdonar o no a su victimario, independientemente de que éste muestre arrepentimiento o no, y el victimario también sería libre de aceptar o rechazar el perdón, en caso de que éste fuese otorgado por la víctima.

La situación ideal a la que tendríamos que apuntar si queremos entrar adecuadamente en procesos de reconciliación, sería que cuando se produjese una ofensa, el ofensor se arrepintiese de ésta y resarciera a la persona ofendida, por su parte, la víctima tendría que perdonar al ofensor, esto abriría claramente las puertas a la reconciliación.

3.6.4. ¿Quién ha de iniciar el perdón?

Lo que nos planteamos con esta pregunta es si el proceso del perdón debería ser iniciado por la víctima o por el victimario: ¿Sería más adecuado que fuese el ofendido quien ofreciese el perdón al ofensor? ¿O sería preferible que el agresor comenzase pidiendo perdón al agredido?

La respuesta que podemos dar a estas preguntas es que parece ser que no es tan importante quien comience el proceso del perdón, como que el proceso sea iniciado, independientemente de quien lo inicie, como dice Galo Bilbao (Bilbao y colaboradores, 1999: 39). Lo ideal sería que el acercamiento fuese mutuo, que al mismo tiempo que la

víctima ofrece su perdón, el victimario estuviese pidiendo perdón, pero la realidad, es que normalmente es uno u otro quien inicia el proceso.

El otorgamiento del perdón por parte del ofendido, moverá en algunas ocasiones al ofensor a darse cuenta de su ofensa y pedir disculpas por ella, como apuntábamos antes, mientras que la solicitud de perdón por parte del agresor moverá en ciertos momentos al agredido a compadecerse de su victimario y aceptar sus disculpas otorgándole el perdón. El puente del perdón puede empezar a ser construido por cualquiera de las dos personas, pero finalmente cada una tendrá que construir la parte que le corresponde y que no puede ser construida por la otra.

3.7. ¿Pueden los grupos perdonar?

Filósofos de la talla de Jacques Derrida hablarían sin ningún problema de la posibilidad de que un grupo, como puede ser un Gobierno o Estado, perdone a individuos, lo cual se desprende con suficiente claridad de las siguientes palabras: «*Each time forgiveness is effectively exercised, it seems to suppose some sovereign power. That could be the sovereign power of a strong and noble soul, but also a power of State*» (Derrida, 2001a: 59). Por otro lado, el autor de *An ethic for enemies* (1995) haría el siguiente comentario: «*I have arrived at the belief that the concept of forgiveness [...] belongs at the heart of reflection about how groups of humans can move to repair the damages that they have suffered from their past conflicts*» (Shriver, 1995: ix-x).

Sin embargo, también hay detractores que no estarían de acuerdo en que los grupos puedan perdonar, los cuales plantean distintas críticas que pasaremos a ver en breve.

Pero primero, una apreciación inicial: los seres humanos tendemos a asociarnos en torno a distintos grupos, lo cual nos confiere identidad y nos permite desarrollarnos en distintas áreas como personas más fácilmente. La identidad grupal nos ayuda a dividir el mundo en categorías manejables que simplifican nuestro modo de relacionarnos con la realidad que nos rodea. Esto fue estudiado hace ya más de tres décadas por Henri Tajfels (Oliner, 2008: 163):

Our sense of identity depends upon our group membership. This greatly eases the complexity of our daily interaction with others, because we are not constantly defining ourselves. Instead, the underlying assumptions that go with our group memberships give us a ready-made and fairly solid framework for action. At the same time, unfortunately, discrimination, ethnocentrism, and hostility toward outgroups can be explained by this tendency to engage in categorization and identification. The notion of ingroup virtues and outgroup vices is implied.

Así que podemos decir, que gran parte de nuestra identidad personal estaría definida por distintas identidades grupales de las que formamos parte, al mismo tiempo esto nos ayuda a posicionarnos frente a otros y otras que no pertenecen a nuestro grupo o grupos de referencia, lo cual puede ser constructivo cuando se usan las diferencias para enriquecerse mutuamente, pero también puede ser destructivo cuando se usan las diferencias como excusas para conflictos violentos.

Una segunda apreciación: según Nicholas Tavuchis (1991: 48), habría cuatro categorías de disculpa y perdón en relación con el individuo y el grupo o colectivo:

1. Disculpa interpersonal de un individuo hacia otro, o de uno a uno.
2. Disculpa de un individuo a un colectivo, o de uno a muchos.
3. Disculpa de un colectivo a un individuo, o de muchos a uno.

4. Disculpa de un colectivo a otro, o de muchos a muchos.

Teniendo esto en cuenta, en este apartado nos estamos refiriendo a dos categorías específicas de disculpa y solicitud de perdón, como serían las que se dan entre dos grupos cuando uno pide perdón al otro por algún agravio cometido en el pasado, y la que se da cuando un individuo representativo de un grupo pide perdón a otro grupo. Estas categorías tendrían sus defensores y sus detractores, ya que muestran algunas peculiaridades un tanto particulares. Algunos hablarán de pragmatismo, apoyando que nos conviene perdonarnos a los distintos grupos, para abrir las puertas a un posible futuro más justo, otros pondrán en entredicho que los grupos puedan dar y recibir perdón.

Veamos a continuación algunas de las críticas a la posibilidad del perdón intergrupal, y así como algunas de sus bondades, ya que para que el perdón se presente como una opción deseable en conflictos intergrupales, en primer lugar tendremos que saber si distintos grupos de personas se pueden perdonar entre sí, y ante esta reflexión, nos encontramos con tres tipos de escepticismos que vamos a pasar a considerar.

3.7.1. Escepticismo fundamental

Desde aquí se defendería que los grupos no tienen mente, así que no pueden tener sentimientos y actitudes, y teniendo en cuenta que perdonar implica cambio de sentimientos y actitudes negativas, los grupos no podrían perdonar.

Veamos que dice Trudy Govier (2002: 85) al respecto:

A group can be thought of as having certain quality distributively. What this means is that it can be said to have a quality insofar as all or most of its individual members have that quality. In this sense, the Dutch, considered as a group, will be tolerant if all or most Dutch individuals are tolerant. There does not seem to be any special logical difficulty about attributing qualities to groups in this distributive sense. If it makes sense to say that one person has a quality, then it makes sense to say that a number of people, each considered separately, have that quality.

Siguiendo el hilo argumentativo de Govier (2002: 86-87), diríamos que los grupos además de poseer una cualidad distributiva también poseerían una cualidad colectiva, la cual implica que como grupos pueden ser poseedores de alguna cualidad grupal asumida estructuralmente desde una posición de toma de decisiones. Por ejemplo, en 1985 el presidente alemán Weiszacher pidió perdón en nombre de toda la nación alemana por los crímenes del Holocausto, y teniendo en cuenta que sus palabras no fueron rechazadas por un número importante de ciudadanos, podemos asumir colectivamente que la nación alemana se arrepintió de los crímenes del nazismo.

Samuel P. Oliner también estaría de acuerdo con Govier, como se desprende de las siguientes palabras:

In August 1995, the Prime Minister of Japan, Tomiichi Muruyama, gave a "heartfelt apology" for the brutal crimes his country committed during World War II. The question naturally arises: Can a national leader ask for forgiveness for an entire nation? We conclude it is possible, because leaders represent groups that were perpetrators of the harm, even though not every member of the group agrees. Even if all the individuals who perpetrated the wrongs are dead, and none of the current group members are in any way responsible for these past wrongs, the leader can still take the moral high ground on behalf of the

group. This can lead to the elimination of hatred and ultimately to reconciliation. (Oliner, 2008: 161).

3.7.2. Escepticismo moral

Los grupos no tendrían la potestad moral de perdonar, la cual sólo les correspondería a las víctimas individuales.

Veamos la respuesta de Govier (2002: 87) ante este tipo de escepticismo:

The idea that groups can be moral agents has been energetically defended by Larry May. May points out that in groups people are related to each other, and in virtue of those relationships, a group has a capacity to act which is distinct from that of unrelated individuals. What we can do in groups is different from what we can do as individuals—which is a major reason for joining groups. Many actions cannot be performed by individuals acting alone. For example, anyone who wishes to sing the choral movement of Beethoven’s Ninth Symphony will have to be in a choir in order to do so [...] And, coming closer to issues of political conflict and reconciliation, a national government can initiate and implement a widespread and officially sanctioned campaign of harassment against an ethnic minority, which again is something no individual can do.

De modo que podemos decir que hay actos humanos que no se podrían atribuir únicamente a individuos aislados, sino que hace falta que haya un grupo para ejecutar algunos tipos de acciones, un grupo formado de individuos relacionados entre sí, y estructurado de tal forma, que puede ejecutar acciones grupales.

Así que un grupo puede actuar injustamente sobre individuos u otros grupos, y el grupo también puede ser objeto de un acto inmoral, lo que también lo pondría en situación de poder ejercer el perdón, desde su posición de víctima tras haber sufrido

algún tipo de daño. En palabras de Govier (2002: 93): «*If the political, religious, and intellectual leaders of a group or nation are killed, there is a sense in which all its members are harmed as a result*». Los miembros de este grupo podrían ser considerados víctimas terciarias, mientras que los familiares directos del líder serían víctimas secundarias, y el propio líder la víctima primaria; así que el grupo, como víctima terciaria, tendría la potestad moral de perdonar.

3.7.3. Escepticismo basado en la naturaleza humana

De acuerdo a este escepticismo, perdonar ofensas moralmente graves, es algo que sólo algunas personas excepcionales podrían hacer, pero no sería posible para la mayoría de los individuos que forman parte de un grupo.

Ante esto, se puede responder que muchas personas perdonan regularmente pequeñas ofensas, y entre ellas, unas cuantas son capaces de perdonar ofensas moralmente graves, de modo que la facultad de perdonar es accesible a los humanos en general.

Una vez vistas las tres críticas más comunes que se vierten ante la posibilidad de que los grupos se puedan perdonar entre sí, ya sea muchos miembros disculpándose ante muchos, o uno en nombre de muchos disculpándose ante muchos, diremos lo siguiente: es bueno que un grupo pueda pedir perdón por sus males cometidos en el pasado, y es triste cuando esto no sucede y simplemente se intenta enterrar el dolor del ayer sin más, porque la memoria tiene el poder de encapsular el dolor del pasado, y la mejor forma de sanar memorias heridas es a través del perdón. En el último siglo, hemos sido testigos de ambas realidades, y me gustaría sólo apuntar algunos ejemplos de esto, donde algunos líderes se disculparon por actos inmorales cometidos por su

grupo de referencia, y donde en otros casos aún se está esperando, para ello recurrimos una vez más a Bash (2010: 112-113):

Despite public pressure, the Turks denied (and so would not apologise) that 1.5 million Armenian were either deported or killed between 1915 and 1923 by the Ottoman Turks. The French also did not apologise for the death of 200,000 Algerians killed in the war of independence between 1954 and 1962. But apart from exceptions such as these – there are also many others – we can point to other cases when political leaders publicly apologised for former national wrongdoing with a view to seeking restored relations and reconciliation. For example, Britain’s Prime Minister apologised for English indifference during the Irish Potato Famine of the 1840s (1997). President Clinton apologised for leaving syphilis untreated in men in Tuskegee, Alabama, in a federal experiment beginning in the 1930s until its exposé in 1972 (1997). President Kwasniewski of Poland apologised for the part played by Poles in a massacre of Jews in 1941 at Jedwabne (2001). In 2002, the Prime Minister of New Zealand, Helen Clark, apologised that the government of New Zealand has failed to quarantine an influenza-carrying ship in 1919 and for the subsequent influenza epidemic in Western Samoa. She also apologised that New Zealand soldiers shot dead leaders of the non-violent Mau movement during a procession in 1926. On 13 June 2005, the US Senate formally apologised for having rejected for many years pleas to make lynching a federal crime [...] Australia’s ‘National Sorry Day’ was held annually between 1998 and 2004 to give people the opportunity to acknowledge the impact of the practice of removing Aboriginal children from their families so as to integrate them into western culture. In 2005 the day was renamed ‘National Day of Healing for all Australians’.

En el año 2008 el primer ministro australiano, Kevin Rudd, pidió perdón a los miembros de las generaciones robadas, niños y jóvenes aborígenes que entre 1910 y

1970 fueron apartados de sus familias y dados en adopción o puestos en instituciones religiosas (Luhrmann, 2009: Australia).³⁵

En las últimas dos décadas el mundo ha sido testigo de multitud de ejemplos donde distintos líderes, así como algunos gobiernos, pidieron disculpas y perdón a diferentes grupos (Oliner, 2008: 245-248):

1. El Gobierno de Canadá se disculpó ante los indígenas canadienses.
2. El Gobierno de Alemania pidió perdón a los judíos por el genocidio.
3. El Gobierno japonés pidió perdón por las violaciones y masacre de Nanking, en China, así como por el uso sexual de mujeres coreanas durante la guerra.
4. El Papa se disculpó en nombre de la Iglesia Católica por sus prejuicios contra los judíos y musulmanes, así como por las Cruzadas y la esclavitud.
5. Estados Unidos pidió perdón a China por el bombardeo de la embajada china en Belgrado.
6. En 1993 el Gobierno estadounidense pidió perdón por el derrocamiento del Reino de Hawai en el S. XIX.
7. George H. W. Bush se disculpó ante los americanos de origen japonés por el tratamiento que recibieron durante la Segunda Guerra Mundial (en campos de internamiento).
8. La OTAN pidió perdón en 1999 por el bombardeo de un campo de refugiados albanokosovares.
9. El Presidente de Polonia Lech Walesa, se disculpó ante el Parlamento israelí (*Knesset*) por el antisemitismo polaco.

³⁵ Cuando acaba la película, aparecen unas líneas escritas en pantalla que explican esta solicitud de perdón, por parte del que fuera primer ministro australiano Kevin Rudd.

10. En noviembre de 2003 el Presidente Morvic de Serbia y Montenegro pidió perdón a Bosnia por la guerra de 1992-95 donde 200.000 personas fueron asesinadas.
11. El Presidente Mathieu Kerekou, de la República de Benín, envió una delegación a Estados Unidos para pedir perdón a los afroamericanos por la participación de su país en el comercio de esclavos.
12. El Presidente de Croacia Stjepan Mesic, pidió perdón públicamente en el año 2002 por el Gobierno títere que apoyó el nazismo durante la Segunda Guerra Mundial.

Concluiremos este apartado recurriendo de nuevo a las palabras de Govier (2002: 99):

There is no logical or metaphysical mistake involved in believing that groups can forgive. Nor need there be any moral error involved in that supposition. And no "facts" of human nature rule out group forgiveness. If forgiving enemies has become unrealistic, the fault lies not with human nature but with the cultural norms and teachings that have made it seem that way.

Apoyamos a Govier en su crítica a las normas culturales que sostienen que perdonar a enemigos no es realista, esas normas se sustentarían en una Cultura de Violencia heredada por distintas generaciones, pero como ya dijéramos al principio, necesitamos apoyar una Cultura de Paz, donde conceptos como el perdón y la reconciliación sí que son realistas.

3.8. Perdón y memoria

La memoria se encuentra íntimamente relacionada con el tema del perdón, y ante situaciones de conflictos violentos pasados hemos de ser capaces de recordar adecuadamente, ya que los distintos grupos envueltos en la violencia reclamarán para sí distintas memorias normalmente ambas distorsionadas, ya que tanto la memoria del victorioso, como la memoria de la víctima, explicarán el pasado de formas distintas, y si queremos entrar en procesos de perdón y reconciliación que abran las puertas a un futuro pacífico sostenible, hemos de ser capaces de encontrar fórmulas que nos ayuden a recordar el pasado lo más imparcialmente posible.

3.8.1. Recordando un pasado violento adecuadamente

Tras un conflicto violento entre distintos grupos beligerantes, la cuestión no será si recordar el pasado o no, sino cómo recordarlo adecuadamente. El pasado puede ser recordado de una forma masoquista, cuando se recrea uno constantemente en el sufrimiento del ayer; el pasado puede recordarse sádicamente, cuando la única intención es pagar mal por mal, uno se aferra a lo sucedido como una excusa válida para continuar con la espiral de violencia; y el pasado puede ser recordado adecuadamente, cuando se hace de un modo justo e imparcial, que respeta tanto la dignidad de la víctima como la del agresor, tratando de restaurar a la víctima, así como intentando integrar al agresor de nuevo en su comunidad de referencia, y de este modo en la comunidad humana (Volf, 2006: 11).

La memoria está íntimamente ligada a la identidad, ésta la moldea, determinando en gran medida cómo nos vemos en el presente, e influyendo seriamente

en nuestro futuro. James Fentress y Chris Wickham (1992: 7) hacen un comentario muy interesante al respecto:

When we remember, we represent ourselves to ourselves and to those around us. To the extent that our 'nature' –that which we truly are- can be revealed in articulation, we are what we remember. If this is the case, then a study of the way we remember –the way we present ourselves in our memories, the way we define ourselves in our memories, the way we order and structure our ideas in our memories, and the way we transmit these memories to others –is a study of the way we are.

Así que lo que se recuerda del ayer, influye de un modo importante en lo que se es hoy. Como diría Rhys Kelly (2002: 21) en su tesis doctoral: «*It is through consciousness of the past that we establish the continuity of our existence over time, and with it, a consistent and enduring idea of who we are*». Y si el sufrimiento ha sido parte del pasado, el dolor será parte de la identidad en el presente (Volf, 2006: 24), moldeando y definiendo poderosamente el modo en que uno se ve a sí mismo, convirtiéndolo en víctima.

Mientras la víctima sólo sea capaz de recordar el dolor de la experiencia traumática, seguirá viéndose como tal, y al agresor como monstruo, así que hay que ser capaz de sanar la memoria, integrando el suceso violento en la historia de la víctima, pero no de forma que la condicione toda su vida a ser una persona sufriente, sino de modo que pueda mirar al pasado sin que bloquee su presente.

Hannah Arendt escribió en una ocasión que hemos sido creados con la capacidad de recordar nuestro pasado, pero sin el poder de cambiarlo (Petersen, 2001: 11). Y esto sería así a no ser que entrase en juego el perdón, ya que al perdonar y ser perdonados,

como diría Arendt (1993) en otra ocasión, somos liberados de la irreversibilidad del acto violento del pasado, el cual conduce muy a menudo a una espiral de violencia, pero el perdón cortaría la dinámica natural de los ciclos y espirales de violencia. Esto es así, gracias a que la memoria de un pasado violento queda sanada con el perdón, y por lo tanto, recordar el pasado ya no empujaría a actuar violentamente en el presente, o en palabras de la filósofa Amelia Valcárcel (2010: 57): «la memoria del asunto, si ha existido el perdón, no puede tener ya consecuencias».

Por otro lado, decir que los pasados violentos habría que traerlos a la luz para hacer justicia, ya que si estos no se recuerdan o se reconocen públicamente, serían como invisibles a la luz pública, no habría ni víctimas ni victimarios, lo cual sería injusto doblemente, en primer lugar cuando ocurrió el acto inmoral violento, y en segundo lugar cuando desaparece sin más. Así que podemos decir que en un acto público donde se reconocen los males cometidos en el pasado, como podría ser la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, de algún modo ya se estaría haciendo justicia, ya que como diría el escritor bíblico: «El que habla verdad declara justicia» (Biblia, Proverbios: 12: 17a).

La memoria de un acto inmoral debe ser verdadera para ser justa y posibilitar una paz sostenible, ya que cuando así sea, será como un escudo que nos protegerá de posibles futuros actos inmorales. Sin embargo hay que tener cuidado en que esa memoria que ha de ser un escudo, no se convierta en una espada utilizada por las víctimas, pasando ellas a ser agresoras, y los agresores convirtiéndose entonces en víctimas, entrando en los peligrosos ciclos de violencia que nunca se sabe donde pueden acabar. Y es que es muy fácil que la memoria que habría de ser escudo, se convierta en espada (Volf, 2006: 19-35).

A este respecto, Paul Ricoeur (1984: 25-26) hablaría de una deuda por parte del narrador con la audiencia, la cual consiste en que cuando se está contando lo que sucedió en el pasado, el narrador tiene una obligación moral de contar la verdad, lo cual está relacionado como dijimos antes con la necesidad de hacer justicia. Miroslav Volf (2006: 56) pone sobre la mesa las siguientes palabras al respecto:

To “remember” untruthfully is not only to continue but also to deepen in memory the conflict created by the initial injury. It is to add fuel to the fire of the already existing conflict. To remember truthfully, on the other hand, is to render justice both to the victim and to the perpetrator and therefore to take a step toward reconciliation.

Those who recognize the moral obligation to reconcile have, as a result, an additional reason for remembering truthfully. Above and beyond the fact that truthful remembering is a way to treat others justly, such remembering is an indispensable precondition of reconciliation between parties estranged by the transgression of one against the other. For peace can be honest and lasting only if it rests on the foundation of truth and justice.

¿Pero cuál es la verdad del pasado? En los círculos académicos se dice que la verdad es peligrosa, sobre todo cuando alguien insiste en poseer la verdad absoluta, hasta el punto que lo más importante ya no es la propia verdad, sino el hecho de poseer la supuesta verdad. Aquellos que buscan la verdad estarán más dispuestos a aceptar distintos puntos de vista, en contraste con aquellos otros que lo único que les importa es afirmar que poseen la verdad. Por eso, insistimos, para que haya un proceso de perdón y reconciliación fuerte, existirá la obligación moral de contar la verdad, siendo conscientes de que aunque la verdad puede ser peligrosa algunas veces, también es saludable y necesaria para una paz sostenible que se sustente sobre algo real, y no sobre falsedades inventadas, o historias totalmente parciales.

Y es que, si no existe la verdad respecto al pasado, no tiene sentido buscarla, y sólo nos queda vivir continuamente enfrentados, sin la esperanza de un futuro más o menos estable. Por eso, desde aquí apoyamos la búsqueda de esa verdad imparcial sobre sufrimientos pasados, que nos ayude de algún modo a hacer justicia, y a no cometer los mismos errores del ayer.

Acabaremos este punto sobre la temática de la verdad con unas palabras de Miroslav Volf (2006: 64-65):

Truthful memory does not have to be indelible memory. The purpose of truthful memory is not simply to name acts of injustice, and certainly not to hold an unalterable past forever fixed in the forefront of a person's mind. Instead, the highest aim of lovingly truthful memory seeks to bring about the repentance, forgiveness, and transformation of wrongdoers, and reconciliation between wrongdoers and their victims. When these goals are achieved, memory can let go offences without ceasing to be truthful. For then remembering truthfully will have reached its ultimate goal in the unhindered love of neighbour.

Para completar las palabras de Volf, diremos lo siguiente: nuestra última meta es apuntar hacia una paz sostenible tras un conflicto violento, y es por eso que proponemos procesos de perdón y reconciliación como una alternativa a la tradicional diplomacia de estado, siendo conscientes que el motor motivador en las políticas de perdón, será ese amor hacia el prójimo, que aunque fuese agresor en el pasado, todavía es un ser humano con posibilidad de redención de su acto inmoral del ayer.

3.8.2. De lo imprescriptible y el perdón

En derecho se sostiene que con el paso del tiempo prescriben la mayoría de los

delitos y crímenes, sin embargo, habría ciertos crímenes que por la barbarie de su naturaleza serían imprescriptibles, entre los que se encuentran los crímenes contra la humanidad.

No debemos confundir la prescripción con la amnistía, ya que mientras la segunda apuesta por borrón y cuenta nueva como si nada hubiese pasado, la primera consiste en no considerar legal volver al pasado para investigar el crimen cometido, ya que éste ha prescrito, o dicho con otras palabras más cotidianas, el delito habría caducado.

Pero veamos qué son los crímenes contra la humanidad, Ricoeur (2003: 613) se refiere a ellos del siguiente modo:

Los crímenes contra la humanidad fueron definidos por las cartas de los tribunales militares internacionales de Núremberg, luego de Tokio del 8 de agosto de 1945 y del 12 de enero de 1946. Estos textos distinguen: los actos inhumanos cometidos contra cualquier población civil antes y después de la guerra, entre los cuales están el asesinato, el exterminio, la reducción a la esclavitud y la deportación; las persecuciones por motivos políticos, raciales o religiosos. Las Naciones Unidas han precisado la noción mediante la Convención sobre el genocidio del 10 de diciembre de 1948. La Convención del 26 de noviembre de 1968 sobre la imprescriptibilidad y la resolución del 13 de diciembre de 1973 que recomienda la cooperación internacional para la persecución de los criminales, pusieron el sello del derecho internacional sobre la noción [...] Todos estos actos criminales consagran la ruptura de la igualdad entre los hombres garantizada por los artículos primero y tercero de la Carta internacional de los derechos del hombre.

La noción de lo imprescriptible enlaza con lo imperdonable, pero no es lo mismo. Que un acto sea imprescriptible quiere decir que antes o después habrá que

castigarlo, porque la inmoralidad del acto es tal, que la justicia no puede dejarse pasar por alto a pesar del tiempo transcurrido; sin embargo, en la presente tesis estamos defendiendo que el perdón sería una forma extrema de justicia, de modo que ante lo imprescriptible correspondería el castigo, o en su caso, el perdón. Así sucedió en Sudáfrica con la Comisión de la Verdad y la Reconciliación, institución que tuvo que juzgar un crimen contra la humanidad como fue el Apartheid, concediéndose el perdón a aquellos que confesasen los actos inmorales que cometieron en el pasado en torno al régimen del Apartheid, siempre y cuando la motivación de dichos actos hubiese sido inspirada políticamente.

3.9. Entre el perdón y la venganza

Podemos decir que habría distintas formas de responder ante una ofensa, distintos autores y autoras (Minow, 1998; Arendt, 1993) apoyan la idea de que el perdón y la venganza serían los dos límites posibles del espectro de respuesta ante acciones inmorales o injustas. Minow (1998: 21) lo expresa claramente del siguiente modo: *«Vengeance and forgiveness are marks along the spectrum of human responses to atrocity. Yet they stand in opposition: to forgive is to let go of vengeance; to avenge is to resist forgiving. Perhaps justice itself “partakes of both revenge and forgiveness».*

Parece ser que lo que estaría en juego sería la justicia, ya que cuando se produce un acto inmoral se está cometiendo una injusticia, y haría falta dar algún tipo de respuesta que restaurase el orden moral, la venganza sería posiblemente la respuesta más natural, mientras que el perdón sería una respuesta más costosa, donde la víctima tendría que asumir el daño sufrido.

Habría algunos académicos que no verían con malos ojos la venganza en determinados momentos, como Jeffrie Murphy, Susan Jacoby, o Robert Solomon (Govier, 2002: 3-4), éste último por ejemplo diría que la justicia empieza con el deseo de venganza, ya que esto permite devolverle al ofensor el mal que hizo, recuperando así el equilibrio perdido. En palabras de Solomon Schimmel (2002: 12): «*Many of us seem to have a need for revenge, or at least retribution by way of punishment, to satisfy a sense of fairness or justice*».

Veamos tres argumentos a favor de la venganza (Govier, 2002: 13-16):

1. El deseo de venganza es natural, y por lo tanto legítimo: la tendencia humana a devolver un golpe dado por otra persona en defensa propia puede considerarse como algo natural, entendiéndose como un acto de autoprotección para evitar daños personales.
2. El deseo de venganza es bueno porque fundamenta nuestro sentido de justicia: el enfado y resentimiento se produce en muchas ocasiones ante actos inmorales, lo cual puede ayudar a identificar las injusticias.
3. La venganza es moralmente aceptable porque se apoya en la justicia retributiva, la cual sería la verdadera justicia: en muchos círculos hay una convicción de que cuando los ofensores son castigados, la justicia es satisfecha. La idea es que alguien que ha hecho un mal, debería sufrir un castigo, ya que ésta sería la consecuencia adecuada por el mal cometido, del cual es responsable.

Estos serían principalmente los argumentos traídos a escena por los defensores de la opción de la venganza para la restauración de la justicia. Sin embargo, incluso autores que estarían a favor de la venganza como J.L. Mackie (Govier, 2002: 17),

advierten de una paradoja moral que emana de ésta: por un lado, habría una creencia moral básica que diría que infringir daño deliberadamente a otro ser humano es erróneo, y por otro lado, habría otra creencia moral también fundamental que defendería que cuando alguien ejecuta un mal, habría que infringirle a él o a ella obligatoriamente la misma cantidad de sufrimiento que provocó con su acción. El problema es que lo que en un principio se define como algo erróneo, a continuación se define como algo obligatorio. Esta es la paradoja de la retribución de la que habla Mackie.

Pero veamos a continuación con mayor detenimiento algunas de las ideas de Martha Minow (1998: 9-14) respecto a todo esto:

Perhaps there simply are two purposes animating societal responses to collective violence: justice and truth [...] another basic, perhaps implicit pair of goals or responses to collective violence – vengeance and forgiveness [...] Vengeance is the impulse to retaliate when wrongs are done [...] Vengeance is also the wellspring of a notion of equivalence that animates justice [...] The danger is that precisely the same vengeful motive often leads people to exact more than necessary, to be maliciously spiteful or dangerously aggressive, or to become hateful themselves by committing the reciprocal act of violence [...] Vengeance can lead to horrible excesses and still fail to restore what was destroyed initially [...] Finding some alternative to vengeance – such as government-managed prosecutions – is a matter, then, not only of moral and emotional significance. It is urgent for human survival. [...] Through forgiveness, we can renounce resentment, and avoid the self-destructive effects of holding on to pain, grudges, and victimhood. The act of forgiving can reconnect the offender and the victim and establish or renew a relationship; it can heal grief; forge new, constructive alliances; and break cycles of violence. These aspirations may seem especially compelling following a period of mass atrocity. Finding a way to move on, as individuals and as a society, takes central stage.

De las palabras de Minow se desprende claramente que ella considera mejor la opción del perdón que de la venganza. Aunque un poco más adelante también comentará que en teoría el perdón de la víctima a su victimario no debería interrumpir el proceso judicial al que éste debería someterse, ya que aunque a nivel personal la víctima ya no sienta resentimiento hacia su agresor, eso no quiere decir que éste deje de ser responsable por su mala acción ante la comunidad humana de la que forma parte, y por tanto, el sistema judicial debería seguir adelante con el procesamiento del victimario. Sin embargo, en la práctica, el perdón en muchas ocasiones libera del castigo, como sería en casos de amnistía, o lo reduce, al considerarse un atenuante un agresor que es perdonado tras confesar la verdad, especialmente si además hay muestras de arrepentimiento.

A pesar de que Martha Minow está a favor del perdón, también trae a consideración que el perdón no ha de ser exigido a la víctima, ya que ésta debería tener la última palabra: «*Forgiveness is a power held by the victimized, not a right to be claimed [...] To expect survivors to forgive is to heap yet another burden on them*» (Minow, 1998: 17). Para la autora, el perdón debería reservarse solo para aquellos momentos donde haya buenas razones para perdonar, porque perdonar sin buenos motivos, sería aceptar la acción denigrante que se cometió contra la víctima como algo válido, y como muchos otros y otras, Minow también abogará por el arrepentimiento como una buena razón para el perdón: «*a reason to forgive arises, for some, when a wrongdoer changes, becomes “a new person” who repents his or her wrong*» (Minow, 1998: 18).

Acabar diciendo que a pesar de que la venganza se pueda sustentar en un sentido de hacer justicia, curiosamente muy a menudo las respuestas vengativas se vuelven injustas al superar en crueldad la acción inmoral que provocó la respuesta. ¿A qué se

puede deber esto? Roy Baumeister (Schimmel, 2002: 23) da distintas razones, pero tal vez la más importante sea que la víctima y el victimario valoran de distinta forma la acción inmoral ejecutada, la víctima la suele ver más desproporcionada que el victimario,³⁶ y por lo tanto su respuesta vengativa tiende muy fácilmente a tornarse más agresiva que la acción que se quería vengar, lo que puede resultar en esa espiral de violencia de consecuencias muy negativas.

Por lo tanto, una vez más, ante el perdón y la venganza como modos extremos de hacer justicia, desde aquí proponemos el perdón como un proceso más acorde a la cultura de paz que desde aquí apoyamos.

3.10. El amor como facilitador del perdón

Anteriormente comentamos que algunos intelectuales defienden que el perdón es un acto gratuito que nace del amor a los demás, como sería el caso de Hannah Arendt (1993); o como haría Vicent Martínez Guzmán (2005a: 32), quien argumenta que sería el amor el elemento capaz de introducir el perdón al prójimo, incluso cuando se trata de perdonar a los enemigos. Otros autores, como Lederach y Lederach (2010: 230-234), comentan que el tema del amor no es algo que se haya estudiado en profundidad en contextos de conflictos violentos y reconciliación, sin embargo, en fechas recientes se ha despertado un cierto interés al respecto.³⁷

³⁶ En un artículo reciente Recep Uysal y Seydi Satici (2014: 2098) se refieren a la venganza del siguiente modo: «*the infliction of harm in return of perceived harm*», es decir, la venganza estaría íntimamente ligada a la percepción que tendría la víctima del daño que ha recibido por parte de su victimario.

³⁷ En el libro que editaban John Paul Lederach y Janice Moomaw Jenner en el año 2002, con el título *A Handbook of International Peacebuilding*, comentaban que para la construcción de la paz será necesario poner en práctica el amor y la compasión (Lederach y Jenner, 2002: 318).

En este apartado profundizaremos un poco más en la relación existente entre el amor y el perdón, para ello nos detendremos en las aportaciones del filósofo Glen Pettigrove, y especialmente en su libro *Forgiveness and love* (2012), donde reflexiona pausadamente sobre las conexiones que se dan entre estos dos elementos.

3.10.1. ¿Qué es el amor?

El amor es un concepto muy rico al que todos nos referimos con mucha frecuencia, pero los conceptos que son usados en distintos contextos normalmente son difíciles de definir.³⁸ Platón ya hablaba de al menos siete tipos de amor en su *Symposium*, como nos recuerda Pettigrove (2012: 74).

En nuestra vida amamos muchas cosas, y las amamos de diferentes modos, como puede ser a la madre, a la pareja, el trabajo, viajar, nuestro coche, o el chocolate, entre otras cosas, de modo que dar una definición concisa de lo que es el amor no es tarea sencilla, pero comenzaremos con la Grecia clásica.

Los griegos hablaban de tres tipos de amor: eros, ágape, y phileo, con los que intentaban cubrir distintos matices del amor entre las personas. Veamos brevemente en qué consistían estos tres amores:

- a) Eros: normalmente éste es un tipo de amor romántico, y se refiere a la pasión que podemos sentir por personas que nos resultan atractivas por distintas características que poseen, como puede ser su bondad o su belleza. La pasión desencadenada por este amor, en muchos casos se traducirá en un deseo sexual. Veamos lo que comenta Bennett Helm al respecto:

³⁸ Kierkegaard (1987: 25) diría que el amor «encuentra sus sacerdotes entre los poetas», es decir, los poetas serían los que podrían explicar al resto de las personas en qué consiste el amor.

Nygren (1953) describes eros as the “love of desire,’ or acquisitive love” and therefore as egocentric (1953b, p. 89). Soble (1990) similarly describes eros as “selfish” and as a response to the merits of the beloved—especially the beloved's goodness or beauty. What is evident in Soble's description of eros is a shift away from the sexual: to love something in the “erosic” sense (to use the term Soble coins) is to love it in a way that, by being responsive to its merits, is dependent on reasons (plato.stanford.edu, 2013).

- b) **Ágape:** éste es un tipo de amor que viene principalmente explicado desde la tradición cristiana. Sería un amor de tipo más incondicional, donde no se ama por los méritos que muestre la persona amada, sino que se ama porque se reconoce en el otro a alguien como nosotros, a un hermano o hermana, para quien se buscaría su bien en las distintas áreas de su vida.

Martínez Guzmán (2005a: 29) comentaría lo siguiente: «En la tradición bíblica el verbo *agapaō*³⁹ traduce una palabra hebrea que significa “acoger con cariño”». De eso trataría el ágape, un amor que da la bienvenida y que abraza, en resumidas cuentas, un amor que es hospitalario y cariñoso con las personas.

- c) **Phileo:** en este caso nos estaríamos refiriendo básicamente al amor entre amigos, que normalmente son aquellos con los que compartimos intereses o inquietudes comunes. De modo que se trata de un amor que se basa en la amistad, y por lo tanto de libre elección.

C. S. Lewis apunta que los amigos serían más que simples compañeros con los que coincidimos en el trabajo, o con los que compartimos distintos hobbies, ya que en el amor filial normalmente también se comparte una visión similar del mundo. En palabras del propio Lewis (1960: 97): «*In this*

³⁹ Aparece en cursiva en el texto original.

kind of love, as Emerson said, Do you love me? means Do you see the same truth? – Or at least, “Do you care about the same truth?”»

Después de ver la tipología tradicional del amor que nos llegó a través de la Grecia clásica, pasaremos a centrarnos en las tres dimensiones del amor (cognitiva, volitiva, y afectiva) propuestas por Pettigrove (2012), y a continuación veremos cómo enlaza el amor y el perdón.

3.10.2. La dimensión cognitiva del amor

Esta dimensión tiene que ver con aquello que pensamos de la persona amada. Por ejemplo, un marido puede pensar de su esposa que es muy bella, una madre puede mirar con ternura a su bebé y pensar que es maravilloso, o unos amigos pueden reunirse un sábado para comer y pensar lo agradable que es estar juntos. El amor implica pensamientos o cogniciones respecto a los seres amados, y normalmente serán pensamientos positivos relacionados con las buenas cualidades de los seres amados.

Sin embargo, la dimensión cognitiva del amor no implica que sólo amaremos a aquellos en los que siempre vemos cosas buenas, por ejemplo, un padre puede amar a su hijo a pesar de saber que éste ha cometido distintas fechorías, pero en este caso el padre es capaz de ver más allá de las acciones inmorales, las cuales no agotarían el valor que este hijo puede tener para su padre.

Dicho de otro modo, ver a la persona amada como buena, no significa que la veamos siempre como moralmente buena, ya que puede haber otras cualidades que

consideremos positivas además de las cualidades morales. En palabras de Pettigrove (2012: 79):

The Augustinian, for example, will assert that everything that exists, to the extent that it exists, is good. The Kantian will point out that immoral persons are nevertheless rational agents, capable of reasoning and of appreciating beauty, and will explain their value in light of these abilities. The utilitarian may suggest that the ability to experience pleasure and pain could ground types of goodness that may persist even when the person is immoral. Often what takes place in the case of parental love for wicked children involves attending to what we may call biographical value. The father doesn't view them merely in terms of their current immoral actions. Rather, he sees them in light of their past, reflecting on moments that pre-date the wicked phase. He may also see them in light of who they may still become in the future or, in more tragic cases, in terms of who they might have become had certain key events turned differently. Finally, one may simply take traits like wit, intellect, physical beauty, a magnetic personality, and the like, to be good in a way that is neither reducible to nor dependent upon the qualities highlighted by the Augustinian, Kantian, utilitarian, or biographical accounts [...] seeing the beloved as good need not involve seeing her as morally good, and there are valuable qualities that may make even an immoral person a proper object of love.

3.10.3. La dimensión volitiva del amor

Esta dimensión se refiere a la inclinación y el compromiso de promover el bienestar de aquellos a los que amamos. Dicho de otro modo, es la voluntad que hay en el que ama de buscar el bien de la persona amada.

Incluso cuando los seres amados se comporten inmoralmente, el amor que sentimos por ellos nos empujara a seguir preocupándonos por su bien, porque como

dice Pettigrove (2012: 88): *«Love requires us to remain constant even when morality does not».*

Pero además la dimensión volitiva implica dos aspectos más, como son el deseo de ser amado por la persona a la que amamos, así como el deseo de tener una relación cercana con aquellos a los que amamos, de modo que podamos expresar el amor que sentimos.

3.10.4. La dimensión afectiva del amor

Esta dimensión se refiere a los sentimientos o afectos que nacen en nosotros respecto a las personas amadas. Estos sentimientos pueden ser muy distintos, ya que no es el mismo amor el que se siente por padres, hijos, amigos, o pareja, sin embargo una cualidad común emerge en los distintos afectos que se producen cuando amamos a alguien, y es que todos estos afectos serán distintos modos de valorar a las personas amadas.

Siguiendo con Pettigrove (2012: 76): *«The affects of love can range from a wistful fondness at the thought of the beloved to an aching desire to be with her, from a comfortable at-homeness in her presence to an anxiety for her safety in her absence».*

En palabras de Josef Pieper (Pettigrove, 2012: 77): *«Loving someone or something...is a way of turning to him or it and saying, “It’s good that you exist; it’s good that you are in this world!”»*

3.10.5. Perdón y amor: la dimensión cognitiva

Cuando perdonamos es porque pensamos que hay alguien que requiere de nuestro perdón, además, pensamos que puede ser posible volver a tener una relación con esa persona en el futuro. Ambas suposiciones serían parte de la dimensión cognitiva del perdón, pero sólo la primera es necesaria. Es decir, siempre que haya perdón habrá una víctima que perdone una acción moralmente incorrecta por parte de un victimario, pero esta víctima no necesita restablecer una relación futura de confianza con su agresor si no lo desea.

El amor madura con el perdón, cuando nos damos cuenta que alguien no es tan bueno como pensábamos, pero a pesar de sus fallos le perdonamos, podríamos decir que estamos creciendo en el amor hacia esa persona. Y el perdón será posible en muchos casos porque amamos: la acción inmoral de una persona no agota su valor, como vimos unas líneas atrás, lo cual puede ayudarnos a perdonar.

3.10.6. Perdón y amor: la dimensión volitiva

En este punto nos preguntaremos, ¿siempre que se ame a alguien se le perdonará cuando cometa una inmoralidad? Ante esta pregunta cabe dar dos respuestas, una será causal, y la otra normativa (Pettigrove, 2012: 98).

- a) Causal: la dimensión volitiva del amor que implica buscar el bien del otro no implicará siempre que perdonemos por amor al victimario, es decir, no todo caso de perdón nacerá del amor hacia el otro. Puede ser que perdonemos por una tercera persona, por ejemplo, cuando una madre media entre dos hermanos; o

puede ser que perdonemos por nuestro propio interés, ya que alimentar sentimientos de rencor y odio nos puede dañar a nivel personal, convirtiéndonos en personas amargadas y tristes.

Incluso en los casos donde había una relación muy íntima entre víctima y victimario, con un profundo amor entre ambos, cuando se produce una traición por parte del victimario puede ser que la víctima no quiera perdonar, ya que como vimos con anterioridad, la dimensión volitiva del amor no implica sólo buscar el bien de la persona amada, sino también el sentirse amado por ella, y cuando esto se compromete de un modo drástico, la relación puede romperse para siempre. De modo que podemos decir que la dimensión volitiva del amor no será siempre la causa del perdón.

- b) Normativa: aquí nos estamos refiriendo a si el amor tendría que llevar al amante a desear un eventual perdón. En este caso podemos decir que aunque el amante puede estar resentido por un tiempo con la persona amada por una traición pasada, la norma será que haya una voluntad de perdonar al victimario por parte de la víctima con el tiempo.

3.10.7. Perdón y amor: la dimensión afectiva

Al igual que sucede con el amor, el perdón no puede ser definido con un único sentimiento o afecto, ya que en el perdón interactúan distintos tipos de sentimientos, tanto negativos (resentimiento, enfado, ira...en una primera fase), como positivos (querer y buscar el bien del otro...en una fase más avanzada del proceso perdonador), por lo que la relación entre los sentimientos producidos por el amor y el perdón no es

muy lineal, sino más bien con idas y venidas. Sin embargo, coincidimos con Pettigrove (2012: 103) en defender que cuando hay amor, tarde o temprano lo normal será que éste dé lugar al perdón, en palabras del propio autor:

Love and the hostile attitudes forgiveness overcomes are unhappy bedfellows. Sustained hatred and resentment warp love into unhealthy shapes [...] love becomes dysfunctional in a rather literal sense. It fulfils its function less well, is less able to see the other as good, promote her well-being, and feel pleasure in her company. It is less loyal and constant. Thus, unless it is to be compromised, transformed into love of a lesser sort, love must in the end yield forgiveness.

RECAPITULACIÓN

El perdón sería el primer paso para la reconciliación, pero aunque ésta no se alcanzara, no por ello éste dejaría de ser deseable como virtud cívica o moral que es, y por tanto humanizadora, tanto para quien ofrece el perdón, como para quien lo recibe.

Perdonar no es olvidar, ni disculpar, no es obligatorio para la víctima, ni significa renunciar a la justicia, sino que el perdón es un regalo que nace del amor, al apostar un ser humano por otro solidarizándose con su dignidad y sus miserias, lo cual liberará a la víctima de la reacción natural de venganza, y al victimario del temor a la revancha, posibilitando así la restauración de la relación quebrada por la violencia, y con ello la anhelada reconciliación que sirva de plataforma para una paz sostenible.

Después de realizar un ejercicio de deconstrucción del perdón, pasamos a ver distintos elementos y aspectos relacionados con el mismo, por ejemplo, nos preguntamos si decir “te perdono” es un enunciado performativo, concluyendo que la mayoría de los filósofos dirían que no lo es.

En el siguiente punto comentamos que el perdón es un acto religioso que puede ser inspirado por cierto tipo de fe religiosa, pero al mismo tiempo sería un acto cívico, moralmente deseable y asumible por cualquier persona.

A continuación, en el quinto punto, vimos si el perdón sería algo obligatorio o algo virtuoso, defendiendo que perdonar no sería una obligación, sino más bien una virtud.

En el sexto punto tratamos las cuestiones de quién puede perdonar y quién puede ser perdonado. Dijimos que el perdón le corresponde a las víctimas, pero aclaramos que puede haber víctimas primarias, secundarias, o terciarias. Por otro lado apuntamos que puede ser perdonado aquel que haya cometido una ofensa o acto inmoral, defendiendo en un séptimo punto, que los grupos también podrían ser perdonados. Además, vimos que el arrepentimiento por parte del victimario sería la mejor forma de recibir el perdón de la víctima, ya que el arrepentimiento conlleva una transformación o *metanoia* del victimario, quien a partir de ese momento condenaría con la víctima el acto inmoral que éste realizó en el pasado.

En el octavo punto hicimos un acercamiento a la relación que tiene el perdón con la memoria, viendo que el primero moldeará a la segunda. Hablamos también de que hay que aprender a recordar el pasado violento de una forma adecuada, para no quedarnos estancados en la violencia del pasado. Y a continuación nos acercamos al tema del perdón y lo imprescriptible, viendo que los crímenes contra la humanidad no prescribirían, es decir, nunca sería tarde para juzgarlos. Por otro lado vimos que lo imprescriptible no es lo mismo que lo imperdonable, apuntando que en principio no habría nada que fuese imperdonable.

En el noveno punto comparamos el perdón con la venganza, viendo que ambos

elementos serían los extremos opuestos del intento de hacer justicia ante un acto inmoral.

Finalmente acabamos este capítulo proponiendo que el amor sería un facilitador del perdón, es decir, cuando hay amor hacia el otro o la otra, lo natural es que ante un acto inmoral del prójimo, tarde o temprano se le acabe perdonando.

Tras estudiar la perspectiva filosófica del perdón, y poner los cimientos de lo que significa perdonar, en el siguiente capítulo veremos la perspectiva psicológica del perdón, de modo que entendamos mejor en qué medida las percepciones y las emociones humanas se relacionan con el proceso del perdón.

Capítulo 4. EL PERDÓN EN LOS PROCESOS DE RECONCILIACIÓN: UN ACERCAMIENTO DESDE LA PSICOLOGÍA

INTRODUCCIÓN

La Psicología es una ciencia social que lleva estudiando científicamente el perdón desde mediados de los años ochenta, como nos apunta Everett L. Worthington en la obra que edita bajo el título *Handbook of forgiveness* (2005), donde se recoge el trabajo llevado a cabo por varios expertos en el campo de la Psicología del Perdón.

No cabe ninguna duda que en todo proceso de perdón se ven involucrados elementos psicológicos que necesitan ser analizados para entender mejor lo que sucede a nivel interno. Además, estudiar la influencia de las percepciones y las emociones sobre los conflictos violentos entre distintos grupos, nos dará una visión general de parte del entramado psicológico que entra en juego durante estos conflictos, y nos facilitará una mejor comprensión de todo proceso de perdón y reconciliación.

Por otro lado, durante los últimos años se ha intentado observar las distintas etapas que se suceden en todo proceso de perdón a nivel psicológico, proponiéndose diferentes modelos explicativos. Acercarnos a algunos de estos modelos también nos será de ayuda para entender distintos elementos de la psique humana que entran en juego durante el perdón.

En la primera parte de este capítulo, analizaremos la centralidad de las percepciones y de las emociones en los conflictos violentos (Staub, 2003; Halperin, 2014), en la segunda parte estudiaremos tres modelos psicológicos prescriptivos, que se centran en las distintas etapas del proceso del perdón (Enright 2001, 2012; Worthington 2003, 2009; Waldron y Kelley, 2008), y acabaremos con una tercera parte a modo de

conclusión con la propuesta de Stephen Cherry (2012), quien plantea que el perdón se presenta ante nosotros como una suerte de agonía sanadora.

4.1. Las percepciones y las emociones en los conflictos violentos

4.1.1. Percepciones y necesidades básicas humanas

La percepción juega un papel central en el comienzo, desarrollo, y finalización de todo conflicto violento entre grupos. Normalmente las partes defienden que el conflicto se basa en realidades objetivas, sin embargo, a la hora de abordar cualquier conflicto grupal, también habrá que tener en cuenta que las percepciones grupales tienen mucho de creencias subjetivas (Fisher y Kelman, 2011: 61).

Uno de los elementos clave en cuanto a las percepciones se refiere, será cómo ve cada grupo en qué medida sus necesidades básicas están cubiertas, ya que la frustración de estas necesidades puede provocar fácilmente brotes o rebrotes de violencia.

Veamos lo que apunta Ervin Staub (2003: 52-53) al respecto:

Basic needs have an imperative quality: they press for satisfaction. If they cannot be fulfilled by constructive means, people will attempt to fulfil them by destructive means, that is, in ways that harm themselves and/or other people [...] Maslow (1968, 1987) proposed a hierarchy of needs including physiological needs, safety needs, belongingness and love needs, esteem needs, and growth or being needs [...] Psychologists and other social scientists, have also advanced the concept of human needs as a way of understanding conflict, especially seemingly intractable conflict (Burton, 1990; Lederer et al., 1980). For example, Kelman (1990) has suggested that the failure to fulfill needs for identity, security, recognition, participation, dignity, and justice, or threat to such needs, significantly contributes to the origins, escalation, and perpetuation of conflict between groups. Christie (1997) has suggested that the fulfillment of the needs

for security, identity, material well-being, and self-determination is central to peace building.

De modo que podemos decir, que la insatisfacción de las necesidades básicas humanas, se presenta ante nosotros como una herramienta interesante para estudiar la violencia entre grupos. En principio esta insatisfacción no da lugar directamente a la violencia, pero sí que abona el terreno para que se den actitudes y motivaciones que pueden inducir a la agresión, especialmente cuando un grupo percibe que otro grupo está impidiendo que sus necesidades puedan ser satisfechas.

Veamos las ocho necesidades básicas humanas propuestas por Staub (2003: 56-60):

1. *Seguridad*: se trata de la necesidad de saber o creer que nuestra vida no corre peligro a nivel físico o psicológico, y al mismo tiempo, que nuestras necesidades biológicas elementales, como pueden ser la comida y un lugar seguro donde dormir están cubiertas.

Los ataques físicos o psicológicos, o las amenazas de ataque, pueden frustrar esta necesidad básica humana, como ya apuntara R. A. Baron en el año 1977 en su obra *Human aggression* (Staub, 2003: 56).

2. *Efectividad y control*: es la necesidad de saber o creer que tenemos la capacidad de protegernos de posibles peligros o ataques, y que al mismo tiempo podemos involucrarnos en el mundo que nos rodea proponiéndonos distintas metas y cumpliendo diferentes objetivos, de modo que vivimos vidas con propósito que tienen un impacto a nuestro alrededor. Veamos unas palabras de Staub (2003: 57) respecto a esta necesidad básica: «*Having or not having control, or believing that one does or does not have control, for example, over noise or electric shocks one receives in an*

experiment, can have a profound impact on physiological, cognitive, and psychological functioning».

Es decir, la frustración de no tener o no percibir efectividad y control personal, lo cual estaría íntimamente ligado con la necesidad de seguridad, predispondría al individuo hacia una actitud agresiva para poder satisfacer esta segunda necesidad básica humana.

3. *Identidad positiva*: es la necesidad de tener una imagen propia positiva de lo que somos y de lo que queremos ser, lo cual requiere autoconsciencia personal de nuestras capacidades y limitaciones. En la medida que incrementa nuestra edad, la satisfacción de esta necesidad requerirá la integración de distintas partes de nosotros mismos, para lo cual jugará un papel muy relevante el afecto y cariño que podamos recibir de otras personas.

En el libro *Conflict: Human needs theory* editado por J. W. Burton (1990), el investigador australiano considera que esta necesidad tiene una influencia central en los conflictos profundamente arraigados entre distintos grupos.

4. *Conexión positiva*: la necesidad de sentirse conectado con otras personas y grupos, o en otras palabras, es la necesidad de sentir que se pertenece o se forma parte de un grupo de individuos o comunidades humanas, quienes sirven de referencia en el día a día.

Siguiendo los comentarios de Staub (2003: 58):

Baumeister and Leary (1995) gathered extensive empirical support for the existence of a need to belong, “the need to form and maintain strong, stable, interpersonal relationships”

The findings of the extensive research on attachment, quality of attachment

(Ainsworth, 1974; Ainsworth et al., 1979; Bowlby, 1969, 1980; Bretherton, 1992), the positive consequences of secure attachment (Troy & Sroufe, 1987; Waters et al., 1979) and the extreme consequences of lack of attachment (Thomson & Grusec, 1970; Shaffer, 1995) suggest the profound importance of positive connection. Research showing strong positive associations between social support, that is, connections that people have to other people and community, and health, well-being, and even survival (Parks & Pilisuk, 1986) provides additional support.

Sin lugar a dudas, todos necesitamos formar parte de un grupo de referencia; el ser humano no concibe su existencia en total aislamiento de otros seres humanos con los que poder relacionarse.

5. *Comprensión de la realidad*: es la necesidad de entender a la gente que nos rodea y el mundo en el que habitamos, al mismo tiempo que tener una idea más o menos clara de cuál es nuestro papel entre esa gente y en ese mundo donde vivimos.

Nuestra comprensión de la realidad influirá dramáticamente el modo en que nos relacionamos con la gente de nuestro alrededor y dará significado a nuestras vidas.

Como se trata de una necesidad básica humana, cualquier comprensión de la realidad sería mejor que no tener ninguna. Sin embargo, hay que ser conscientes que cuando se vea a la gente y al mundo que nos rodea como agentes peligrosos y hostiles, tal vez por experiencias violentas pasadas, la satisfacción de las otras necesidades básicas humanas resultará más complicada. El miedo no es buen compañero de viaje para crecer y desarrollarnos como personas.

Acabaremos este punto haciéndonos la siguiente pregunta: ¿Cómo se desarrolla en los seres humanos esa comprensión de la realidad? Para responder esta pregunta acudiremos de nuevo a las aportaciones del psicólogo Ervin Staub (2003: 59):

Piaget's principle of assimilation, absorbing new information into existing schemas, a powerful principle of learning, appears to serve to maintain one's existing comprehension of reality.

But human beings and other organisms also seek the unknown. The attraction to an exploration of novelty may be means for developing and exercising one's comprehension of reality and sense of efficacy (Deci, 1975; White, 1959). The way needs interrelate is also crucial. For example, under conditions of security, in a benevolent environment, greater novelty may be tolerated and preferred. When positive connection is established, greater autonomy may be risked.

6. *Independencia o autonomía*: es la necesidad de ser independiente y autónomo a la hora de tomar decisiones o elegir entre distintas cosas u opciones. Esta necesidad se manifiesta claramente en los adolescentes, quienes se esfuerzan en crear una identidad propia que los identifique como individuos más allá de sus padres o de su círculo íntimo.

Aunque todos los grupos humanos han de satisfacer sus necesidades básicas humanas en mayor o menor medida para su adecuado funcionamiento, distintos grupos enfatizarán satisfacer en mayores niveles unas necesidades respecto a otras, como señala H. C. Triandis (Staub, 2003: 59): «*Western cultures are seen as emphasizing individualism and autonomy, Eastern cultures as emphasizing connection and community*».

7. *Trascendencia del sí mismo*: se trata de la necesidad de ir más allá de uno mismo, ya sea dedicándose a ayudar a otros seres humanos promoviendo sociedades

más justas y pacíficas, o entrando en un contacto más íntimo con la naturaleza, el universo, o entidades espirituales.

Esta necesidad humana básica se manifestará más claramente en la medida que las otras necesidades estén cubiertas. ¿Qué sucede cuando esta necesidad no está satisfecha? Según R. W. Coan (Staub, 2003: 60): «*People will experience dissatisfaction and restlessness, and continuing personal growth will be truncated, without the fulfillment of this need*».

8. *Satisfacción a largo plazo*: es la necesidad de saber que nuestra vida está progresando en la dirección adecuada, aún en medio de momentos de dolor o pérdida.

Veamos cómo lo explica Ervin Staub (2003: 60):

People want to be contented, satisfied, and happy. Chronic unhappiness affects all aspects of life. I use the term long-term satisfaction rather than happiness to indicate stability even in the midst of temporary distress, sorrow, or pain. Pain due to loss, illness, separation, or the inability to fulfill important goals is inevitable in human life. Even in the midst of temporary unhappiness, however, people can have a basic, overall sense that their lives are progressing in a positive, satisfying way.

The fulfillment of this need is primarily a by-product of the fulfillment of other needs.

Finalmente, apuntar que Staub (2003: 63) conectará su teoría de las necesidades básicas con el florecimiento de sociedades más solidarias, cuando afirma lo siguiente: «*The fulfillment of basic needs provides the preconditions for, and goes a long way toward creating, caring and altruism*». Es decir, cuando los distintos grupos humanos perciban que sus necesidades básicas humanas están cubiertas, se abrirán las puertas de

la creatividad y el altruismo, dando lugar a sociedades más justas donde una paz sostenible es posible.

4.1.2. Las emociones en los conflictos violentos

Las emociones influyen de un modo determinante en las actitudes, motivaciones y comportamientos humanos, tanto a nivel individual como a nivel grupal. No cabe ninguna duda que emociones negativas como pueden ser el miedo, el odio, o la ansiedad ante miembros de un antiguo grupo enemigo, juegan un papel clave en todo proceso de perdón y reconciliación tras un conflicto violento. De hecho, en un estudio llevado a cabo entre varias universidades estadounidenses (Van Tongeren y otros, 2013), se observó que el mayor impedimento para que hubiese perdón entre grupos rivales era la presencia de emociones negativas.

Así que consideramos interesante para nuestro objeto de estudio detenernos en las posibilidades que se ofrecen desde la Psicología de regular estas emociones negativas, de modo que no se caiga una y otra vez en espirales de violencia incontrolable.

En este punto nos centraremos en el trabajo del psicólogo Eran Halperin, quien lleva años analizando el papel de las emociones grupales en conflictos violentos. Halperin (2014: 282) defiende que las emociones grupales, o colectivas como él las llama, son influidas por el contexto donde surgen. Este contexto es el que determina las necesidades y las metas del grupo, poniéndose de nuevo de manifiesto, como vimos anteriormente, que la insatisfacción de las necesidades de cualquier grupo humano tendrá un papel relevante en el nacimiento o continuación de un conflicto violento,

siempre que se perciba que esta insatisfacción es producida por la interferencia de otro grupo.

Cuando esta interferencia se ha percibido colectivamente durante un tiempo prolongado, el grupo que ha sido oprimido puede desarrollar fácilmente una orientación emocional grupal negativa hacia el grupo que ha sido el opresor, donde emociones como el enfado o el odio son difíciles de controlar, llevando con frecuencia a comportamientos agresivos que reanudan la espiral de violencia entre ambos grupos.

Mi trabajo se centra en un contexto de paz reciente, donde queremos evitar que emociones grupales negativas del pasado vuelvan a controlar el presente. Cuando no ha habido un proceso de perdón y reconciliación es posible que resurjan antiguas emociones negativas, en esos casos habrá que ser capaz de regular adecuadamente esas emociones para no volver a caer en enfrentamientos armados.

Halperin (2014: 289-292) sugiere dos formas de regular las emociones grupales negativas, que pasamos a ver a continuación:

1^a) Regulación indirecta de las emociones: se trata de intentar cambiar las opiniones negativas de un grupo respecto a otro a través de distintos mensajes positivos. Estos mensajes podrían ser comunicados de distintas formas según Halperin (2014: 289): «*through the education system (e.g. Bar-Tal & Rosen, 2009), dialogue groups (e.g. Maoz, 2011), mass media, or even dramas or soap operas (e.g. Paluck, 2009)*».⁴⁰

Veamos un ejemplo de regulación indirecta de una emoción negativa como es la ansiedad al contacto entre miembros de grupos enfrentados. Para ello nos detendremos en un estudio que se llevó a cabo en Chipre en el año 2012 entre turcochipriotas y

⁴⁰ Sonia París Albert (2015: 58) también habla de la importancia de educar en la regulación de los sentimientos (los términos emociones y sentimientos pueden considerarse sinónimos).

grecochipriotas, donde Halperin (2014: 290-291) habla de conflicto intratable, pero que nos sirve de ilustración para lo que aquí estamos comentando:

We first identified intergroup anxiety as the emotion that has the widest influence on peoples' motivation for intergroup contact (e.g., Pettigrew & Tropp, 2006). In a search for intergroup anxiety's core appraisal themes, we then realized that intergroup anxiety in intractable conflicts is driven by a combination of two appraisals:

(1) the outgroup repeatedly hurt the ingroup, and (2) the outgroup will never change and so they will try to hurt the ingroup during any encounter in the future. Then, in a search for a simple manipulation that addresses these appraisals, we adopted ideas suggested in the literature on implicit theories (e.g., Dweck & Leggett, 1988).

According to this body of work, leading people to believe that group characteristics are malleable (versus fixed) can serve to reduce stereotypes (e.g., Rydell, Hugenberg, Ray, & Mackie, 2007) and increase motivation to compromise in intergroup conflict (Halperin et al., 2011). We speculated that such a belief change would also reduce intergroup anxiety by creating expectations for less threatening behavior by the (already-changed) outgroup. Indeed, results showed that Turkish Cypriots who were led to believe that groups can change (with no mention of the specific groups involved) reported lower levels of intergroup anxiety and higher motivation to interact and communicate with Greek Cypriots in the future, compared to those who were led to believe that groups cannot change.

Este experimento social arroja luz y esperanza sobre la posibilidad de regular emociones negativas indirectamente entre grupos que durante más o menos tiempo se consideraron enemigos, y en cuanto a nuestro objeto de estudio, que es establecer una paz sostenible tras un alto el fuego o tras el cese de un régimen político opresivo, nos animaría a implementar políticas educativas donde se fomentaran mensajes positivos entre los grupos que hasta hace poco estaban enfrentados.

2ª) Regulación directa de las emociones: en este caso se trataría de entrenar a las personas envueltas en conflictos para que ellas mismas pudiesen regular sus emociones negativas. Un método psicológico que ha recibido bastante atención en los últimos años es la reevaluación cognitiva (en inglés “*cognitive reappraisal*”) o simplemente reevaluación. Se trataría de reevaluar una situación que genera conflicto y no responder a las primeras de cambio, es decir, ante un problema no es aconsejable responder directamente dejándose llevar por la cascada de emociones negativas que éste puede generar, sino que sería positivo pararse a pensar y reevaluar la situación desde distintas perspectivas. Las personas que hacen esto de un modo natural, son más capaces de regular y controlar sus emociones negativas, mostrándose menos agresivas en general.

Estos conocimientos psicológicos se derivan principalmente del estudio de individuos o parejas, pero pueden proyectarse también a grupos. A continuación, veamos lo que comenta Halperin (2014: 291-292) al respecto, así como uno de sus experimentos:

Most of the research on emotion regulation to date has focused on individuals or dyads. I argue that many of the insights from such research can and should be applied to the context of intergroup conflicts. Reappraisal, in particular, may be an effective strategy for regulating intergroup emotions. This is because reappraisal, by definition, can help individuals redirect their attention to the broader meaning or consequences of events (Ray, Wilhelm, & Gross, 2008). Given that reappraisal can lead people to adopt a more balanced perspective of emotion-eliciting events, it may reduce negative intergroup emotions and, in doing so, promote more conciliatory reactions to conflict-related events.

The first correlational evidence that reappraisal is associated with conciliatory attitudes was found in a study conducted by Halperin and Gross (2011) in the midst of a war between Israelis and Palestinians in Gaza. In this study, we tested whether individual differences in the use of reappraisal were associated with different reactions during times of war. To test this, we conducted a

nationwide survey (N =200) of Jewish-Israeli adults. We found that Israelis who tended to use reappraisal more frequently to down-regulate their negative emotions during the war were more supportive of providing humanitarian aid to Palestinian citizens.

Although interesting, these results did not provide an indication for a causal influence of reappraisal on intergroup emotions and attitudes toward peace. To address this limitation, we (Halperin, Porat, Tamir, & Gross, 2013) conducted a study in which we conducted a reappraisal training session (or not—control group) with participants (N =60) one week prior to a real, dramatic political event (the Palestinian United Nations bid), and then measured emotional and political reactions to the event 1 week, as well as 5 months, after the event. The results showed that participants who were trained to reappraise (versus not) showed greater support for conciliatory political policies toward Palestinians even 5 months after their training session, and that these effects were mediated by the experience of intergroup anger. Together, these studies provide preliminary supportive evidence for our predictions, demonstrating that regulating emotions effectively by using reappraisal can lead to decreased negative intergroup emotions as well as to increased support for conciliatory rather than aggressive policies toward the rival group.

Decir que este experimento del grupo de Halperin se realizó en un contexto de conflicto violento latente; una vez más apuntamos que nosotros estamos centrándonos en contextos posbélicos intraestatales o de fin de régimen opresivo, sin embargo consideramos relevante las ideas que Halperin defiende en cuanto a la regulación directa de emociones negativas. En otras palabras, si los grupos que se han visto enfrentados violentamente hasta hace poco, son tentados por emociones negativas a caer de nuevo en la violencia, la investigación psicológica sugiere que es posible entrenar a estos grupos para que sean capaces de controlar esas emociones negativas que podrían arrastrar una vez más a la violencia.

4.2. Tres modelos psicológicos prescriptivos del perdón

En un estudio publicado por investigadores de tres universidades estadounidenses (Wade y colaboradores, 2013), se demostró que las personas que se someten a tratamientos prescriptivos del perdón son capaces de perdonar en mayor medida que otras personas que no reciben este tipo de tratamientos. De modo que consideramos relevante llegados a este punto analizar tres modelos psicológicos prescriptivos del perdón.

En primer lugar estudiaremos la propuesta de Robert D. Enright (2001, 2012) y en segundo lugar nos detendremos en el pensamiento de Everett L. Worthington (2003, 2009); ambos llevan más de veinte años investigando acerca del perdón desde la perspectiva psicológica. Finalmente, concluiremos con la aportación de Waldron y Kelley (2008), quienes se nutren de los dos modelos anteriores, pero aportan además una perspectiva desde el campo de la comunicación, es decir, dichos autores se centrarán en comprender qué tipo de tareas comunicativas son más eficaces para ayudar en el desarrollo de un proceso de perdón adecuado.

¿Por qué perdonar?

Los seres humanos hieren y son heridos con frecuencia, eso es parte de nuestra condición humana, de modo que muy a menudo necesitan ser curados y sanados para poder continuar por el camino de la vida. Cuanto más profundas sean las heridas, más costosos serán los procesos de perdón que han de entrar en juego.

Los contextos posteriores a guerras intraestatales o a regímenes políticos violentos, a los que en esta tesis estamos haciendo referencia, necesitarán procesos adecuados de perdón para que la sociedad entera que ha sufrido las heridas físicas y psicológicas, pueda rehacerse de algún modo y seguir adelante.

Perdonar y ser perdonado, beneficiaría psicológicamente tanto al dador como al receptor del perdón. La víctima se libera de emociones perjudiciales para su salud psíquica, y del dolor que conllevan asociado. El ofensor, al aceptar el perdón se libera del miedo que le produce pensar que el mal que cometió se vuelva contra él o sus seres queridos. Por lo tanto, víctima y agresor son liberados a través del perdón de una carga psicológicamente muy pesada que provoca infelicidad en ambos.

Sin embargo, en muchas ocasiones nos encontramos ante la negación del perdón por parte de la víctima, y en otros momentos nos encontramos con que el victimario no reconoce su mala acción, por lo que no puede recibir el perdón aunque le sea otorgado. Pero como venimos diciendo, la práctica del perdón es deseable y aconsejable en las relaciones humanas que tan a menudo son dañadas por la violencia, ya que su práctica ayuda a sanar vidas y a restaurar relaciones.

4.2.1. Modelo de Robert Enright

En 1985 la Universidad de Wisconsin-Madison estableció un grupo de investigación para que analizara el tema del perdón. El profesor Enright se puso al frente de dicha investigación, y el resultado fue tan provechoso que en 1994 se fundó el “Instituto Internacional sobre el Perdón” (*International Forgiveness Institute*).

Este instituto ha investigado la temática del perdón desde las distintas tradiciones religiosas y filosóficas, además de mantener un diálogo abierto con terapeutas y consejeros que recurren al perdón como parte de sus terapias. Después de casi treinta años de investigación, Robert D. Enright ha encontrado suficientes evidencias para recomendar el perdón como una herramienta capaz de romper con actitudes arraigadas de enfado y resentimiento.

A continuación veremos las fases del modelo de Enright (2012: 337-338), compuestas por indicadores que muestran si se avanza en el proceso de perdón:

Fase 1 – Destapando tu enfado

- ¿Cómo has evitado manejar tu enfado?
- ¿Te has enfrentado a tu enfado?
- ¿Te da miedo exponer tu vergüenza o culpabilidad?
- ¿Se ha visto afectada tu salud por tu enfado?
- ¿Has estado obsesionado con la ofensa o con el ofensor?
- ¿Comparas tu situación con la del ofensor?
- ¿Ha causado la ofensa un cambio permanente en tu vida?
- ¿Ha cambiado la ofensa tu visión del mundo?

Fase 2 – Decidiendo perdonar

- Date cuenta que lo que has intentado hasta ahora no ha funcionado
- Disponde a empezar el proceso del perdón
- Decide perdonar

Fase 3 – Trabajando con el perdón

- Trabaja hacia el entendimiento
- Trabaja hacia la compasión
- Acepta el dolor

- Dale un regalo al ofensor

Fase 4 – Descubrimiento y liberación de la prisión emocional

- Descubre el significado del sufrimiento
- Descubre tu necesidad de perdón
- Descubre que no estás solo
- Descubre el propósito de tu vida
- Descubre la libertad de perdonar

Veamos detenidamente cada una de estas cuatro fases y los veinte indicadores de los que se componen.

Fase 1 – Destapando tu enfado.

Esta fase se compone de ocho indicadores:

1º) ¿Cómo has evitado manejar tu enfado?

La primera fase en todo proceso de perdón sería simplemente darse cuenta y reconocer que uno está enfadado. El enfado, el odio, la rabia, que se siente por una injusticia puede distorsionar e influir muy negativamente en una vida, así que habrá que comenzar identificando tan honestamente como sea posible todo el enfado acumulado en el interior.

Decimos que hay que darse cuenta y aceptar el enfado, ya que la tendencia natural humana tras una agresión es negar la rabia que se siente, lo cual sería un mecanismo de defensa. En palabras del propio Enright (2001: 94-95):

Defense mechanisms are shields that the mind constructs to protect itself against feelings such as fear or anxiety. Pain hurts. Because most people don't enjoy feeling pain, they try to avoid it. Psychologists have discovered that people use denial, suppression, regression, displacement, and identification with the aggressor to deal with feelings they are afraid to face.

Denial involves convincing yourself that nothing bad actually happened. Denial can temporarily protect you from shock or even despair. It allows you to rally your psychological resources before confronting the trouble. Temporary denial can be healthy, but pretending that nothing happened when something has or that you haven't been hurt when you have is unhealthy.

Como vemos en el párrafo anterior, además de la negación, otros mecanismos de defensa serían (Enright, 2001: 97-100):

-Supresión: aquellos que usan este mecanismo de defensa lo que hacen es evitar pensar en la injusticia que sucedió en sus vidas, y para ello intentan distraerse con otros pensamientos.

-Represión: Cuando un suceso es muy traumático recordarlo puede ser muy doloroso, de modo que la víctima puede reprimirlo de su memoria. Esta amnesia selectiva es más común en niños que en adultos, por ejemplo, los menores que son abusados sexualmente pueden reprimir todos los recuerdos relacionados con esos sucesos durante muchos años.

Hemos de tener presente que no se puede olvidar aquello que no se recuerda, de modo que en todo proceso de sanidad interior por heridas pasadas, hará falta recordar lo sucedido para poder perdonarlo.

-Desplazamiento: en este mecanismo de defensa la persona agredida lo que hace es transferir sus sentimientos de enfado de su agresor a otro sujeto. Un ejemplo común de esto sería cuando un hombre que fue muy controlado por su madre de joven, una vez casado no permite que su esposa haga ningún tipo de sugerencia, ya que él piensa que ella está intentando controlarlo en todo momento, por lo cual se enfada con mucha facilidad.

-Regresión: se trata de un comportamiento donde la víctima realizaría comportamientos no acordes a su edad, sino con edades más tempranas. Una persona que usa la regresión no estaría negando el dolor sufrido, pero se enfrentaría a él de un modo no acorde a su edad, como por ejemplo cogiendo objetos y tirándolos al suelo para mostrar su rabia, lo mismo que hacía cuando era un niño.

-Identificación con el agresor: hay veces en que las víctimas imitan las conductas de sus agresores, como el adulto que fue abusado física o sexualmente de niño, y ahora en su edad adulta hace lo mismo. Cometer injusticias en el presente, para darle sentido a injusticias que ocurrieron en el pasado, tampoco sanará el dolor acumulado en el interior de la persona, sino que la espiral de violencia se acrecentará extendiendo el dolor a otros inocentes.

En conclusión, el primer paso es darse cuenta si estamos usando algún mecanismo de defensa para ocultar nuestro enfado de modo que podamos reconocer que estamos enfadados, para poder comenzar el proceso sanador del perdón.

2º) ¿Te has enfrentado a tu enfado?

Este indicador nos cuestiona si ya hemos reconocido las heridas que nos ha causado la ofensa o aún no. Siguiendo a Enright (2001: 101): «*What you need to do at this point is look over the walls and face your anger and the injustice*».

El enfado que nace de una injusticia no es malo en sí mismo, sino que tiene un componente positivo, es decir, el enfado nos puede activar para enfrentar la injusticia sufrida. Lo que puede ser problemático es cuando el enfado, en vez de activarnos para corregir el mal sufrido, se convierte en un resentimiento permanente. Volviendo a Enright (2001: 104): *«It is problematic when you seek revenge rather than justice. It is also problematic when you are too afraid to act and fall into denial, suppression, or repression»*.

Cuando el enfado se alarga por meses y años, se acabará convirtiendo en resentimiento, lo cual añadirá aún más dolor al daño sufrido, ya que el resentimiento sería una herida más que se sumaría al resto de heridas. Este resentimiento puede dar lugar a su vez a síntomas de ansiedad y de depresión. Sin embargo, cuando damos lugar al perdón, éste ayudará a que el resentimiento se desvanezca, y con él, los posibles síntomas de ansiedad y de depresión (Enright, 2012: 170).

3º) ¿Te da miedo exponer tu vergüenza o culpabilidad?

Se da la paradoja que en muchas ocasiones las víctimas se pueden avergonzar, o se pueden sentir culpables, de presentarse como tales, ya que pueden llegar a creer que de algún modo son responsables en parte por la ofensa sufrida.

Respecto a la vergüenza, la víctima tiene miedo de la opinión que otras personas pueden tener de ella por lo sucedido. En cuanto a la culpabilidad, ésta no apunta al juicio externo, sino al juicio interno, que le dice a la víctima que ha hecho algo malo.

Ante una ofensa, no sólo el victimario quedará identificado con el mal producido, sino que la víctima queda identificada con el mal sufrido, lo que puede generar sentimientos de vergüenza o culpabilidad.

El perdón tiene la capacidad de desidentificar a la víctima del mal sufrido, de modo que la vergüenza y la culpabilidad quedan desarmadas, y se puede encarar el presente y el futuro libre de estos sentimientos.

En conclusión, mediante este indicador se estará analizando el grado de vergüenza o culpabilidad que la víctima puede sentir como resultado de una herida sufrida en el pasado.

4º) ¿Se ha visto afectada tu salud por tu enfado?

Un enfado prolongado puede tener efectos psicossomáticos, es decir, se puede sufrir insomnio, dolores de cabeza, dolores de estómago, o dolores de cuello, por ejemplo.

De modo que cuando una víctima este sufriendo este tipo de malestares sin motivos físicos aparentes, esto podría ser un indicador que hay un enfado o resentimiento interno que hay que aceptar. Una vez que esto se ha aceptado, se podrá entrar en dinámicas de perdón.

5º) ¿Has estado obsesionado con la ofensa o con el ofensor?

Cuando una persona tiene sueños recurrentes sobre un hecho pasado, o cuando viene a la mente una y otra vez una persona o una situación considerada injusta, esto puede estar indicando que se tiene algo en contra de alguien, y que tal vez hay que considerar el perdón, para poder soltar a esa persona de nuestros pensamientos, y ser libre de esta atadura.

6º) ¿Comparas tu situación con la del ofensor?

Habrá veces que la persona ofendida se comparar  con el ofensor:  c mo est  él en la actualidad?,  es su vida mejor que la mía? Si se percibe que el ofensor se encuentra en una mejor situación que el ofendido, esto también puede generar enfado, y en algunas ocasiones incluso depresión, al ver que a pesar del mal sufrido, la situación del victimario es mejor que la de la víctima.

El perdón, una vez más, liberará de este enfado, y de la posible depresión.

7 )  Ha causado la ofensa un cambio permanente en tu vida?

Cuando una ofensa produce un cambio permanente en la vida de alguien, este cambio ha de ser aceptado e integrado como una nueva realidad, para ello habrá que pasar por un proceso de duelo, tras el cual será posible perdonar. Si se trata de perdonar antes de completar el proceso de duelo, puede ser que la víctima tenga que perdonar dos veces.

8 )  Ha cambiado la ofensa tu visión del mundo?

Veamos lo que apunta Enright (2012: 174) respecto a este indicador: *«As people live with injustices and all of these accumulated wounds, they tend to slowly, and without much awareness, slip into a pessimistic way of viewing the world»*.

Cuando la víctima da cabida al perdón en su vida, el futuro se verá de un modo más optimista, ya que para empezar, se pierde la etiqueta de víctima, y se acepta que un nuevo comienzo siempre es posible.

En resumen, en la primera fase la víctima habría de ser capaz de mirarse a sí misma con sus heridas. No se trata de crear más estrés ni de minar la autoestima, sino más bien de comenzar un proceso de sanidad personal tras abrir las puertas a la virtud del perdón.

Fase 2 – Decidiendo perdonar.

Esta fase puede considerarse la más difícil y la más importante al mismo tiempo, ya que es cuando se toma la decisión de perdonar, cuando se está dispuesto a soltar el lastre de la violencia pasada dando el salto al camino del perdón.

Esta fase se compone de tres indicadores (Enright, 2001: 125-137):

1º) Date cuenta que lo que has intentado hasta ahora no ha funcionado.

La respuesta natural de toda víctima ante una situación de abuso será sentimientos de enfado y pensamientos de venganza, pero tras dar cabida a estos por determinado tiempo, la mayoría de las víctimas pueden llegar a ese punto donde se dan cuenta que esto no las hace felices ni les produce paz. A partir de ese momento se pueden plantear alternativas más constructivas, en este caso la posibilidad del perdón, y tal vez incluso la reconciliación.

2º) Disponte a empezar el proceso del perdón.

En este punto será cuando la víctima diga sí a empezar con el proceso del perdón. Es un momento donde la víctima muestra su fortaleza moral y su valentía, aún con lágrimas, al decir sí a la virtud del perdón. Es el lugar donde la víctima decide desatarse del acto inmoral sufrido en el pasado.

Podemos decir que la persona agredida pierde parte de su inocencia tras la agresión, quedando vinculada a su herida, siendo incluso definida por su herida; pero cuando se decide perdonar, aunque la herida sigue presente, ésta comienza a transformarse en una herida cicatrizada, de modo que la identidad de la víctima también comienza a redefinirse, al mismo tiempo que empieza a sanarse.

3º) Decide perdonar.

A partir de este momento la víctima ya no alberga pensamientos de venganza hacia su agresor, dejando de condenarlo por lo que hizo en el pasado, y respetándolo por el simple hecho de ser una persona.

Para acabar con esta fase, apuntar que todo proceso de perdón es complicado y doloroso, que la mayoría de las veces no sigue una línea recta, sino que hay idas y venidas, que se puede decidir perdonar, y entonces darse cuenta que aún no se estaba preparado, por lo que habrá veces que se desandarará lo andado, para posiblemente tomar fuerzas y seguir por el camino del perdón, el cual no es una ciencia exacta, sino que tiene distintos tiempos para distintas personas.

Fase 3 – Trabajando con el perdón.

Hasta este momento nos hemos centrado en cómo se sentía la víctima, pero a partir de ahora, el proceso de perdón cambiará los focos hacia el agresor.

Esta fase se compone de cuatro indicadores (Enright, 2001: 139-170):

1º) Trabaja hacia el entendimiento.

Hay que comenzar preguntándose, ¿quién hirió a la víctima? Como dijimos en otro lugar, entender al ofensor no significará excusar o condonar la ofensa, pero sí que puede ayudar a facilitar el proceso de perdón.

La respuesta ante la pregunta previa es obvia: quien hirió a la víctima es también una persona como ella. ¿Y qué significa ser una persona? Veamos lo que dice Enright (2012: 182-183) al respecto:

First, a person is a who, not a what. A person is more than skills or roles. He or she possesses certain capacities (rational thinking and so forth), and these capacities constitute the features held in common by all members who are persons. We all share personhood. The one who hurt you is the same kind of being as you are [...] all people are persons, in the deepest meaning of the term person, because all share in the capacity (with different levels of maturity) of needing love, giving love, understanding love, and understanding love's importance.

This theory of love applies to you and to those who have hurt you. The implication, then, is that the one who hurt you has the need for this kind of love, even if he or she doesn't know it. The one who hurt you has the need to give this kind of love, again even if he or she doesn't know it yet. The one who hurt you will only thrive if given a chance to give and receive this kind of love, even if for now the person laughs at such an idea.

Teniendo en cuenta estos pensamientos, a continuación estamos en disposición de plantear cuatro tipos de preguntas para ayudar a la víctima a un mayor entendimiento de su victimario:

a) ¿Cómo era la vida del victimario antes de cometer su ofensa?, ¿se encontraba frustrado y dirigió el enfado y rabia que sentía hacia otros hacia la víctima?

Una vez más, una injusticia no deja de serlo por posibles excusas que se tanguen, pero en este punto estamos tratando de ver que el victimario también puede ser una persona vulnerable y débil que ha podido enfocar su enfado de un modo incorrecto para intentar darle una salida.

Tal vez el victimario no recibió el amor que necesitaba de otra persona, lo cual le hirió, provocando que al mismo tiempo él hiriera a alguien más. De modo que la

mayoría de las veces nos encontramos ante personas heridas hiriendo a otras. Esto sería lo que Enright (2012: 183) llama: «*personal perspective*».

b) La segunda categoría de preguntas también parte desde la perspectiva personal: ¿Cómo era la vida para esta persona cuando estaba creciendo?, ¿cuál es la historia de su niñez?

Puede ser que el victimario tuviese una infancia desastrosa, que no recibiese el amor que tendría que haber recibido, y que esto lo convirtiera en una persona enfadada con el mundo que le rodea.

c) El tercer tipo de preguntas se plantea desde una perspectiva más amplia: ¿Puede ver la persona ofendida a la ofensora como parte de la comunidad humana global?, ¿es capaz la víctima de aceptar que el victimario también merece un poco de aire para respirar, que también merece un poco de tierra por donde poder caminar? Y si esto es así, ¿es algo que se tenga que ganar, o es algo que toda persona merece por el hecho de ser persona?

Parece evidente que toda persona pertenece a la comunidad humana por el hecho de ser persona, lo cual le concedería unas obligaciones, pero también unos derechos inalienables.

d) En cuarto lugar, nos podemos hacer preguntas desde una perspectiva aún más amplia, a la que Enright (2012: 184) llamaría cósmica, y ante la que lanza este tipo de preguntas: ¿puede la persona agredida ver al agresor ocupando un lugar único y especial en el universo?, ¿comparte la víctima con el victimario características humanas y por la tanto es digno de ser respetado como persona que es?

Para Enright (2001: 149) la mayoría de las personas que llegan a perdonar se apoyan en una perspectiva cósmica, la cual está directamente relacionada con su espiritualidad, religiosidad, o filosofía de vida en general. El autor nos relata el ejemplo conmovedor de Marietta Jaeger, quien explica su viaje personal hacia el perdón después de perder a su hija Susie tras ser asesinada (Enright, 2001: 149):

I readily admit that I wanted to kill this man with my bare hands...By this time, however, I had finally come to believe that real justice is not punishment but restoration, not necessarily to how things used to be, but to how they really should be. In both the Hebrew and the Christian Scriptures whence my beliefs and values come, the God who raises up from them is a God of mercy and compassion, a God that seeks not to punish, destroy, or put us to death, but a God who works unceasingly to help and heal us, rehabilitate and reconcile us, restore us to richness and fullness of life for which we have been created. This, now, was the justice I wanted for this man who had taken my little girl.

Though he was liable for the death penalty, I felt it would violate and profane the goodness, sweetness, and beauty of Susie's life by killing the kidnapper in her name...I was convinced that my best and healthiest option was to forgive.

Concluyendo con este indicador, cuando la persona dañada trabaja hacia el entendimiento de la persona que la dañó, entendiendo que por encima de todo es una persona, ya sea desde una perspectiva personal, global, o cósmica, el proceso de perdón puede comenzar a afianzarse.

2º) Trabaja hacia la compasión.

Al principio del proceso de perdón pensar en el victimario con empatía y compasión puede resultar imposible, pero tras tomar la decisión de perdonar, y trabajar

hacia el entendimiento, un cambio en los sentimientos por parte de la víctima puede ser posible (Enright, 2001: 157).

Veamos de nuevo las sugerencias de Enright (2012: 185-186) para las víctimas que llegan hasta este indicador:

Take a moment to focus on your own heart [...] This is not a thinking exercise but instead is a feeling exercise, so please concentrate on your feelings as you consider these questions:

·What wounds did he (she) bring into the specific interaction with you? Can you see his (her) wounds and how those were transferred to you? Can you see the love that was withdrawn from him (her)?

·How was he (she) wounded as a child? Did he (she) deserve those wounds? How did those wounds affect him (her)? How did those wounds lead to a pattern of behaviour as an adolescent, as an adult? Can you see his (her) struggle with those wounds? Can you see the struggle because love might have been withdrawn from him (her)?

·Who is he (she) from a cosmic perspective? Can you see that he (she) is actually irreplaceable in this world, even with the wounds he (she) carries? Can you see his (her) specialness despite the wounds that he (she) carries? Can you see the potential for this person who is wounded? Can you see the love struggling to build up in his (her) heart, even if he (she) is unaware of this?

When you concentrate on the region around your heart, do you sense any little beginnings of warmth toward this person, not because of what he or she did, but in spite of this? Any little glimmer of warmth or well-being is the beginning of forgiveness. It is actually the beginning of love, if you allow this to be nurtured in you and to grow, even if very slowly.

Si llegados a este punto, la víctima aún se siente muy enfadada respecto al victimario, y no siente ningún tipo de compasión o amor, puede ser necesario comenzar de nuevo con todo el proceso desde el principio, ya que en el camino del perdón puede

haber muchas idas y venidas. En otras palabras, pocas veces nos encontraremos con un proceso sencillo y lineal, sino con un camino lleno de espinas y obstáculos que requerirá un gran esfuerzo por parte de la víctima, para poder llegar a perdonar.

3º) Acepta el dolor.

Cuando se sufre un acto violento y no se perdona, la rabia y el enfado que se siente pueden transmitirse fácilmente a la siguiente generación. En el caso que en esta investigación nos ocupa, los actos violentos sufridos por un grupo de personas tendrían la capacidad de perpetuar en el tiempo el odio y resentimiento que las víctimas generaron hacia los victimarios, dando lugar como ya dijésemos en otros lugares, a una posible espiral de violencia que podría desatarse en cualquier momento, tal vez por hechos que sucedieron incluso varias generaciones atrás.

Sin embargo, cuando el perdón entra en juego, el dolor es aceptado muriendo en la víctima, es decir, ésta no pasa su dolor a la siguiente generación, sino que el dolor muere en ella.

Es triste ver hoy en día distintos grupos humanos donde el dolor que sufrieron antepasados suyos cincuenta, cien, o quinientos años atrás, aún sigue muy vivo, porque nadie fue capaz de aceptar ese dolor para no pasarlo a la siguiente o siguientes generaciones.

Veamos qué dice Enright (2012: 187): *«If you can stand up under the weight of the pain [...] you are taking the bold step of stopping this particular wound toward you from multiplying into many more wounds. You are stopping a cycle of wounding».*

A continuación el autor describe algunos ejemplos de personas que en el pasado aceptaron el dolor sufrido por distintos tipos de violencia, sin transmitirlo a las

siguientes generaciones, lo cual tuvo un enorme efecto positivo en la construcción de sociedades más justas y pacíficas:

Gandhi endured beatings for his stance of peace and won freedom for his countrymen of India. Without his bearing the pain, the history of India could be very different. Martin Luther King, in his book “Strength to Love”, bore the pain of rejection, hatred, and fire bombings of his house as he called on people to love one another through forgiveness. His bearing of the pain of racism helped the United States as a community to see a better way. Perhaps lesser known heroes include Amy Biehl, a young peace activist who gave her life in South Africa as she helped bear the pains of apartheid, and Anne Frank, who as a young girl endured being forced into hiding with her entire family because of threats against the Jewish people and was still able to maintain a worldview that acknowledged the good in people. Immaculee Ilibagiza survived ethnic slaughter in Rwanda by hiding with other women in a small room for 3 months. She emerged with a call for people to forgive. Each of these people had love within them; each one deserved to be given love, but that love was withdrawn by some, creating great pain. Yet, out of that withdrawal of love from them, and out of the pain that resulted, came great good (Enright, 2012: 188).

Para concluir con este indicador, decir que puede resultar un motivador muy poderoso el pensar que al asumir el dolor el ciclo de violencia se rompe, transformando de este modo el futuro de las siguientes generaciones, al abrir las puertas a una paz sostenible.

4º) Dale un regalo al ofensor.

Nos encontramos ante el último indicador de la tercera fase del modelo de Enright (2001: 166-170), que se correspondería con el indicador quince, de un total de veinte indicadores en el proceso de perdón.

Para la víctima, la idea de dar un regalo a alguien que le ha hecho daño puede resultar paradójica. Resulta extraño para la parte ofendida tener que dar un regalo a la parte ofensora, sin embargo, Enright (2001: 166) defiende que al hacer esto, la víctima está rompiendo el poder que el victimario tiene sobre ella.

El regalo ofrecido puede ser distintas cosas, desde regalar una sonrisa, enviar una carta o hacer una llamada telefónica en tono positivo, hasta visitar al ofensor o permitir que éste visite a la víctima. Si el ofensor está muerto, se le pueden llevar flores a su tumba, o se puede tener unas palabras amables respecto a él en conversación con otra persona.

La cuestión aquí sería romper ese temor que la mayoría de las víctimas tienen hacia sus victimarios, lo cual se hará tomando distintos pasos de acercamiento, pasos que romperían el poder al que la víctima se ha visto sometida durante más o menos tiempo.

En este punto me viene a la memoria el viejo adagio bíblico que reza: «No seas vencido de lo malo, sino vence con el bien el mal» (Biblia, Romanos 12: 21). Devolver mal por mal sólo acrecentará el daño, pero dar algo bueno tras ser herido tiene la capacidad de romper esa espiral de violencia en la que no es deseable caer.

Una vez que se ha entregado el regalo, esta fase se puede dar por finalizada, y podemos entrar entonces en la última fase de este modelo, que pasamos a explicar a continuación.

Fase 4 – Descubrimiento y liberación de la prisión emocional.

En esta fase la víctima se centrará en analizar cómo el proceso de perdón la está transformando como persona, ayudándola a madurar y a ir más allá de una identidad encasillada en un pasado doloroso.

Cinco indicadores nos mostrarán en qué medida se está avanzando en esta última fase, los cuales pasamos a analizar (Enright, 2001: 171-186):

1º) Descubre el significado del sufrimiento.

Aquellos que piensan que el sufrimiento no tiene ningún sentido son los que en palabras de Enright (2012: 192) tendrían una visión negativa del mundo, además, las víctimas que no pueden darle un significado a las experiencias traumáticas vividas, integrándolas de este modo en la historia de sus vidas, serían las víctimas que tendrían más dificultades para sanar.

El psiquiatra Viktor Frankl sobrevivió a varios campos de concentración nazis, tras lo cual, ayudaría a otros que habían sufrido una experiencia similar a seguir adelante con sus vidas. El doctor Frankl llegó a una conclusión contundente: sólo las víctimas que le dieron algún tipo de significado a la experiencia sufrida consiguieron sobrevivir.

Según Frankl, la gente no puede cambiar el pasado, pero sí que es posible cambiar las actitudes que se tienen hacia un pasado injusto si se es capaz de concederle algún tipo de significado al mal sufrido (Enright, 2001: 172). Por ejemplo, en el caso de Viktor Frankl, las injusticias que él sufrió en distintos campos de concentración le sirvieron para ayudar a otros supervivientes del nazismo.

Incluso estando en un campo de concentración, el doctor Frankl pasó por la experiencia de tener que ayudar a algunos compañeros que querían suicidarse a que se dieran cuenta de que siempre hay algo por lo que vivir. Veámoslo con sus propias palabras (Frankl, 1991: 47):

Recuerdo dos casos de suicidio frustrado que guardan entre sí mucha similitud. Ambos prisioneros habían comentado sus intenciones de suicidarse basando su decisión en el argumento típico de que ya no esperaban nada de la vida. En ambos casos se trataba por lo tanto de hacerles comprender que la vida todavía esperaba algo de ellos. A uno le quedaba un hijo al que él adoraba y que estaba esperándole en el extranjero. En el otro caso no era una persona la que le esperaba, sino una cosa, ¡su obra! Era un científico que había iniciado la publicación de una colección de libros que debía concluir. Nadie más que él podía realizar su trabajo, lo mismo que nadie más podría nunca reemplazar al padre en el afecto del hijo.

Todas las víctimas que emergen de un conflicto violento pueden dar un significado a las injusticias sufridas convirtiéndose en el presente en agentes de reconciliación, ayudando a otros y otras a continuar con sus vidas, o simplemente concediendo a familiares y amigos el regalo de su presencia.⁴¹

2º) Descubre tu necesidad de perdón.

Toda persona que ha sido herida o sufrido injusticias tiene la posibilidad de ofrecer perdón. Esta opción es más factible cuando las víctimas se dan cuenta que en algún momento de sus vidas ellas también necesitaron ser perdonadas por herir a otros seres humanos. De modo que es bueno apuntar a la necesidad que todos y todas tenemos más tarde o más temprano de recibir también el perdón por parte de otras personas, para que en un ejercicio de humildad, la posibilidad de otorgar el perdón se convierta en una realidad.

⁴¹ Cuando la persona entiende que la vida aún espera algo de ella, deja de ser paciente y se convierte en agente, cultivando así su capacidad de resiliencia. El perdón ayudaría a sanar el dolor del pasado, abriendo las puertas a un futuro esperanzador, fortaleciendo así dicha capacidad de resiliencia.

Este es un tema interesante, pero por razones de espacio no lo desarrollaré en este trabajo, dejándolo para una posible línea de investigación futura.

3º) Descubre que no estás solo.

Tristemente vivimos en un mundo lleno de heridas. De modo que la víctima no está sola, hay muchas otras víctimas a su alrededor. Si la víctima es capaz de encontrar algún tipo de asociación o grupo con experiencias similares a las suyas, el proceso de perdón será más llevadero. De modo que en este momento del proceso de perdón, Enright (2001: 177) aconseja a toda víctima que entre a formar parte de algún círculo donde experiencias similares a la suya puedan ser compartidas. La carga siempre es más ligera cuando se lleva entre varias personas.

Veamos las palabras que Enright (2012: 195) dirige a toda víctima llegados a este punto: *«I urge you to connect in a loving way with at least one other person as you forgive. The shared experience will deepen and enrich the journey»*.

4º) Descubre el propósito de tu vida.

Como cualquier otra virtud humana, el perdón apunta hacia un buen fin, y según Enright (2012: 195), las personas que son capaces de perdonar muy a menudo desean ayudar a otras que han pasado por experiencias similares.

En este contexto, propósito y significado no serían lo mismo, en palabras de Enright (2001: 178):

Finding purpose differs from finding meaning. When people find meaning in suffering, they come to a new understanding about what happened in the past. They put the suffering in perspective, knowing that they have learned something valuable from the experience. Finding purpose not only changes your attitude toward the future, but also provides direction.

Parece ser que el propósito para el futuro, sería algo que vendría después de haber hallado algún significado a la experiencia traumática del pasado.

Concluyendo este punto, cuando las víctimas perdonan habrá un redireccionamiento en el propósito de sus vidas, motivándolas a acercarse y ayudar a otras posibles víctimas en el futuro.

5º) Descubre la libertad de perdonar.

El proceso del perdón requiere una lucha interna, donde la víctima tiene que enfrentar su enfado, rabia, miedos, y malos sentimientos hacia su victimario.

Cuando la persona ofendida está dispuesta a subirse a la barca y navegar por el lago del dolor, una vez que llega a la otra orilla y se ponen los pies en tierra, se experimenta una gran libertad. Entonces, un mundo nuevo por explorar se presenta ante los ojos de esa persona que hasta hace unos momentos fue una víctima de heridas abiertas, y que ya no lo es, porque esas heridas están cerradas y curadas, de modo que la persona ya puede presentarse ante la sociedad como una víctima sanada, o como superviviente, gracias al efecto del perdón.⁴² A partir de entonces se pueden abrir las puertas a la reconciliación, si así lo desean la víctima sanada y el antiguo victimario, lo cual fomentará esa paz sostenible a la que estamos aspirando tras un conflicto violento.

Hasta aquí el modelo de Robert Enright, a continuación pasaremos a ver el modelo de Everett Worthington, quien lleva estudiando el perdón desde el año 1990.

4.2.2. Modelo de Everett Worthington

Everett L. Worthington Jr. es Catedrático de Psicología en la *Virginia*

⁴² Esto se relaciona con la capacidad de resiliencia que comentábamos antes en otra nota.

Commonwealth University, además de psicólogo clínico. En 1990 comenzó a estudiar el perdón científicamente, y su liderazgo en este campo le permitió dirigir desde el año 1998 hasta el año 2005 “*A Campaign for Forgiveness Research*”, desde donde se financiaron 46 proyectos de investigación sobre los efectos del perdón (*templeton.org*, 2015). Además, también merece la pena destacar que fue el encargado de editar la obra *Handbook of forgiveness* (2005), donde se plasma el trabajo llevado a cabo por distintos expertos en el campo de la Psicología del Perdón.

4.2.2.1. Negar el perdón provoca emociones negativas

Su modelo del perdón se basa en el estudio de las emociones que entran en juego en torno a todo proceso de perdón. De modo que comenzaremos este apartado haciendo un estudio de las emociones negativas asociadas a la falta de perdón tras una ofensa, para ver a continuación cuáles son las emociones positivas que acompañan al otorgamiento del perdón, y acabaremos observando cómo después de perdonar se facilita la reconciliación, y con ello la paz sostenible, objetivo general de esta tesis.

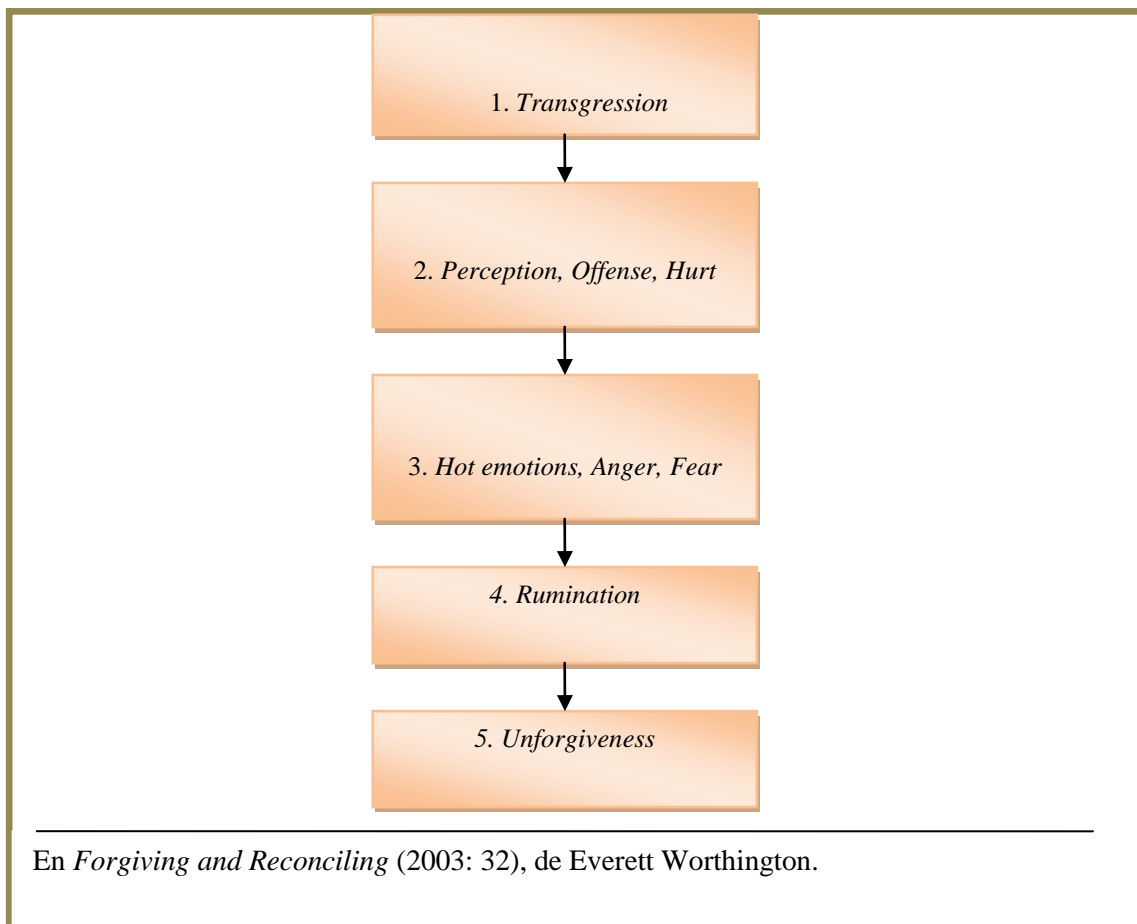
Apuntar de entrada una cita de Worthington (2003: 13) para ir entrando en materia: «*Damage can be repaired in many ways, but complete healing and restoration can come only through forgiveness and reconciliation*».

Según Worthington (2003), a la negación del perdón se llegaría tras percibir una agresión como ofensa, lo cual daría lugar a unas primeras emociones como el enfado y el miedo a ser dañado otra vez, que tras un período de rumiaciones sobre la injusticia sufrida, conduciría a la negación del perdón, el cual abriría el paso a emociones como el resentimiento, la amargura, la hostilidad, y el odio, además de quedar cierto enfado y miedo residuales. Al igual que perdonar llevaría su tiempo, llegar a la negación del

perdón también tomaría el suyo. Cuando la víctima niega ofrecer el perdón a su agresor, posicionándose drásticamente en esta postura, esto no sólo abre el camino a emociones negativas, sino que al mismo tiempo éstas echarán raíces profundas en la mente de la víctima, provocando la incapacidad de liberarse de ellas. Estas emociones negativas provocarán malestar psicológico e infelicidad. Everett Worthington (2003) ilustra la negación del perdón en la siguiente figura:

Figura 3

Understanding forgiveness



Siguiendo a Worthington (2003: 36), habría varias formas de disminuir la intensidad de las emociones negativas asociadas a la negación del perdón, lo que haría más factible el hecho de comenzar a plantearse la posibilidad de perdonar. Haremos

referencia a dos:⁴³ *forbearance* (dominio de sí mismo); *seeing justice done* (ver que se ha hecho justicia).

1) Dominio de sí mismo: las personas que poseen dominio de sí mismas, pueden ser capaces de suprimir emociones negativas voluntariamente, rechazándolas conscientemente cada vez que aparecen, ya sea negándolas, o pensando en otra cosa para distraerse. De modo que, una persona que tenga desarrollada esta capacidad, podrá más fácilmente evitar que estas emociones negativas tomen el control de su vida, lo cual no complicaría tanto plantearse la posibilidad de perdonar.

2) Ver que se ha hecho justicia: cuando la víctima ve que se ha hecho un poco de justicia respecto a la agresión de la que ella fue objeto, lo más probable es que sus emociones negativas asociadas a la injusticia sufrida también disminuyan en intensidad, haciéndose así más fácil comenzar a pensar en el perdón. Decimos un poco de justicia porque si esta fuera plena ya no haría falta el perdón, ya no habría nada que perdonar.

4.2.2.2. Otorgar el perdón provoca emociones positivas

Cuando una persona decide perdonar una agresión, y comienza a caminar por los senderos del perdón, abre las puertas en su mente a emociones positivas como el afecto, la compasión, o el amor hacia su agresor, estas emociones provocadas por el ofrecimiento inicial y otorgamiento final del perdón, no sólo producen bienestar y felicidad en la víctima, sino que al mismo tiempo abren las puertas de la reconciliación con el agresor, a quien se le vuelve a dar un voto de confianza.

Es importante saber que no es lo mismo decidir perdonar (perdón decisional), que perdonar realmente o de corazón (perdón emocional), y es que como todos sabemos

⁴³ Traducción propia.

la cabeza muy a menudo va por un lado y el corazón va por otro. En muchas ocasiones la víctima estará dispuesta a ofrecer el perdón (decisional), pero necesitará un período de tiempo para otorgarlo realmente (emocional).

En palabras del propio Worthington (2009: 74-75):

Decisional forgiveness is controlling our behavioural intentions. Emotional forgiveness is experiencing emotional replacement of negative, unforgiving emotions with positive, other-oriented emotions. Emotional forgiveness is often slower to materialize and less under our control. It activates mercy and grace motives, which thus replace revenge, avoidance and grudge-holding motives.

Nosotros vamos a centrarnos aquí básicamente en lo que sería el perdón emocional, es decir, en lo que sería ya el otorgamiento del perdón propiamente dicho una vez que ya se decidió perdonar.

Después de perdonar una ofensa no es que esta quede olvidada, sino que se recuerda de forma diferente, es decir, cuando hay negación del perdón y la ofensa es recordada, multitud de emociones negativas comienzan a fluir por el interior de la persona herida, como el resentimiento, la amargura, la hostilidad, y el odio; pero cuando la ofensa ha sido perdonada, al recordarse ya no fluyen estas emociones negativas. Las emociones positivas provocadas por el perdón, habrían ocupado el lugar de las emociones negativas que había antes de perdonar.

Podríamos decir que al perdonar la víctima deja de aferrarse a las emociones negativas producidas por la negación del perdón, para comenzar a disfrutar las emociones positivas producidas por el otorgamiento del perdón.

Worthington (2003, 2005, 2009), al igual que otros autores encuadrados en una tradición clásica, como por ejemplo Murphy (Murphy y Hampton, 1988), proponen que

el perdón significaría la superación de emociones negativas como podría ser el resentimiento, lo cual permitiría entrar en un proceso de sanidad psicológica, necesario para la recuperación de la víctima y para una posible restauración de la relación con el victimario.

4.2.2.3. Cómo alcanzar el perdón

Desde la perspectiva psicológica se han planteado distintos modelos prescriptivos para que una víctima llegue a otorgar el perdón, por ejemplo, como vimos recientemente Enright (2012: 337-338) habla de cuatro fases con veinte indicadores, mientras que Worthington (2003) sugiere un modelo con cinco pasos que veremos a continuación.

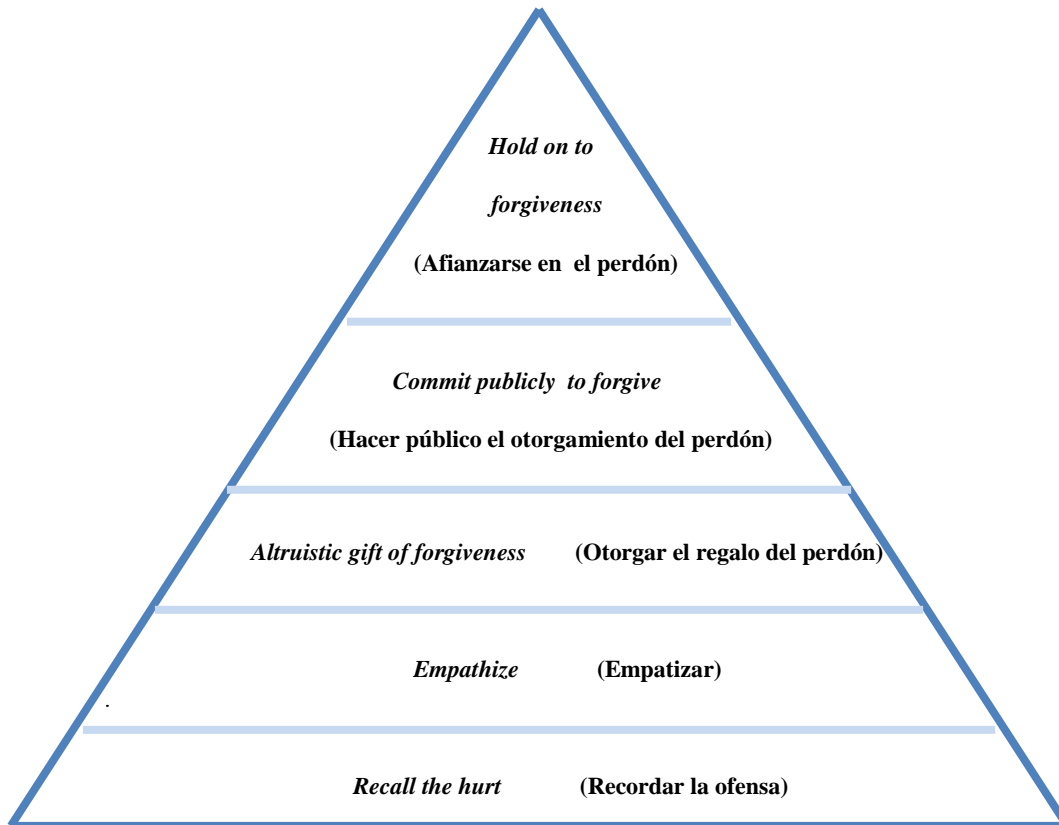
La propuesta de Worthington se centraría en dos pasos centrales: por un lado, en la capacidad de empatizar con el agresor, con el que se comparten dignidad y miserias, de modo que las emociones negativas asociadas a la negación del perdón pudiesen comenzar a ser sustituidas por emociones más positivas; y por otro lado, en la capacidad de otorgar el regalo del perdón, beneficioso psicológicamente tanto para la víctima como para el victimario.

Pasemos a ver estos cinco pasos⁴⁴ del modelo psicológico del perdón de Everett Worthington (2003), los cuales son representados por el autor de un modo creativo e innovador en forma de pirámide, y donde el primer paso se situaría en la base de dicha pirámide:

⁴⁴ Traducción propia.

Figura 4

The pyramid model to REACH forgiveness



En *Forgiving and Reconciling* (2003: 73), de Everett Worthington.

1º) Recordar la ofensa: Cuando una persona es herida por otra, muy frecuentemente intentará olvidar la ofensa, porque su recuerdo le produce dolor. Pero para sanarse, deberá comenzar recordando la agresión lo más objetivamente posible, su ocultación no es beneficiosa. La víctima debe admitir el mal que le fue hecho. La ofensa ha de sacarse a la luz, la injusticia hay que denunciarla.

2º) Empatizar: Como diría Martin Luther King «*There is some good in the worst of us and some evil in the best of us. When we discover this, we are less prone to hate*

our enemies» (Worthington, 2003: 95). Cuando la víctima es capaz de solidarizarse de algún modo con su agresor, sabiendo que por encima de todo ambos son personas, con igual dignidad y debilidades, esto va a posibilitar ponerse en el lugar del victimario, es decir, empatizar con él.

La empatía es una actitud positiva que comienza a abrir el paso a las emociones positivas entre el dolor provocado por las emociones negativas. Al darse cuenta la víctima, que ella también ha sido o puede ser victimario, es más comprensiva con su atacante, de modo que las emociones negativas empiezan a perder intensidad, y comienza a plantearse el ofrecimiento del perdón, lo cual puede acabar en su otorgamiento.

3º) Otorgar el regalo del perdón: El hecho de empatizar con alguien no es suficiente para perdonar su mala acción, hace falta dar un paso más, que sería otorgar el perdón. Cuando la víctima es consciente de que toda la amargura y sufrimiento que siente se debe básicamente a su negación del perdón, puede decidir perdonar y otorgar el perdón, lo cual es beneficioso para el dador, y puede serlo también para el receptor si este acepta el regalo del perdón. En palabras de Worthington (2003: 118-119):

All our positive emotions, such as love, affection, empathy, compassion, pity and sympathy, are in a tug of war with the negative emotions of unforgiveness. It is as if we are contesting on a plateau on a mountaintop. When we yield to unforgiveness, it can drag us over one edge of a cliff into a free fall of bitterness, resentment and hatred. To win the tug of war requires hard emotional work. We also cannot see how close we are to the precipice of forgiving. If we step over the other edge, though, our momentum pulls those hot negative emotions into a cool bath of forgiveness. We are surprised by joy and love.

When we're tortured by unforgiveness and are finally able to grant forgiveness, a transforming surprise occurs. Forgiving is like a flood of light at sunrise. Darkness has covered the sky. Then the sun suddenly peeks over the horizon,

illuminating giant clouds that stretch from the horizon to miles above it. Billowy clouds are lit with orange, red and purple. The sky is afire with colors. Such is the relief of forgiveness after wrestling with unforgiveness.

4º) Hacer público el otorgamiento del perdón: Una vez que se ha perdonado, no es inusual que en determinados momentos ciertas dudas acerca de si el perdón fue real o no asalten a la víctima. Para que esta sea menos vulnerable al ataque de las dudas, es recomendable que su otorgamiento del perdón no quede sólo en la esfera íntima, sino que sea hecho público de algún modo, diciéndoselo a alguien, o realizando alguna acción que de evidencias de ello. Como diría Worthington (2003: 135):

If I do or say something to indicate that I have forgiven, those acts add bodily experiences that announce to my brain that I have forgiven. My words and actions become a public record that I have forgiven. It becomes harder for me to doubt that my forgiveness was real.

Las dudas son bastante habituales en todo verdadero proceso de perdón, ya que perdonar no es fácil, y las idas y venidas por los senderos del perdón forman parte de la naturaleza humana cuando ha sido herida.

5º) Afianzarse en el perdón: Puede darse el caso que una víctima haya perdonado a su agresor, y transcurrido el tiempo aún sienta cierto enfado al recordar la agresión, lo cual la lleve a pensar que en el fondo no perdonó. Pero recordemos que el enfado no significaba la negación del perdón, sino que era una primera reacción natural ante la percepción de una ofensa. Es decir, el victimario puede estar perdonado, aunque al ser recordada la injusticia por parte de la víctima sea evocado cierto enfado, ya que al fin y al cabo era una agresión injusta.

Es aconsejable que la víctima no le de mucha rienda suelta a ese posible enfado, lo cual podría reabrir heridas cerradas del pasado. Al mismo tiempo que es bueno que de vez en cuando la víctima recuerde que ya perdonó al agresor, y que las personas con las que hizo público su compromiso de haber perdonado, también puedan recordárselo en los momentos de duda, lo cual la ayudará a afianzarse en su perdón.

4.2.2.4. El camino del perdón puede conducir a la reconciliación

El perdón consistiría en un proceso, que según Worthington (2003) constaría de cinco pasos, sin embargo, la reconciliación implicaría ir un poco más allá del perdón. Según este modelo, emociones negativas asociadas a la falta de perdón dan lugar a emociones positivas tras perdonar, pero para que haya reconciliación el ofensor tendría que aceptar el perdón, y es que en la reconciliación entran dos voluntades en juego.

Autores como Miroslav Volf (1996) llegan a decir que incluso una vez que la víctima ha perdonado, aún tendría la opción de abrazar o excluir a su victimario, de seguir por el camino de la reconciliación, o de girar en otra dirección. Es decir, tras el perdón, aún existiría la posibilidad de reconciliarse para caminar juntos, o tomar caminos separados. Sin embargo, siempre que haya un perdón sincero por parte de la víctima, ésta ya puede estar abierta a la reconciliación, ya que como dice la autora Jean Hampton (Murphy y Hampton, 1988: 42) *«forgiveness [...] is normally accompanied by an offer of reconciliation»*.

Finalmente, el victimario también tendría que decidir si él condena la agresión que ejecutó en el pasado, arrepintiéndose así de ella, y dando un paso adelante para poder reconciliarse con su víctima, quedando de este modo superados los roles de víctima y victimario, para ser de nuevo simplemente persona frente a persona.

Por lo tanto, el perdón y la reconciliación no son lo mismo, la segunda completaría el trabajo del primero. Como apuntábamos en otro momento, siguiendo a Martínez Guzmán (2005a), habría una solidaridad originaria entre los seres humanos, y cuando esta fuese rota por la acción de la violencia, sería necesario restaurarla para reestablecer la paz a través del perdón y la reconciliación, lo cual reportaría un mayor grado de bienestar psicológico y felicidad, primeramente por la acción del perdón, y en segundo lugar, por la posible acción de la reconciliación, que sería ir un paso más allá del perdón.

Pero como venimos diciendo, no es lo mismo perdonar que reconciliar: se puede perdonar a alguien que está ausente, pero para reconciliarnos necesitamos interactuar, dialogar, estar juntos. En palabras del psicólogo Everett L. Worthington (2003: 170): *«When people interact, we are no longer considering mere forgiveness. We are talking reconciliation. Reconciliation is restoring trust in a relationship in which trust has been damaged. Reconciliation requires both people to be trustworthy».*

El perdón da lugar a emociones positivas como el afecto, la compasión, o el amor, pero el ser humano para disfrutar de un mayor grado de felicidad necesita además relacionarse con el otro y con la otra. Sentir emociones positivas hacia los demás es bueno, pero aún es mejor cuando damos un paso más adelante para relacionarnos justa y pacíficamente. Worthington (2003: 175-176) explicaría del siguiente modo la necesidad que tenemos los seres humanos de vivir reconciliados:

When we experience a disruption of relationship, our being is threatened. We were created for relationships, and transgressions and violations of trust disrupt fulfilment of that need. Therefore, we build walls and create distance between ourselves and the transgressor to protect ourselves from further alienation and estrangement. Life becomes, as theologian Miroslav Volf describes it, a dance between exclusion and embrace. Defensiveness excludes. Reconciliation seeks to

reestablish embrace. It seeks to reestablish trust when trust is broken. To do so, people must overcome their sense of self-protective distance and their psychological (aloofness, avoidance, disengagement, revenge that drives the other way) and physical (staying away in different buildings) walls. Closeness is reestablished while allowing for feelings of significance on both people's parts. Reconciliation involves four events. People make a mutual decision to face each other, as theologian LeRon Shults and psychologist Steven Sandage argue. Discussion that involves dialogue is needed. Discussion allows people to attune themselves emotionally with each other. Attunement is created through sharing empathy, sympathy, compassion and agape love. Each person transcends essential aloneness by engaging with the other person at a deep emotional level. Through vulnerably interacting with each other, both parties can discover the poison in themselves and the damage done to the relationship. They can thus begin to detoxify their own souls through confronting their own sin and through repairing their tendency to maintain self-protective distance and the psychological aloofness, avoidance, disengagement and revenge that drive the other way. They can also begin to detoxify the relationship by taking actions to repair the relationship—to regain intimacy and embrace. With some healing occurring, people can feel safe enough to try to repair a sense of devotion to each other.

A continuación veremos los cuatro pasos que, según Worthington (2003: 177), harían falta para llegar a la reconciliación: «*decide to reconcile; discuss; detoxify; devote*» (decisión; discusión; desintoxicación; devoción).⁴⁵

4.2.2.5. Los cuatro pasos para la reconciliación

1º) Decisión:

En primer lugar habría que decidir si interesa o no reconciliarse. Aquí partimos

⁴⁵ Traducción propia.

de la suposición de que normalmente sí que interesará restaurar la relación, lo cual sería beneficioso en principio para ambas partes. Aunque habrá veces donde las partes no quieran reconciliarse por distintos motivos, por ejemplo:

- Pueden pensar que el problema que hubo ya se solucionó y que no hay necesidad de seguir adelante juntos. Cada persona tomaría su camino sin más.

- Puede ser que una de las dos personas no quiera reconciliarse, bloqueando así el proceso de reconciliación.

- Reconciliarse requiere esforzarse, y no siempre hay disponibilidad para asumir todo el esfuerzo que conlleva.

- Puede ser que las partes consideren que los beneficios resultantes de la reconciliación serían menores que el coste que supondría reconciliarse.

Pero incluso cuando ambas partes estuvieran dispuestas a reconciliarse, habría que tener también otros factores en cuenta, como son:

a) La reconciliación lleva su tiempo e implica un riesgo. Usando las palabras de Worthington (2003: 186):

Reconciliation is a process, not an event. Because reconciliation requires rebuilding mutual trust it takes time [...] Reconciliation almost always requires a period of time during which people are wary of each other. They walk softly (and often carry a big stick). They hope for a hug but prepare for a punch.

b) La reconciliación no será siempre posible ni aconsejable: si el victimario no muestra la más mínima señal de remordimiento o arrepentimiento, aunque diga que quiere reconciliarse, será difícil que la víctima recupere la confianza en él, y por lo tanto

no será aconsejable la reconciliación, ya que en cualquier momento podría haber una nueva agresión si no ha habido un arrepentimiento genuino por parte del victimario.

En otros casos la reconciliación simplemente no será posible, por ejemplo, en el caso que una de las dos partes haya muerto.

2º) Discusión (diálogo):

Cuando se ha cometido una injusticia es necesario hablar de ella, para condenarla juntos la víctima y el agresor, y así poder perdonar y ser perdonado para llegar a la reconciliación. Según Worthington (2003: 190-216), las actitudes con las que deberían acercarse tanto la víctima como el victimario a la discusión (diálogo), serían la empatía y la humildad, las cuales ayudarían a un entendimiento de las emociones de cada persona o grupo, facilitándose así la discusión. Sin estas dos actitudes, será muy difícil caminar por los ya frágiles de por sí senderos del perdón y la reconciliación.

En este segundo evento necesario de la reconciliación que plantea Worthington, que es la discusión, nos encontramos con uno de los problemas más comunes a lidiar en la mayoría de los procesos de reconciliación. Se trata de que con mucha frecuencia, ambas partes del conflicto, y especialmente de los conflictos violentos que aquí estamos estudiando, se ven como víctimas, y no como perpetradores. Veamos cómo lo explica Worthington (2003: 191):

The other person is almost always seen as the perpetrator. Greg Jones, Dean of Divinity at Duke University, says, "In many situations, the possibility of reconciliation has been eliminated because both parties (or all the parties) come prepared to forgive and are completely unprepared to be forgiven." Sometimes we can admit we have done wrong, but usually we feel like victims. Therefore two self-identified victims are usually found in relationships, both

blaming the other. Both “victims” usually believe that they perceive the events correctly. The other person is, thus, wrong (at best) or lying (at worst).

A pesar de esta dificultad, en todo proceso de reconciliación el diálogo va a ser una pieza clave que ha de ser asumida por ambos bandos. Las dos partes han de ser capaces de hablar y de escuchar, siendo empáticos con la humanidad y las emociones del otro o de la otra, y humildes con su propia percepción del conflicto, sabiendo que la otra persona también puede tener parte de razón. Al empatizar la víctima con las emociones del victimario y viceversa, ambos abren sus corazones, mostrándose así vulnerables y dejando ver el residuo de las emociones negativas provocado por el conflicto entre ambos, que sería el veneno interno que quedó en sus vidas y aún queda por limpiar. Lo cual daría paso, según Worthington (2003: 95-112), al siguiente evento necesario en un proceso de reconciliación, que es la desintoxicación.

3º) Desintoxicación:

Cuando en una relación hubo un conflicto donde una parte, o ambas partes, fueron dañadas, las emociones negativas que esto produjo fue dando paso a distintas dosis de veneno en los corazones, las cuales iban fluyendo conforme se interactuaba inadecuadamente, hasta que la relación enfermó, siendo dañada o rompiéndose, perdiéndose así la confianza mutua.

En todo proceso de reconciliación va a ser muy importante la restauración de la confianza, lo cual ayudará a disipar el veneno que enfermó la relación, y que en cierta medida aún envenena las expectativas de una posible reconciliación. Veamos unas palabras interesantes de Worthington (2003: 234-235) al respecto:

When people have developed a history of hurts and offenses, those wounds often are beneath the skin, apparently healed over but tender to the touch. They can reopened at the slightest provocation. Expectations are still poisoned [...] We know of the horrors in places like Cambodia, Sierra Leone, Rwanda, Laos, Sudan, Guatemala, Chile, Bosnia and Kosovo. In each conflict, each side tells its own history. In Rwanda, the Hutus and Tutsis teach their separate histories to their children [...] Armed with separate blame-splattered histories, each side will be primed for new bloodletting.

Aunque la víctima haya perdonado, y el perpetrador haya aceptado el perdón, habiendo sido así ambos sanados, puede ser que estén especialmente sensibilizados a algunos acontecimientos negativos del pasado, por lo que en ciertos momentos podrían reabrirse heridas, que rompiesen la confianza mutua, mientras se va caminando por el sendero de la reconciliación, poniendo en la cuerda floja todo el proceso reconciliatorio.

Pero para que la reconciliación llegue a buen puerto, estas idas y venidas en la confianza mutua han de ser algo esperado, y usarse como oportunidades para seguir poniendo en práctica la actitud cívica del perdón, lo cual ayudará a ir desintoxicando poco a poco de su veneno la relación dañada por la violencia. Es decir, en la mayoría de los procesos de reconciliación, será necesario de vez en cuando seguir haciendo uso del perdón, ya que con mucha frecuencia, dos pasos adelante irán precedidos de un paso atrás. Como dice Worthington (2003: 238): *«let us remember the wise saying of psychologist Jack Corazzini, “It’s not so much what you did. It’s what you do about what you did”»*.

4º) Devoción:

La devoción indica una inclinación especial hacia alguien (González, 1997). El

propósito último de un proceso de perdón y reconciliación sería llegar al aprecio mutuo de los que hasta hace poco eran enemigos.

Esto será difícil de conseguir, especialmente en los contextos de guerras intraestales donde nos estamos centrando, pero como venimos diciendo, la reconciliación es un proceso, es decir, es un camino por el que caminar, el cual apunta a la devoción entre los seres humanos.

Siguiendo a Worthington (2003: 258): «*We are never told that forgiveness or reconciliation will be easy. Thomas Paine, one of the founders of freedom USA, said, “That which we obtain too easily, we esteem to lightly”*».

En definitiva, según la perspectiva psicológica que aquí hemos visto, para aspirar a la reconciliación, tendrían que darse cuatro pasos, que serían: la decisión de querer realizar un acercamiento mutuo; la discusión o disponibilidad para hablar; la desintoxicación del veneno producido por los daños en la relación; y la devoción o aprecio mutuo, para llegar a una reconciliación completa.

Worthington analizaría las emociones asociadas a la negación del perdón en la víctima, en concreto los efectos perjudiciales para la salud psíquica y para la felicidad. Por otro lado, se estudian los efectos beneficiosos producidos por el perdón y por las emociones positivas que éste implica, haciéndose notar que para sanar una relación dañada, será necesario comenzar por la sanidad individual de la víctima y del victimario, dejando viejos resentimientos en el pasado, y abriéndose a la esperanza de la reconciliación a través del perdón, lo cual, según defendemos en esta tesis, fomentará una paz sostenible.

4.2.3. Modelo de Waldron y Kelley

Los modelos de Enright (2001, 2012) y Worthington (2003, 2009) analizan los cambios psicológicos que se da en la víctima durante el proceso del perdón, pero creemos que es interesante para nuestro objeto de estudio acercarnos también al modelo de Waldron y Kelley (2008), el cual se nutre del análisis de los dos modelos anteriores, pero no se centra tanto en los cambios psicológicos internos de la víctima durante el proceso del perdón, sino más bien en las distintas tareas que han de llevarse a cabo para comunicar apropiadamente el proceso de perdón que está teniendo lugar entre la víctima y el victimario.

Waldron y Kelley construyen su modelo basándose principalmente en relaciones de familia, pareja, o amigos, sin embargo consideramos que este modelo nos puede ser útil en la temática que nos ocupa en nuestra tesis, que es el posible perdón y reconciliación tras un conflicto violento para una paz más sostenible. Toda investigación que se haya hecho de forma académica y rigurosa en cuanto a la problemática del perdón y la reconciliación, puede arrojar luz para nuestro objeto de estudio, ya que el perdón es una capacidad humana que se puede aprender y enseñar, y por tanto es bueno nutrirse de cualquier estudio serio al respecto que nos permita entender las distintas facetas de los procesos de perdón y reconciliación.

Veamos en primer lugar cómo definen el perdón Waldron y Kelley (2008: 5):

Forgiveness is a relational process whereby harmful conduct is acknowledged by one or both partners; the harmed partner extends undeserved mercy to the perceived transgressor; one or both partners experience a transformation from negative to positive psychological states, and the meaning of the relationship is renegotiated, with the possibility of reconciliation.

A partir de esta definición, Waldron y Kelley desarrollan un modelo del proceso del perdón basado en siete tareas comunicativas, las cuales no tienen la necesidad de darse siempre en el mismo orden, aunque frecuentemente seguirán una misma secuencia. Además, los autores defienden que hay elementos que sería importante que estuvieran presentes durante todo el proceso del perdón, como sería el caso de la empatía, la cual Worthington (2003) la sitúa especialmente en el segundo paso de su modelo, y Enright (2001, 2012) en la fase tercera del suyo.

Para cada tarea comunicativa Waldron y Kelley describirán comportamientos comunicativos efectivos, donde incluirán acciones que deberían darse o evitarse por los individuos envueltos en el proceso del perdón. Aquí también habría una pequeña diferencia con los dos modelos anteriores, ya que mientras estos se centran exclusivamente en la víctima, en este tercer modelo habrá tareas donde tanto víctima como victimario juegan parte.

Veamos a continuación una tabla que resume los modelos de Enright y Worthington, y presenta el de Waldron y Kelley, el cual pasamos a analizar:

Tabla 3

Practicando el perdón: tres modelos prescriptivos⁴⁶

Enright	Worthington	Waldron y Kelley
-Cuatro fases: · Destapando tu enfado · Decidiendo perdonar · Trabajando con el perdón · Descubrimiento y liberación	-Cinco pasos: · Recordar la ofensa · Empatizar · Otorgar el regalo del perdón · Hacer público el otorgamiento del perdón	-Siete tareas: · <i>Confront the transgression</i> (Enfrentar la transgresión) · <i>Manage emotion</i> (Manejar la emoción) · <i>Engage in sense-making</i> (Darle sentido)

⁴⁶ Traducción propia.

de la prisión emocional	· Afianzarse en el perdón	<ul style="list-style-type: none"> · <i>Seek forgiveness</i> (Buscar el perdón) · <i>Grant forgiveness</i> (Otorgar el perdón) · <i>Negotiate values and rules</i> (Negociar valores y reglas) · <i>Transition: monitor, maintain, or renegotiate</i> (Supervisar la transición)
-------------------------	---------------------------	--

En Waldron y Kelley (2008: 133)

Desmenucemos un poco el modelo de Waldron y Kelley (2008) en sus distintas tareas, para comprender un poco mejor sus aportaciones en el área del perdón y la reconciliación.

Tarea 1. Enfrentar la transgresión

a) Descripción: en el proceso del perdón que desde aquí se plantea, habrá que comenzar reconociendo que se ha llevado a cabo una acción injusta que ha provocado daño. Tanto la víctima como el victimario tienen que ser conscientes de esto, y ambas partes han de estar dispuestas a enfrentarse a la realidad de lo sucedido.

b) Comportamientos comunicativos adecuados para víctima y victimario:

- Cuestionar los comportamientos inmorales.
- Decir la verdad.
- Describir los comportamientos ofensivos.

c) Procesos psicológicos envueltos para ambas partes:

- Reconocer el daño.

- Valorar la magnitud del mal causado.
- Analizar el impacto a nivel personal y relacional.
- Identificar los valores y reglas transgredidos.

Tarea 2. Manejar la emoción

a) Descripción: Aunque las emociones son experiencias individuales, cuando nos enfrentamos a emociones fuertes provocadas por conflictos violentos, como pueden ser el enfado y el miedo, hay que aprender a manejarlas de forma adecuada, de modo que no provoquen una escalada de la violencia. En esta tarea nos centraríamos principalmente en la víctima, aunque habrá situaciones donde el victimario también tenga que lidiar con emociones como el miedo, por ejemplo ante una posible venganza de su víctima, por lo que esta tarea también podría ser adecuada para él en aras de una posible reconciliación.

b) Comportamientos comunicativos adecuados para esta tarea:

- Expresar las emociones fuertes.
- Dejar pasar un tiempo para que las emociones negativas se vayan calmando.
- Corregir las expresiones emocionales destructivas.

c) Procesos psicológicos envueltos en esta segunda tarea:

- Ser consciente de las emociones.
- Identificar la fuente de la emoción.
- Clasificar las reacciones emocionales.
- Legitimar las respuestas emocionales.

Tarea 3. Darle sentido

Veamos lo que dicen Waldron y Kelley (2008: 137) específicamente respecto a esta tarea:

Transgressions are disruptive events that create uncertainty, call moral values into question, and force partners to reconsider relational assumptions. As a communication process, sense-making refers to efforts to “make meaning of” and “manage uncertainty about” the transgression. This information feeds psychological assessments of the magnitude of the act, attributions about why it occurred, and what the act means for the future of the relationship. This task may involve an initial assessment of whether or not the act is “forgivable” given the value system governing the individuals and their relationship. As most psychological models note, the information gathered from these interactions can help parties reframe the offense, sometimes in a manner that reduces its perceived magnitude.

a) Descripción: Durante esta tarea, la víctima intentará comprender los motivos y los detalles que hay detrás de la agresión sufrida. El victimario debería ofrecer una explicación, si es que la hay, respecto a la ofensa que cometió. En otras palabras, de lo que aquí se trata es que víctima y victimario intenten darle algún sentido al agravio que tuvo lugar, aunque éste no pueda justificarse.

Es justamente, en esa falta de sentido que frecuentemente tienen los conflictos violentos, donde el perdón puede jugar un papel importante, ya que como diría Jacques Derrida, “sólo se perdona verdaderamente aquello que es imperdonable”, es decir, aquello que carece de posibles excusas que atenúen el mal cometido.

b) Comportamientos comunicativos adecuados para esta tarea:

-Por parte del ofensor:

- Ofrecer explicaciones al daño personal y relacional provocado.
- Ser sincero.
- Pensar en un hipotético futuro.
- Por parte de la víctima:
- Buscar explicaciones al daño personal y relacional sufrido.
- Manejar la incertidumbre a través de preguntas abiertas y respuestas honestas.
- Explorar los posibles motivos que se pueden encontrar tras la ofensa.
- Considerar que la ofensa es algo que tuvo lugar en el pasado.
- Pensar en un hipotético futuro.

c) Procesos psicológicos que han de darse en la víctima:

- Valoración de motivos e intenciones.
- Hacer atribuciones sobre las posibles causas de la conducta ofensiva o violenta.
- Considerar si hay circunstancias que puedan mitigar en parte la culpabilidad.
- Intentar entender lo sucedido desde la perspectiva del ofensor.
- Imaginarse una posible relación futura.

Tarea 4. Buscar el perdón

En esta tarea se plantea tanto la búsqueda de perdón por parte del ofensor como el posiblemente otorgamiento de éste por parte de la víctima.

a) Descripción: Lo ideal en este momento sería que el victimario se disculpara, pidiera perdón, y si fuese posible ofreciese algún tipo de compensación. Por otro lado, la víctima valoraría la petición del perdón, habría de intentar mostrarse empática, y podría comunicar la posibilidad de un eventual perdón.

b) Comportamientos comunicativos adecuados para esta tarea:

-Por parte del ofensor:

·Reconocer de una forma clara la ofensa (disculpándose y mostrando arrepentimiento).

·Ofrecer algún tipo de compensación en la medida de lo posible.

-Por parte de la víctima:

·Mostrarse receptiva a la petición de perdón.

·Expresar algún grado de empatía.

c) Procesos psicológicos envueltos en esta cuarta tarea por parte de la víctima:

·Decidir que el perdón es posible y deseable.

·Valorar las diferencias entre vengarse u ofrecer misericordia.

·Valorar el comportamiento del ofensor a la luz de conductas ofensivas propias.

·Ver al ofensor como a una persona, no como a un objeto donde lanzar la rabia.

Tarea 5. Otorgar el perdón

a) Descripción: La víctima tiene la legitimidad de otorgar o negar el perdón.

Durante esta tarea, la víctima mostraría su voluntad de otorgar el perdón.

b) Comportamientos comunicativos adecuados para esta tarea por parte de la víctima:

- Uso explícito de declaraciones de perdón, como por ejemplo “te perdono”.
- Uso de mensajes no verbales (abrazos o contacto visual) que ratifiquen las declaraciones.

c) Procesos psicológicos envueltos en esta quinta tarea:

-Por parte de la víctima:

- Decidir dar el regalo del perdón.
- Consultar los valores personales (religiosos o morales)
- Reemplazar emociones negativas por positivas.
- Hacer declaraciones públicas de perdón cuando sea necesario.
- Encontrar razones para la esperanza.

-Por parte del victimario:

- Aceptar el regalo del perdón.

Tarea 6. Negociar valores y reglas

En palabras de Waldron y Kelley (2008: 141): *«forgiveness can be conceptualized as a process of negotiating relational morality. As Hargrave (1994) suggests, forgiveness often leads to a new “relational covenant”»*.

Durante esta tarea se podría necesitar la asistencia de una tercera parte mediadora, que ayudase en el proceso de redefinir la posible relación futura.

a) Descripción: clarificar y definir los valores y reglas que gobernarán la relación entre la víctima y el agresor una vez que el perdón ha tenido lugar. Hay que negociar en qué términos se van a relacionar ambas partes en el futuro, creando una estructura moral que asegure una relación justa en posibles futuras interacciones.

b) Comportamientos comunicativos adecuados para ambas partes:

- Clarificar las reglas de comunicación.
- Proponer nuevas reglas y formas de relacionarse.
- Dialogar sobre un plan para reconstruir la confianza mutua.
- Hablar de los valores que definirán la posible relación futura.

c) Procesos psicológicos envueltos en esta sexta tarea por ambas partes:

- Imaginar cómo puede ser la relación en el futuro tras el proceso de perdón.
- Pensar qué cambios serían necesarios en la relación futura para que no se viese afectada la seguridad psicológica de ninguna de las partes.
- Clarificar las condiciones que llevarían al término de la relación.
- Aprender sobre formas adecuadas de relacionarse, por ejemplo, a través de terapia o de libros sobre esa temática.

Tarea 7. Supervisar la transición

a) Descripción: el objetivo de esta tarea es observar la nueva relación que se puede dar tras el perdón, para constatar que los patrones de comportamiento son los adecuados, de modo que la confianza y la esperanza puedan ir creciendo.

b) Comportamientos comunicativos adecuados para ambas partes:

- Hablar del incremento de confianza y esperanza en la medida que van teniendo lugar.

- Añadir el episodio del perdón a la nueva relación, considerándolo parte de la nueva identidad de ambas partes.

c) Procesos psicológicos envueltos en esta sexta tarea por ambas partes:

- Permitirse experimentar la confianza renovada (cuando sea justificada).

- Aceptar niveles apropiados de incertidumbre acerca de la relación futura.

- Enfocarse en los posibles beneficios de la relación futura.

- Ser consciente que la nueva relación podría terminarse si se rompen los acuerdos alcanzados entre ambas partes.

Aquí acabaríamos con los tres modelos prescriptivos del perdón de Enright (2001, 2012), Worthington (2003, 2009), y Waldron y Kelley (2008). Como ya hemos comentado en otro lugar, es importante tener en cuenta que la concesión del perdón y su aceptación no llevarán siempre a la reconciliación de las partes, especialmente en situaciones donde el victimario no se ha arrepentido y la vida de la víctima aún corre peligro. Pero en muchas ocasiones, el perdón sí que abrirá las puertas de la reconciliación, y con ellas, las de una paz más sostenible en contextos posteriores a guerras intraestatales o a regímenes políticos violentos.

4.3. El perdón como agonía sanadora

En este capítulo del perdón desde la Psicología, comenzamos hablando de la influencia de las percepciones y las emociones grupales en relación a contextos

violentos, a continuación analizamos tres modelos prescriptivos del perdón, y finalmente acabaremos con la propuesta de Stephen Cherry, que al igual que un servidor, se licenció en Psicología y posteriormente realizó un doctorado sobre la temática del perdón.

En su obra *Healing agony* (2012), Cherry hace una exploración sobre el dolor y la dificultad al que toda víctima se enfrenta cuando se plantea la posibilidad del perdón. Según el autor, entrar en un proceso de perdón significará para la víctima comenzar un camino agónico, sin embargo este camino poco a poco se irá transformando en una senda de liberación y de sanación. Con sus propias palabras: «*Forgiveness is not an easy answer or a quick fix. It is agony. However, it is not merely agony – it is healing agony*» (Cherry, 2012: 2).

Stephen Cherry es consciente que involucrarse en tareas de perdón y reconciliación no es para ingenuos ni soñadores, sino para gente valiente que está dispuesta a exponerse a las inclemencias de los distintos tipos de violencia que sacuden una y otra vez el mundo en que vivimos.

Esto iría en línea con uno de los lemas de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, desde donde defendemos que “los pacifistas somos los verdaderos realistas”, es decir, ni la paz ni el perdón son tareas sencillas, pero al igual que poseemos capacidades y competencias para dañarnos, también somos capaces de amarnos y perdonarnos. Sabemos que ni la paz ni el perdón son tareas fáciles, pero las alternativas no son realistas si queremos sobrevivir en este mundo como familia humana.

Veamos con más detenimiento algunas ideas e ilustraciones de Cherry (2012), para entender un poco mejor este concepto de “agonía sanadora” que supone todo proceso de perdón.

El autor sugiere que las personas nos herimos unas a otras de distintas formas, lo cual implica que el perdón será más o menos costoso en función del nivel de la herida recibida. En concreto, Cherry (2012: 18) habla de cuatro niveles de herida:

1- Heridas triviales: en estos casos el daño causado es insignificante, y no hay que darle importancia. Estaríamos hablando por ejemplo de incidentes donde una persona se siente ofendida por percibir una “mala mirada” por parte de otra, en la mayoría de las ocasiones no significará nada, y por tanto no habrá nada que perdonar.

2- Heridas serias: en este nivel nos encontraríamos con incidentes injustos pero que no suponen consecuencias desastrosas, por ejemplo, que un desconocido nos robe la cartera con un poco de dinero. Aunque se trata de situaciones molestas, no van más allá de un cabreo inicial, porque no son el tipo de ofensas que nos desestabilizarían como personas.

3- Heridas significativas: en este nivel ya nos enfrentaríamos a situaciones injustas que causan un verdadero dolor. Perdonar este tipo de ofensas es más complicado, porque aquí nos vemos ante situaciones que nos provocan enfado y resentimiento. Éticamente la ofensa no sería muy distinta del segundo nivel, pero internamente nos duele más, por ejemplo, que esa cartera que nos habían robado con un poco de dinero la hubiese robado un amigo cercano en vez de un desconocido.

4- Heridas devastadoras: este sería el tipo de heridas al que nos enfrentaríamos a menudo en situaciones de conflictos violentos entre distintos grupos humanos, que es el tema que aquí nos ocupa. Estamos hablando por ejemplo, de las heridas que causan la tortura, la violación (tan a menudo usada como “arma de guerra”), o la muerte de un ser querido a manos de otra persona. Lo que ha ocurrido es tan devastador que la salud y la identidad de la víctima quedan seriamente comprometidas. A este nivel, el perdón se

presenta como algo casi imposible, pero a la vez más necesario que nunca para poder seguir caminando.

Detengámonos por unos momentos para hablar de las consecuencias psicológicas de estas heridas devastadoras, en concreto de las heridas producidas por torturas en contextos bélicos, para lo cual recurriremos una vez más a un párrafo del libro de Cherry (2012: 34):

Psychologists who work with torture victims point to the destruction of the victim as political actor through the fragmentation of the ego. The feelings and reality of powerlessness in torture is so extreme that the subject is no longer subject, but mere object. The ego is dissolved because it cannot sustain the processes necessary for self-preservation. In fact, death, the very negation of ego, becomes desirable.

Certainly there are plenty of stories of people who have been tortured committing suicide and many more speak of it, desire it and try it. The aim of torture is to destroy personhood and personal freedom. To the degree that it is successful it makes forgiveness literally impossible because only a person of freedom can engage in forgiveness.

En estos casos límite, como puede ser la tortura, pero también la violación o la muerte de un ser querido a manos de otra persona, el perdón se antoja imposible, por lo menos durante cierto tiempo. Mientras la víctima se encuentre fragmentada como persona, no será posible que otorgue el perdón, ya que el perdón sólo se puede conceder desde la libertad que posee todo ser humano en su integridad como persona. Una vez que la víctima se haya recompuesto, integrando el dolor sufrido en la narrativa de su vida, será el momento de plantearse la posibilidad del perdón.

Llegados aquí, merece la pena aclarar que todo acto injusto cometido contra una persona la convierte en víctima. Cuando la identidad de una persona queda definida

como víctima es porque esta persona se ha quedado enlazada con la injusticia sufrida y con su victimario. Si la víctima elige perdonar a su agresor, la identidad de ésta volverá a redefinirse, pasando de víctima a sobreviviente, quedando así roto el poder que la injusticia y su victimario habían ejercido sobre ella.

Una vez que la víctima se convierte en sobreviviente, tendrá la opción de reconciliarse con su antiguo victimario, o emprender caminos diferentes, porque el perdón no siempre implica reconciliación.

A Stephen Cherry no le gustan los modelos prescriptivos del perdón, donde se proponen una serie de pasos o etapas a cubrir, él defiende que el perdón es algo creativo que no se puede encapsular, sin embargo el autor está a favor de hablar de un *mapa del perdón*, que nos pueda orientar en la búsqueda del mismo.

Acabaremos con la propia descripción que Cherry (2012: 186) hace de este mapa, y con unos comentarios finales:

The key feature on the map is the vast wilderness of hurt, into which the victim is cast by the violating offence. The wilderness is bounded on all sides by the river of distasteful empathy. On the far side of the water is land far less barren than the wilderness of hurt but which is, in every regard, different to the remembered paradise of the days before the violation. There is, alas, no possibility of return but this new land is a place where it is possible to flourish.

The generous and creative venture of forgiveness remains a project, even here. It would be naïve to say that this new country is a place where all are reconciled, but it is true that it is a place where both victim and perpetrator are psychologically and spiritually free from the violating offence. In the wilderness of hurt the victim carried the perpetrator around in a locked cell deep within their hurt. As they cross the river of distasteful empathy the perpetrator is imaginatively freed and the cell door left ajar [...] It is a three-phase venture in which the first phase is all about recovery and healing, the second about the

kind of relationship that is desired with the perpetrator and the final and endless stage is the continuing journey of life.

Es decir, toda persona herida injustamente sería arrojada a un desierto lleno de dolor. Si esta persona quiere salir de ese desierto tendrá que involucrarse con su victimario en un ejercicio de empatía repugnante, donde tendría que arriesgarse y esforzarse en comprender algo de la vida interna y de las circunstancias externas que llevaron a su victimario a cometer la ofensa, no para excusarlo, sino para poder relacionarse con él como la persona que es.

Una vez que la víctima se implica en este ejercicio de empatía repugnante, comienza un viaje agónico pero sanador al mismo tiempo, donde Cherry habla metafóricamente de entrar en las aguas de un río que al cruzarlo nos da acceso a una tierra de sanidad y libertad.

Sin embargo no es fácil para las víctimas involucrarse con sus victimarios de forma empática, dejando atrás el desierto del dolor, porque en ese desierto también hay consuelos: el victimario está encerrado en forma de caricatura en una celda interna de la imaginación, y lo más importante, la víctima es honrada como tal (Cherry, 2012: 188).

Para la víctima es arriesgado implicarse en ese ejercicio de empatía repugnante que supone abrir la puerta de la celda interna donde se encuentra el agresor, ya que entonces ha de mirar a la cara de su victimario para ver no sólo la monstruosidad del mismo, sino también su parte humana, y duele ver que la agresión no fue producida por un simple monstruo, sino por alguien que también es un ser humano.

Para la víctima no es atractivo dejar de ser honrada como tal, ya que supone dejar atrás definitivamente aquella parte de ella que se perdió tras la ofensa recibida.

Sin embargo, la víctima tendrá que involucrarse tarde o temprano en ese ejercicio de empatía repugnante si quiere salir del desierto de dolor donde vive; será agónico ver más allá de la monstruosidad de su victimario, y será agónico desprenderse de la etiqueta de víctima, pero cuando esto se hace al perdonar al victimario, la víctima se convertirá en ese sobreviviente que puede seguir creciendo como persona.

Finalmente decir siguiendo a Cherry (2012: 174), que si la víctima es sabia perdonará, no sólo para librarse del resentimiento, sino también porque esta sería la mejor contribución que la víctima podría hacer para romper el ciclo de violencia y venganza, el cual puede ser más destructivo que el propio mal recibido en el pasado. El mal en general, y la violencia en particular, por naturaleza seguirán una dinámica extensiva, como un cáncer, pero si una persona entra en contacto con el mal, al ser agredida por otra persona, y no quiere ceder a la naturaleza extensiva del mal, la víctima tendría que ofrecer el regalo del perdón a su victimario, de modo que el mal moriría en la víctima, como ya comentamos en otro lugar, y éste no se extendería por el mundo.

En palabras de Stephen Cherry (2012: 175): «*we can begin to see forgiveness as the gift of myself as victim*». Una vez que la víctima ofrece el regalo del perdón, y éste es aceptado por el victimario, ambas partes abrirán las puertas a la posibilidad de la reconciliación y de la paz.

RECAPITULACIÓN

En este capítulo nos hemos acercado al perdón desde la perspectiva psicológica, para ello hicimos una primera aproximación a la influencia que tienen en los conflictos violentos, entre distintos grupos, aspectos como las percepciones y las emociones.

Conectamos las percepciones con las necesidades básicas humanas, viendo que en lo que se refiere a conflictos entre grupos humanos, la percepción que tenga un grupo de la medida en que sus necesidades básicas estén cubiertas, estará relacionada con el conflicto violento que se puede generar: cuando un primer grupo percibe que un segundo grupo está bloqueando la satisfacción de sus necesidades básicas. Siguiendo a Staub (2003), vimos que habría ocho necesidades básicas: seguridad; efectividad y control; identidad positiva; conexión positiva; comprensión de la realidad; independencia o autonomía; trascendencia del sí mismo; y satisfacción a largo plazo.

A continuación nos detuvimos en el papel que juegan las emociones en cuanto a los conflictos violentos grupales se refiere, observando que emociones negativas como pueden ser el miedo o el odio, por parte de un grupo humano ante miembros de otro grupo humano, podrían entorpecer un posible proceso de perdón y reconciliación. De modo que para facilitar el perdón tras un conflicto violento, y la posible subsecuente reconciliación, sería positivo enseñar a los grupos en disputa a poder regular sus emociones negativas adecuadamente.

En segundo lugar analizamos tres modelos prescriptivos del perdón, como son el de Enright (2001, 2012), Worthington (2003, 2009), y Waldron y Kelley (2008), los cuales se presentan ante nosotros como tratamientos eficaces para ayudar a víctimas que quieren perdonar a sus agresores, pero necesitan ser ayudadas y guiadas en el proceso del perdón.

Finalmente, en tercer y último lugar comentamos que el perdón no es sencillo, sino que se presenta ante nosotros como una suerte de agonía sanadora, sin embargo, si queremos fomentar la paz sostenible entre distintos grupos humanos tras conflictos

violentos o regímenes opresivos, el perdón y una posible reconciliación, serán herramientas esperanzadoras para construir sociedades más justas y estables.

Tras ver las perspectiva filosófica y psicológica del perdón, a continuación pasaremos a estudiar el perdón en los procesos de reconciliación desde la perspectiva teológica cristiana, la cual nos ayudará a comprender mejor aspectos como el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach, basado en el Salmo 85 de la Biblia, o la Comisión de la Verdad y la Reconciliación que veremos en el capítulo seis, la cual también estuvo influida por aspectos de la Teología Cristiana, ya que el presidente de la misma sería el arzobispo Desmond Tutu.

Capítulo 5. EL PERDÓN EN LOS PROCESOS DE RECONCILIACIÓN: UN ACERCAMIENTO DESDE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

INTRODUCCIÓN

El perdón es un concepto límite que se encontraría en los bordes de distintas disciplinas, como serían la Filosofía, la Psicología, o la Política. Estas y otras áreas de investigación no se habían tomado en serio su abordaje hasta fechas recientes, cuando distintos pensadores/as empezaron a analizar su significado y sus consecuencias, debido a cierta intuición que apuntaba a sus efectos positivos en las personas y en las sociedades humanas, no sin ciertas reticencias, por considerar el perdón un elemento más del terreno de la fe que del terreno de la razón o de las ciencias sociales.

En cierta medida estas reticencias tienen cierto sentido, ya que si alguien lleva siglos insistiendo en la necesidad del perdón es precisamente la comunidad cristiana, fiel a las enseñanzas de Jesús de Nazaret, quien remarcó en muchas ocasiones la importancia de perdonar y de ser perdonados. Pero volvamos a hacernos eco de las palabras de Hannah Arendt (1993), quien observaba que aunque el descubridor del papel del perdón había sido Jesús, esto no era óbice para que su uso pudiese extenderse y universalizarse en el campo secular, aún entre los que no comparten la fe cristiana. Jacques Derrida iría más allá, superando la categoría religioso-secular, y apuntando que el perdón le interesa porque no es algo ni religioso ni secular, en el sentido tradicional, sino algo diferente (Kearney, 2001: 67). Aunque esta idea de Derrida resulta interesante, en este capítulo nos gustaría realizar un estudio clásico de la idea del perdón desde un punto de vista religioso, y en concreto teológico cristiano.

Hasta ahora hemos visto las aproximaciones que realizan al concepto del perdón diversas disciplinas, como la Filosofía y la Psicología, las cuales arrojan luz desde sus

campos de estudio, sin embargo consideramos que quedaría incompleto el dibujo del significado del perdón si no lo analizásemos también desde la perspectiva teológica cristiana.⁴⁷ Es de justicia resaltar, que tal vez el lugar donde el perdón encuentra más riqueza, más matices y más profundidad es en la reflexión llevada a cabo desde el cristianismo, lo cual tiene sentido ya que la tradición cristiana viene pensando el perdón durante los últimos dos mil años.

Me gustaría insistir de entrada, desde la tradición arendtiana y en consonancia con Martínez Díez (Bilbao y colaboradores, 2013: 16) en lo siguiente: «Aunque en el perdón cristiano destaca su dimensión teológica –sólo asequible a la experiencia de la fe– en él habita también una rica dimensión antropológica, asequible a cualquier persona». O como diría Jean Laffitte (1999: 21):

Dirigiremos pues una mirada teológica sobre una cuestión de densidad antropológica. Tendremos por ello que someternos a un continuo ir y venir entre estos dos polos [...] El término teológico designa, en sentido amplio, lo que procede de la revelación; el término antropológico se refiere a la naturaleza humana, considerada en su globalidad (unidad cuerpo-alma).

Es decir, como venimos defendiendo a lo largo de todo este trabajo doctoral, los seres humanos poseemos competencias que nos pueden servir para vivir más pacíficamente, una de estas competencias sería la capacidad de perdonarnos los unos a los otros, de modo que cuando hablemos del perdón y la reconciliación desde la perspectiva cristiana, no hemos de olvidar que además de la dimensión teológica, existe una dimensión antropológica que abarca a todos los seres humanos.

⁴⁷ La teología cristiana no tiene el estatuto epistemológico de las ciencias naturales, pero hay otras epistemologías posibles, como las que se basan en la intersubjetividad humana (Comins Mingol y París Albert, 2012: 6; Martínez Guzmán, 2000: 90), o las reformadas (Plantinga, 2000). Además, podemos decir que la teología cristiana encontraría cierta validez epistémica en la figura histórica de Jesús, quien sería la imagen del Dios invisible cristiano (Colosenses 1: 15).

Aparte de la consideración general previa, hay varias razones concretas por las que me parece interesante realizar una aproximación teológica cristiana al concepto del perdón:

- una primera razón sería que el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach que aquí se ha estudiado, nace desde la perspectiva cristiana del autor, quien se inspiró en el Salmo 85 de la Biblia para desarrollarlo.

- una segunda razón sería que un ejemplo exitoso de perdón y reconciliación a nivel político y social, como sería la Comisión de la Verdad sudafricana, estaba teñida de principio a fin de tintes cristianos, siendo el arzobispo y Premio Nobel de la Paz Desmond Tutu el presidente de la misma; pero esto es algo que veremos con mayor detalle en el siguiente capítulo, donde trataremos el perdón desde la perspectiva política.

- y una tercera razón sería, como nos ha enseñado la Filosofía del Lenguaje respecto a las etimologías de las palabras, que es interesante conocer los orígenes de las cosas para comprender mejor su significado; y si el descubridor del importante papel del perdón fue Jesús de Nazaret, acudamos a sus palabras para ver que dijo al respecto, y al libro en el que quedaron recogidas, la Biblia.

Para esta parte del trabajo me basaré especialmente en las aportaciones de Rafael Aguirre (1999), Miroslav Volf (1996, 2005, 2006), y José de Segovia (2010), quienes han estado investigando el tema del perdón desde la perspectiva teológica cristiana, realizando unos trabajos muy interesantes al respecto. Además, tendré en cuenta las ideas de Amelia Valcárcel (2010), Jean Laffitte (1999), C.S. Lewis (1997), Gregory Jones (1995), o Felicísimo Martínez Díez (2013), entre otros y otras.

5.1. Aproximación etimológica al concepto bíblico del perdón

Acudamos en primer lugar a las palabras originales hebreas (en el Antiguo Testamento) que hacen referencia al perdón bíblico, para ello nos vamos a acercar a la interpretación que Amos Friendland hace en su tesis doctoral de la obra *The Ethics of Memory* (2002), del autor israelí Avishai Margalit:

There are at least two distinct words, and perhaps four different meanings of “forgiveness” in the Bible. The two Hebrew words that we translate as “forgiveness” are salakh and nasa. The former word - salakh - “which may have originally meant ‘to wash’,” is used “only for God’s forgiveness. It [the Bible] does not use it for one person’s forgiving another.” The latter word - nasa - refers to the forgiveness between humans, and means “‘to bear’ or ‘to carry.’ This term is interesting because it presents an alternative picture of the sin as a heavy burden. The forgiver shares the sinner’s burden of sin.” Out of the instances of the use of these two words in the Bible, Margalit discerns “four different pictures of forgiveness”: “as carrying a burden, as covering up, as blotting out, and as canceling a debt.”

The first three pictures can be seen as progressively increasing the degrees of forgiveness, as expressed in the literal translation of Psalms 32:1-2, bearing one’s transgression, covering up one’s sin, and not taking one’s sin into account - ceasing to hold one guilty. The fourth picture, of forgiveness as cancelling a debt [this fourth picture is the New Testament derived one that Arendt uses exclusively], can be interpreted on any one of these levels: bearing part of the debt, ignoring the debt even though it still exists, or wiping it out completely. It seems to me that there is an opposition between forgiveness as covering up and blotting out the sin. The opposition is the difference between forgiveness and forgetting.

It is this last opposition that Margalit takes to be essential, perhaps as even indicating the essential difference between the human being and God. It is true that human beings, too, can overcome the memory of wounds or wrongs inflicted upon them by forgetting. But human forgiveness cannot will this absolute forgetting, this washing away or blotting out of the sin - in short, the turning

back of time. Human beings, in time, deal with the irreversible. The decision - to the degree that it is a decision - that they can undertake to forgive can only be the decision to (attempt to) disregard, not to forget absolutely (Friendland, 2002: 82-83).

Veamos en segundo lugar la palabra original griega usada en la Biblia (en el Nuevo Testamento) para referirse al perdón, para ello rescataremos unas palabras de la investigadora Jean Hampton (Murphy y Hampton, 1988: 37): «*In the New Testament the Greek verb *aphiemi* is used in the presentations of Jesus' concept of forgiveness*».

Por otro lado, James Emerson (1965: 83), quien ha estado reflexionando sobre la idea del perdón desde una perspectiva teológica durante varias décadas, apuntaría lo siguiente respecto a esta palabra griega “*aphiemi*”: «*insofar as the word is concerned, the Hebrew meaning is carried over*».

De modo que el perdón bíblico haría referencia a un perdón humano y a un perdón divino.

Respecto a la dimensión humana, cuando alguien concede el perdón es como si se liberase de un peso, en el caso de la víctima sería el peso del resentimiento producido al recibir una ofensa (como vimos en mayor profundidad en el capítulo que se centra en la perspectiva psicológica del perdón); y en el caso del victimario, cuando éste recibe el perdón, se libera del peso provocado por la sensación de malestar de haber cometido un acto inmoral. La forma de liberarse de este peso es cubriendo o tapando la ofensa mediante la acción del perdón. Con esto no se quiere decir que el perdón negaría el pasado, sino más bien lo transforma, al liberar de la carga y del efecto negativo producido por la acción pasada tanto a víctima como a victimario, y confiriendo una paz

que podría considerarse superficial e imperfecta,⁴⁸ pero que abriría las puertas de la reconciliación humana.

Respecto a la dimensión divina, no se trataría simplemente de cubrir o tapar la ofensa, según la Biblia el perdón divino iría más allá, ya que éste lavaría totalmente de la ofensa, redimiendo tanto a víctima como a victimario de las consecuencias de la acción inmoral pasada, ofreciendo así una paz más interna y completa, tras la reconciliación entre la persona y su Creador. En palabras de Miroslav Volf (2006: 201): «*God does not take away our past; God gives it back to us –fragments gathered, stories reconfigured, selves truly redeemed, people forever reconciled*».

En los siguientes apartados continuaremos profundizando en estas ideas arrojadas desde la teología cristiana, combinando las dimensiones antropológica y teológica del perdón.

5.2. Teología del abrazo: el perdón y la reconciliación cristiana

Miroslav Volf escribió en 1996 *Exclusión & embrace*, un libro que se encuentra entre los 100 mejores libros religiosos del S. XX según la revista *Christianity Today* (Constantineanu, 2013: 36). En dicha obra, Volf hace una exploración teológica del concepto de la identidad humana, sugiriendo metafóricamente que los seres humanos tenemos tanto la capacidad de excluirnos como la de abrazarnos, al mismo tiempo que analiza desde la perspectiva teológica cristiana la temática del perdón y de la reconciliación. Es por eso, que en las siguientes páginas me gustaría desarrollar algunos

⁴⁸ La idea de paz imperfecta fue introducida por Francisco Muñoz (2001: 21), para hacer referencia a una paz inacabada, en proceso, en constante movimiento, una paz humana.

de sus pensamientos, combinándolos con los de otros autores, de modo que podamos entender la idea del perdón y la reconciliación desde la perspectiva teológica cristiana.

Una cultura de paz apostará por un mundo donde se promueva la inclusión del otro, sin embargo en las últimas décadas hemos conocido muchas historias de exclusión, presentándose como los ejemplos más brutales de ésta esos intentos de limpieza étnica sufridos en distintas partes de nuestro planeta.

La necesidad de aprender a vivir los unos con los otros es cada vez más urgente, hemos de ser capaces de respetar nuestras diferencias como componentes de enriquecimiento humano de una sociedad plural, al mismo tiempo que podemos celebrar nuestras singularidades y crecer como individuos que tienen sus particularidades identitarias.⁴⁹

Ante este dilema podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿cómo podemos comprometernos en la lucha contra la exclusión sin caer en un caos social?

Volf (1996: 63) propondrá que una lucha adecuada contra la exclusión necesitará categorías y criterios normativos que nos permitan distinguir las identidades represivas así como sus prácticas, de modo que éstas podrían ser subvertidas, mientras que las identidades no-represivas serían afirmadas.

Un poco más adelante el autor nos hablará de distintos tipos de exclusión, los cuales pasaremos a ver brevemente a continuación.

⁴⁹ Amin Maalouf comenta en su aclamada obra *Identidades asesinas* (2012: 17) que para construir la identidad propia lo hacemos en contra de la de los otros, o en sus propias palabras: «La identidad que se proclama está calculada –en negativo- de la del adversario. Un irlandés católico se diferencia de los ingleses ante todo en la religión, pero también se considerará, contra la monarquía, republicano, y si no conoce lo bastante el gaélico, al menos hablará el inglés a su manera»

a) *Exclusión por eliminación*: en esta categoría encajarían todas aquellas políticas que recurren al concepto de pureza: pureza de sangre (en la Alemania nazi se intentaba potenciar la raza aria), pureza de territorio (en zona serbia no se quería a nadie que no fuese serbio), pureza de orígenes (se excluye a aquellos que no compartan religión, lengua, o una cultura común).

Es decir, se trata de fomentar la homogeneidad y la unidad. Una raza, un territorio, una cultura, un libro, una lengua, cualquiera que no encaje se ve como peligroso y debe ser apartado. En casos extremos se llegará a matar a aquellos que son distintos, como sucedió en Bosnia o en Ruanda.

b) *Exclusión por asimilación*: en este caso se trata de aceptar al otro siempre y cuando se convierta en uno de los nuestros; para mantener su vida, el que es diferente habrá de olvidar su antigua identidad, «*using the terminology employed by Claude Lévi-Strauss in “Tristes Tropiques”, we can say that exclusion by assimilation rests on a deal: we will refrain from vomiting you out if you let us swallow you up*» (Volf, 1996: 75). Este sería el caso de algunos países musulmanes en la actualidad, donde una forma de ser aceptado en sus sociedades es aceptar el Islam como religión verdadera, mientras éste no es el caso, sería difícil integrarse adecuadamente.

c) *Exclusión por dominación*: ésta tendría lugar cuando aquellos que son distintos son explotados, confinados en guetos, no se les permite acceder a ciertos puestos de trabajo, o cosas similares. Habría distintos grado de exclusión por dominación, pero algunos de los ejemplos más claros serían la Sudáfrica del apartheid, o el sistema de castas de la India, que aunque abolido legalmente en la actualidad, en la práctica sigue muy arraigado en la mentalidad del pueblo indio.

d) *Exclusión por abandono*: aquí estaríamos hablando de la indiferencia hacia aquellos más desfavorecidos, ya sea fuera de nuestras fronteras (Tercer Mundo o Países

del Sur), o dentro de las mismas (Cuarto Mundo), donde cada vez es más habitual ver a gente sin techo necesitada de caridad.

Así que entre los seres humanos habría distintas formas de excluirse unos a otros, pero si queremos tener futuro como especie deberemos aprender a abrazarnos y desaprender a excluirnos, y no sólo abrazar a aquellos que son como yo, sino también a quienes son diferentes, e incluso a los enemigos.

A continuación veremos con mayor detalle los dos tipos de abrazo propuestos por Miroslav Volf, quien habla del abrazo humano como reconciliación parcial, y del abrazo divino como reconciliación total. Además, complementaremos sus ideas con las aportaciones de otros autores y autoras, que nos ayudarán a profundizar en la temática del perdón desde la teología cristiana.

5.2.1. El abrazo humano como reconciliación parcial: perdonándoos unos a otros

Según Volf (1996: 106), las grandes narrativas humanas que han intentado darle un sentido al mundo en el que vivimos han fracasado. Por ejemplo, el sistema capitalista ha defendido que el libre mercado libraría a la humanidad de la pobreza, pero cada vez tenemos más pobres y hambrientos sobre la faz de la tierra; otra gran narrativa humana ha defendió tradicionalmente que todo el proletariado era comunista y todos los comunistas pertenecían al proletariado, sin embargo los tanques en Budapest (1956), Praga (1968), y Pekín (1989) nos mostraron una realidad distinta.

Para Lyotard, la universalidad de las grandes narrativas será la principal razón de su fracaso: «*Cultures and subcultures – echoing Ludwig Wittgenstein, he calls them “languages games” – are intrinsically plural, heterogeneous, incommensurable*» (Volf, 1996: 106).

Sin embargo, ante todas estas culturas y subculturas nos encontramos con otro problema en palabras de Jürgen Habermas (1982: 29), y es que entre ellas los juicios de valor no son posibles, el ser humano se ha quedado suspendido en el vacío, navegando como una barca a la deriva. Esto se debe a que con la ausencia de metanarrativas ya no habría estructuras claras donde apoyarse, ya no se sabría qué es lo malo o lo bueno, de hecho ni siquiera importaría, sino que sólo se tendrían en cuenta las preferencias personales: “si te gusta, adelante!” (De Segovia, 2010: 90).

Es decir, ante nosotros se presentaría un “panteón de dioses” donde cada uno daría sus propias razones, pero no habría un criterio unificador desde donde comenzar: *«In the words of Richard Rorty, who agrees at this point with Lyotard, we can give no theoretical reason for moving in one social direction rather than another. Unable to settle their differences by reasoning, the gods will invariably fight»* (Volf, 1996: 108).

La crítica posmoderna tal vez nos ayuda a plantearnos la pregunta adecuada, ya que ante la presencia de tantas subculturas, quizás no tendríamos que cuestionarnos una reconciliación final humana de todos los grupos y subgrupos, de momento, sino que posiblemente lo que nos tengamos que plantear es qué recursos necesitamos para vivir en paz mientras no haya una reconciliación final. Es decir, en medio de las razones y sinrazones que cada grupo daría, ¿cómo seríamos capaces de que los distintos conflictos no deriven en violencia, sino que se conviertan en actos creativos de enriquecimiento mutuo?

Desde este punto de partida, Volf haría una propuesta donde defendería que una teología comprometida se implicaría en la lucha ante actos o procesos opresivos y violentos, y parte de ese compromiso supone traer a la arena humana las ideas sobre el perdón y la reconciliación desde la perspectiva teológica, ya que como aquí venimos

defendiendo, los procesos de perdón y reconciliación nos ayudarán a tener paces más sostenibles. De modo que a continuación veremos lo que tienen que decirnos distintos teólogos respecto al perdón humano, con algunas incursiones de distintos filósofos y filósofas.

Rafael Aguirre (Bilbao y colaboradores, 1999: 200) comienza su estudio del perdón, desde la perspectiva teológica cristiana, con una idea de José Ignacio González Faus (1993: 180): «El perdón entra en la historia de la humanidad por el cristianismo; y los cristianos lo hemos hecho tan requetomal que hemos dado la impresión de que es la culpa lo que el cristianismo ha introducido en la historia humana».

Un poco más adelante Aguirre añade: «Es verdad que el perdón, como todos los grandes conceptos cristianos, ha sido manoseado y manipulado, pero no por eso podemos renunciar a ellos» (Bilbao y colaboradores, 1999: 225).

Aparte de las conocidas palabras de Hannah Arendt, quien otorga a Jesús de Nazaret el descubrimiento del papel del perdón en las relaciones humanas, hay otras filósofas como Amelia Valcárcel, que más recientemente se han acercado al estudio del perdón indagando en el cristianismo. En el libro *La memoria y el perdón* (2010), Valcárcel defiende que la mayor aportación de la religión cristiana es precisamente la relevancia que se le da a la virtud del perdón, la cual estaría prácticamente ausente en el mundo antiguo, donde la ley del talión era la forma típica de hacer justicia.

Según Valcárcel (2010: 62): «el perdón está ausente del contexto clásico, que se rige por la ontología de la deuda aderezada por esta otra norma elemental que Platón cita: “Justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos”».

De modo que podríamos decir que Jesús de Nazaret rompe con esta visión taliónica,

introduciendo el elemento rupturista del amor hacia los enemigos, como podemos leer en este famoso pasaje bíblico:

Oísteis que fue dicho: ojo por ojo y diente por diente. Pero yo os digo: no resistáis al que es malo; antes, a cualquiera que te hiera en la mejilla derecha, vuélvele también la otra; y al que quiera ponerte a pleito y quitarte la túnica, déjale también la capa; y a cualquiera que te obligue a llevar carga por una milla, ve con él dos. Al que te pida, dale; y al que quiera tomar de ti prestado, no se lo rehúses. Oísteis que fui dicho: amarás a tu prójimo, y aborrecerás a tu enemigo. Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que os aborrecen, y orad por los que os ultrajan y os persiguen; para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y que hace llover sobre justos e injustos.

Porque si amáis a los que os aman, ¿qué recompensa tendréis? ¿No hacen también lo mismo los publicanos? Y si saludáis a vuestros hermanos solamente, ¿qué hacéis de más? ¿No hacen también así los gentiles?

Sed, pues, vosotros perfectos, como vuestro Padre que está en los cielos es perfecto (Biblia, Mateo 5: 38-48).

Ese amor a los enemigos se plasma poderosamente cuando una víctima perdona a su ofensor. Este perdón a los enemigos sería un *perdón de máximos*, el cual, según Martínez Díez (Bilbao y colaboradores, 2013: 27): «puede ser el aporte más valioso que la teología cristiana debe hacer en el debate actual sobre el perdón y la reconciliación». Desde el cristianismo no se postula el perdonarnos unos a otros como una opción, sino más bien como un mandato. Según Valcárcel (2010: 69): «Éste es el mandato y la enseñanza que el Occidente cristiano ha venido repitiendo cada día durante casi dos mil años: “Perdona nuestras deudas como nosotros perdonamos a nuestros deudores”». Y será gracias a la intrusión del perdón no sólo para los amigos, sino también para los

enemigos, que el cristianismo se convertiría en la gran religión monoteísta del mundo occidental; o al menos, esta es la visión de Amelia Valcárcel (2010: 74):

El perdón desempeñó un importante papel en el triunfo del cristianismo durante el Bajo Imperio. En verdad, esa religión puso las virtudes al alcance democrático de los que nunca antes habían sido tenidos por virtuosos: los débiles, las mujeres, los siervos. Todos ellos podían ser magnánimos, como también valerosos. La virtud dejaba de estar reservada a los grandes y los afortunados. Y tenía un observador y garante: Dios mismo, que contaba cada acción, cada pensamiento, cada cabello.

El tema del perdón ya aparece en el Antiguo Testamento, pero va a ser en el Nuevo Testamento, con la entrada en escena de Jesús de Nazaret, donde va a cobrar un peso especial, ya que Jesús promoverá el perdón con una fuerza inusitada, como nunca antes alguien lo hubiese hecho. Por ejemplo, cuando Pedro le pregunta cuántas veces tendría que perdonar a un hermano que lo hiriese, sugiriendo la posibilidad de hacerlo siete veces, Jesús le contesta que tendría que perdonar setenta veces siete, que es lo mismo que decir siempre (Biblia, Mateo 18: 21). Es decir, Jesús anima a las personas a que vivan con una actitud perdonadora. En otra ocasión Jesús comparte con la gente la *parábola del hijo pródigo* (Biblia, Lucas 15: 11-32), donde un joven le pide a su padre la parte de la herencia que le corresponde, y después de malgastarlo todo, vuelve a casa de su padre, quien no le reprocha nada, sino que corre a él para abrazarlo tan pronto como lo ve, sin embargo el hermano mayor no está conforme. Veamos lo que dice Aguirre (Bilbao y colaboradores, 1999: 204) al respecto:

El padre no se mueve en la línea de la justicia, sino de la misericordia gratuita y superabundante, que se expresa, ante todo, como perdón. El hermano mayor, el que siempre había permanecido «fiel» en casa, no entiende el comportamiento

del padre y representa la dificultad que una lógica basada en el mérito y en las relaciones de mera reciprocidad tiene para entender la lógica del perdón, que se basa en la irrupción del amor gratuito.

El perdón, como dijéramos en otro sitio, es un regalo que nace del amor. El perdón rompe con la lógica de la reciprocidad, superando la ley del talión que decía *ojo por ojo y diente por diente*, irrumpiendo con una fuerza en la historia de la humanidad que deja a muchos perplejos, que como el hermano mayor de la *parábola del hijo pródigo*, no están conformes con la posibilidad de perdonar sin más, simplemente por amor.

Siguiendo a Aguirre (Bilbao y colaboradores, 1999: 205):

El perdón es la expresión eximia del amor gratuito que nace de la experiencia de Dios. El perdón es un aspecto esencial del amor a los enemigos, que es la cumbre de la moral evangélica, tal como aparece en el Sermón del Monte (Mt 5, 38-48; Lc 6, 27-35), precisamente porque al ser el amor más gratuito y desinteresado es el que más nos identifica con un Dios que es amor (nos hace hijos de Dios», Mt 5, 45 y Lc 6, 35, en la terminología de Jesús).

Jesús quiebra los parámetros establecidos cuando dice que hay que amar a los enemigos, superando una vez más lo esperable, que sería amar a los familiares o amigos. Aquellas personas que estén dispuestas a asumir este reto, serán aquellas que sean capaces de perdonar a sus victimarios y restablecer relaciones con aquellos que hasta ayer eran sus enemigos si así lo desean ambas partes.

Concluyendo este punto, desde la teología del abrazo propuesta por Volf (1996), el perdón será necesario para la reconciliación, ya que éste se presentaría como el límite

entre la exclusión y el abrazo. Es decir, el perdón cura heridas y derriba los muros de hostilidad creados por la violencia pasada, sin embargo éste dejará un espacio vacío entre los antiguos enemigos, lo cual les permitirá a cada uno seguir su propio camino, o caminar juntos desde el abrazo y la reconciliación. Y es que cuando la violencia ha sido muy cruel, tal vez tras el perdón toque caminar separados, aunque el resentimiento queda en el pasado, las personas o grupos que beligeraron prefieren ir en direcciones distintas, porque hay cosas que se rompieron que ya no se pueden reconstruir, como en los casos donde se ha derramado demasiada sangre para poder vivir juntos. En estas situaciones, un perdón que no dé un paso más hacia el abrazo y la reconciliación podría ser suficiente.

Hasta aquí hemos visto la dimensión humana o antropológica del perdón, pero también queremos entender lo que entienden los cristianos cuando hablan del perdón divino, el cual va más allá del abrazo o reconciliación parcial humana, posibilitando ese abrazo o reconciliación final que desde la teología del abrazo propone el teólogo Miroslav Volf (1996).

5.2.2. El abrazo divino como reconciliación final: el perdón de Dios

Abriremos este punto con unas palabras de Volf (2005: 135):

When that fierce nineteenth-century philosopher and pitiless enemy of all sentimentality, Friedrich Nietzsche, argued that to live is to be unjust, he didn't exaggerate. In his own way, he was just echoing Luther's assessment of the human condition, who was in turn echoing the apostle Paul's belief that all human beings are "under the power of sin" (Romans 3:9) and live unjust lives before the eyes of a just God.

El periódico *Sunday Times* realizó hace unos años una encuesta a sus lectores preguntándoles cuál era el principal problema del mundo; hubo multitud de respuestas, hasta que un día el escritor G. K. Chesterton envió al periódico su respuesta: “Estimados señores, el problema soy yo” (De Segovia, 2010: 14).

Hay muchas explicaciones desde distintas disciplinas de estudio respecto a cuál es el principal problema de los seres humanos, pero en general siempre se mira hacia fuera: la economía, la política, las guerras, el cambio climático, las hambrunas, los desastres naturales, entre otros, sin embargo, desde la teología cristiana se mira hacia el interior del ser humano, proponiendo que el problema comienza en su corazón.

El teólogo L. Gregory Jones (1995: 62-63) nos explica que el problema humano radica en el pecado, entendiéndolo como aquello que interrumpe nuestra comunión adecuada con Dios, el prójimo, y la naturaleza.

En su libro *An Ethic for Enemies* (1995), Donald Shriver apunta lo siguiente:

Something went wrong in the world before any one of us arrived in it or had time to think about the nature of that wrong. Whether in families that impose the faults of a previous generation upon their children or in political communities that do the same, we never have the luxury of a truly fresh choice of the battlefield of our own struggle with evil. This is what Christian theologians chiefly mean by original sin [...] in our most reflective moments we are bound to acknowledge that, in indefinite regress, wrong arrived before we did (Shriver, 1995: 22).

En el relato del libro de Génesis, el primer hombre y la primera mujer, creados a la imagen y semejanza de Dios, son tentados con la posibilidad de ser como Dios, pero al sucumbir a esa tentación ocurre todo lo contrario, se acaban convirtiendo en personas

con tendencias monstruosas,⁵⁰ donde los hermanos son capaces de matarse entre sí, como haría Caín con Abel ya en los inicios de los albores de la humanidad.

Algo no anda bien en este mundo, cuando nosotros llegamos a él las cosas ya no estaban en orden. No hace falta ser psicólogo para observar una tendencia en los niños a la desobediencia y a la rebeldía: a un niño no hay que enseñarle a desobedecer a sus padres, pero es algo que hará tarde o temprano. Según la interpretación cristiana vivimos en un mundo caído y fragmentado, debido al pecado original de nuestros padres Adán y Eva, por el cual perdimos nuestra inocencia, y por el cual necesitamos ser rescatados.

De acuerdo a la Biblia, todos nacemos con una tendencia hacia el mal,⁵¹ y además, ninguna persona sería justa (Biblia, Romanos 3:10), ya que todos habríamos actuado de una forma moralmente incorrecta en algún momento de nuestras vidas, por lo que todos necesitaríamos ser perdonados.

En los medios de comunicación escuchamos o leemos acerca de sucesos donde personas normales de repente cometen actos espeluznantes, y es que no hace falta recurrir a Hitler o a Pol Pot para darnos cuenta de que hay algo que no anda bien en el corazón del ser humano; esta es la dirección a la que apunta la teología cristiana (José de Segovia, 2010).⁵²

⁵⁰ Amin Maalouf en su libro *Identidades asesinas* (2012: 32) apunta lo siguiente: «Hay un Mr. Hyde en cada uno de nosotros; lo importante es impedir que se den las condiciones que ese monstruo necesita para salir a la superficie».

⁵¹ Según la narrativa bíblica, los seres humanos habrían sido creados buenos, a la imagen y semejanza de un Dios de amor, pero cuando el ser humano quiso ocupar el lugar de Dios (*ser como Dios*), la imagen originaria del ser humano se quebró, siendo capaz a partir de ese momento no sólo de hacer el bien, sino también de hacer el mal.

⁵² Desde la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz reconocemos las competencias humanas para herirnos y matarnos, pero también para ser solidarios y tratarnos con ternura. Del mismo modo, la teología cristiana es consciente de ambas realidades humanas, aunque enfatizaría más la tendencia negativa de la persona. Siendo sabedores de las competencias negativas humanas,

La verdad es que las personas somos seres ambiguos, como ya comentase en otro lugar, somos capaces de hacer grandes obras, pero también las más atroces barbaridades. Según la interpretación cristiana, el problema del ser humano sería su propio corazón, el cual permitiría a personas normales herir gravemente a otras personas. Hannah Arendt hace referencia a esto en su obra *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (2006), un libro que publicó en relación con el juicio al que fuera sometido el dirigente nazi Eichmann, comentando que lo más terrible respecto a Eichmann era que aunque había cometido actos monstruosos, él era una persona totalmente común.⁵³

Otro autor como François Bizot, catedrático de budismo de la Sorbona, rescata unas palabras de su padre, en referencia a unos años que pasó de prisionero en el régimen dictatorial camboyano de Pol Pot,⁵⁴ donde apunta: «que su carcelero “no era un psicópata, sino un hombre normal, ¡lo que es mucho más terrible!”» (De Segovia, 2010: 93).

La teología cristiana diría que vivimos en un mundo afectado por el mal y el pecado, Kant apuntaría que para darnos cuenta de esto sólo tendríamos que mirar a nuestro alrededor; así que en este punto, el gran filósofo de la Ilustración estaría de acuerdo con los teólogos cristianos más tradicionales.⁵⁵ Veamos unas palabras al respecto de Jeffrie G. Murphy (2003: 100):

pero también de las positivas, desde la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz, propondremos esforzarnos en potenciar las competencias positivas del ser humano, como pueden ser el perdón y la reconciliación, y disminuir o transformar las competencias negativas, como pueden ser la violencia y el odio.

⁵³ El libro *Ordinary Men* de Christopher Browning, va en esta misma línea (Govier, 2006: 39).

⁵⁴ Entre 1975 y 1979 Pol Pot acabó con la vida de más de dos millones de personas en Camboya, más de la cuarta parte de la población del país.

⁵⁵ En su librito *Sobre la Paz Perpetua* (1991), Kant apunta que «la paz ha de ser instituida pensando en un “pueblo de demonios y no de ángeles”» (Martínez Guzmán, 1997: 122). En otro lugar, Martínez Guzmán (1995: 85) comentaba también lo siguiente: «Está claro que del mismo

Both Augustine and Kant regard our actual world as fallen and sinful –a world in which even those seeking to promote justice and order and even love will risk having their efforts corrupted by the evil and depravity latent in their own natures. Absent the belief in ultimate grace and salvation, this worldview may properly be called tragic; for it condemns even the best of human efforts, such as the rule of law, to the very corruptions those efforts seek to oppose. We always risk doing evil even when we use punishment to restrain evil. As Nietzsche put it, there is always a danger that in doing battle with monsters we become monsters. The Earthly City can never, through human effort alone, become the City of God.

Llegados aquí, nos podemos hacer la siguiente pregunta: ¿Qué respuesta plantearía el cristianismo ante su visión del mundo? Como venimos diciendo, la perspectiva teológica cristiana del perdón contempla una parte antropológica, al igual que la Filosofía, la Psicología, u otras disciplinas sociales y humanas, pero desde el cristianismo se contempla también una dimensión transcendental o divina. Es decir, la teología habla de las relaciones horizontales, de persona a persona, como el resto de las disciplinas, pero también contempla una relación vertical, de Dios a persona, la cual va a estar directamente relacionada con el modo en el que nos comportamos los unos con los otros. Es en este punto donde la teología cristiana añade un elemento más en cuanto a los procesos de perdón y reconciliación se refiere. Veamos unas palabras ilustrativas respecto a este pensamiento, las cuales las encontramos en Martínez Díez (Bilbao y colaboradores, 2013: 46):

Quien ha agredido la dignidad de una persona, ha agredido la humanidad y ha agredido a Dios en su creación. La teología cristiana entiende bien estas afirmaciones a partir del misterio de la encarnación. Dios ha asumido la

Kant, podemos aprender sobre las dolorosas experiencias de los seres humanos [...] O cómo la misma naturaleza humana nos impone la idea del ser humano como un *tronco de leña torcido*».

condición humana y nada de lo humano le es ajeno. Quien agrade al ser humano ha agredido la causa de Dios. Puesto que el ser humano se ha convertido, desde la encarnación, en el sacramento de Dios. Lo expresa de forma excelente la parábola del juicio final en el evangelio de Mateo: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40).

Así que, desde la teología cristiana se va a decir que el victimario no sólo tendría que ser perdonado por su víctima, sino que también tendría que ser perdonado por Dios para que el perdón fuese completo.

A continuación intentaremos indagar y desmenuzar esta idea un poco más, recurriendo de nuevo al trabajo de Miroslav Volf, y a una interpretación que hace del pensamiento de Nicolai Hartmann.

En el año 1926 Hartmann escribió su obra *Ethik*, la cual fue publicada en inglés en 1932 (Urmson, 1979: 175).⁵⁶ Siguiendo a Miroslav Volf, a partir de este libro sobre ética de Hartmann, intentaremos explicar lo que quiere decir la teología cristiana cuando habla de un perdón más completo, es decir, cuando habla de recibir el perdón de Dios. Volf (2005: 195) comenta lo siguiente:

In his book Ethics,⁵⁷ German philosopher Nicolai Hartmann stated very bluntly that forgiveness “can never remove moral guilt”. True, forgiveness can do something with the guilt, conceded Hartmann. It can remove its sting, which is the contempt and hostility that the wronged deservedly feel toward those who have wronged them. When we forgive, we desist feeling contempt and hostility and give “the guilty the outward peace”, Hartmann believed. The wrongdoers’ guilt remains, however.

⁵⁶ Dicha obra de Hartmann sería traducida al español en el año 2011, bajo el título de *Ética*.

⁵⁷ Aparece en cursiva en el documento original.

Es decir, para Hartmann, cuando se ha cometido una injusticia, aunque el perpetrador se arrepienta de su mala acción y la víctima le otorgue su perdón, seguiría existiendo una culpabilidad moral que no se puede borrar.⁵⁸ El perdón humano quitaría el *aguijón* del desprecio y de la hostilidad provocado por la injusticia cometida, lo cual posibilitaría restablecer relaciones humanas que hubiesen sido dañadas o rotas por la violencia, sin temor a una posible venganza. O como diría Paul Ricoeur (2003: 606): «Se puede atenuar ciertamente, concede Hartmann, la herida de la falta, su aguijón, hasta en las relaciones entre comunidades, pero no su culpabilidad».

De modo que, según Hartmann, la culpabilidad moral del victimario seguiría existiendo, por lo que aunque se hubiese alcanzado la paz entre antiguos enemigos, esta sería una paz externa, superficial o incluso aparente, pero no una verdadera paz interna, que implicaría no sólo arrancar el aguijón de la culpa para borrar desprecios y hostilidades, sino también borrar la culpabilidad moral causada por la acción injusta.

Esta es la idea que se defiende desde la perspectiva teológica cristiana, proponiéndose al mismo tiempo la solución, que sería la intervención de Dios en la historia de la humanidad a través de Jesús de Nazaret, en quien habría remisión de ofensas o pecados para aquellos que aceptasen su sacrificio expiatorio en la cruz, y es que, como diría Sören Kierkegaard (Feiner y Pesado Llobat, 2007: 163): «El contenido de la fe es la paradoja de que la eternidad ha llegado al tiempo, es decir, que Dios se ha convertido en hombre». O en palabras del periodista madrileño José de Segovia (2010: 30): «En Jesucristo, Dios se limita haciéndose hombre, vulnerable al sufrimiento y a la muerte. En la cruz se somete a nuestra condición de pecadores, muriendo en nuestro lugar para perdonarnos».

⁵⁸ Aaron Looney (2015: 229) comenta que según Hartmann la culpabilidad moral del victimario no podría ser extinguida ni siquiera por Dios, pero la teología cristiana diría que si el perdón es otorgado por Dios, la culpa moral sí que quedaría extinguida (Biblia, Colosenses 1: 14).

Esta sería la opción cristiana para la humanidad: el Creador de este mundo vino a su mundo para restaurarlo. Veamos como lo explica directamente el manual cristiano por excelencia:

En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios. Este era en el principio con Dios. Todas las cosas por él fueron hechas, y sin él nada de lo que ha sido hecho, fue hecho. En él estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres [...] Aquella luz verdadera, que alumbra a todo hombre, venía a este mundo. En el mundo estaba y el mundo por él fue hecho; pero el mundo no le conoció. A lo suyo vino, y los suyos no le recibieron. Mas a todos los que le recibieron, a los que creen en su nombre, les dio potestad de ser hechos hijos de Dios; los cuales no son engendrados de sangre, ni de voluntad de carne, ni de voluntad de varón, sino de Dios. Y aquel Verbo fue hecho carne y habitó entre nosotros (Biblia, Juan 1: 1-14).

La interpretación cristiana defiende que este *Verbo* (Dios) que hizo todas las cosas y que vino al mundo era Jesús, y aunque desde otras aproximaciones se podría intentar defender que tal vez Jesús sólo era un líder religioso, o un maestro judío de ética y moral, el cristianismo ha defendido a lo largo de los siglos que Jesús era Dios hecho carne, y para ello se basa en los acontecimientos históricos en torno al nacimiento, vida, muerte, y resurrección de Jesús, en los relatos bíblicos, y en la experiencia de millones de cristianos que a lo largo de la historia y en el presente dicen tener una relación personal con el Jesús resucitado, a través de la lectura de la Biblia y de las oraciones personales o grupales.

Una de las razones principales que llevan a los cristianos a pensar que Jesús era Dios hecho carne (además de la razón de su resurrección), es que él reivindicó tener la potestad de perdonar los pecados de todos los seres humanos, y aunque las personas

tenemos la capacidad de perdonar las ofensas recibidas, esa potestad de perdonar las ofensas o pecados universales de toda persona parece ser que sólo le correspondería a Dios. Veamos cómo lo explicaría C. S. Lewis, el que fuera Catedrático de Literatura Medieval y Renacentista en la Universidad de Cambridge:

Among these Jews there suddenly turns up a man who goes about talking as if He was God. He claims to forgive sins. He says He has always existed. He says He is coming to judge the world at the end of time [...] One part of the claim tends to slip past us unnoticed because we have heard it so often that we no longer see what it amounts to. I mean the claim to forgive sins: any sins. Now unless the speaker is God, this is really so preposterous as to be comic [...] He told people that their sins were forgiven, and never waited to consult all the other people whom their sins had undoubtedly injured. He unhesitatingly behaved as if He was the party chiefly concerned, the person chiefly offended in all offences. This makes sense only if He really was the God whose laws are broken and whose love is wounded in every sin [...] I am trying here to prevent anyone saying the really foolish thing that people often say about Him: 'I'm ready to accept Jesus as a great moral teacher, but I don't accept his claim to be God.' That is the one thing we must not say. A man who was merely a man and said the sort of things said would not be a great moral teacher. He would either be a lunatic –on a level with the man who says he is a poached egg –or else He would be the Devil of Hell. You must make your choice. Either this man was, and is, the Son of God: or else a madman or something worse. You can shut Him up for a fool, you can spit at Him and kill Him as a demon; or you can fall at His feet and call Him Lord and God. But let us not come with any patronising nonsense about His being a great moral teacher. He has not left that open to us. He did not intend to (Lewis, 1997: 42-43).

Así que el Jesús del cristianismo estaría asumiendo ser aquél que creó el mundo, y aquél que es capaz de perdonar los pecados de todos los seres humanos.

Según Kierkegaard (Feiner y Pesado Llobat, 2007), el ser humano no puede vivir una vida moralmente perfecta aunque quiera, unas veces herirá y otras veces será herido, y aunque viviésemos en una cultura de perdón y reconciliación humana, siendo capaces de arrancar los agujones de desprecios y hostilidades provocados por la violencia directa, estructural o cultural, para vivir así con cierto tipo de paz superficial o imperfecta, seguiríamos necesitando borrar la culpabilidad moral de nuestras malas acciones para vivir con una verdadera paz interna. Según el filósofo danés, para esto tendríamos que reconocer de una forma responsable la culpabilidad de nuestras malas acciones, o con las propias palabras de Kierkegaard: «en la posibilidad de la culpa reconoce el hombre ético que no posee las condiciones para llevar una vida éticamente ideal, porque está sometido al pecado» (Feiner y Pesado Llobat, 2007: 163).

Immanuel Kant también tendría algo que decir al respecto, cuando nos explica en su libro *La Religión dentro de los límites de la mera Razón* (2012: 94), que aunque el ser humano escoja el camino del bien en algún momento de su vida, siempre sería para apartarse del camino del mal en el que anduvo, de modo que habría acciones inmorales de su pasado cuya deuda jamás sería capaz de extinguir. Seguidamente dice Kant (2012: 95): «Esta culpa original o que precede a todo bien que él pueda hacer –esto y nada más es lo que hemos entendido por mal radical».

Desde el cristianismo se diría que en el fondo todos/as somos culpables de la violencia y la maldad del mundo, por lo que todos/as necesitamos ser perdonados, y no sólo perdonarnos entre nosotros/as cuando nos herimos, sino ser perdonados también por Dios, para aspirar no sólo a una paz superficial e imperfecta, sino a una paz más interna y completa, que a través del perdón y la reconciliación, entre los seres humanos, y entre Dios y los seres humanos, nos llevaría a esa paz final anhelada por toda la humanidad.

Así que desde el cristianismo se defiende que el perdón que ofrecería Dios en la cruz, sería la mayor muestra del poder destructivo de la maldad humana, pero al mismo tiempo la mayor evidencia del gran amor de Dios.

En la cruz no moriría simplemente una persona inocente, sino que desde ella se ofrece perdón a los mismos ejecutores de la barbarie. El perdón que ofrecería Dios a través de Jesucristo en la cruz apunta siempre a la reconciliación, es un perdón de brazos abiertos, que busca el restablecimiento de la comunión aún con los enemigos que una y otra vez rechazan éste ofrecimiento amoroso y gratuito.

Veamos cómo lo explica Volf (1996: 126):

At the heart of the cross is Christ's stance of not letting the other remain an enemy and of creating space in himself for the offender to come in. Read as the culmination of the larger narrative of God's dealing with humanity, the cross says that despite its manifest enmity toward God humanity belongs to God; God will not be God without humanity. "While we were enemies, we were reconciled to God through the death of his son," writes the Apostle Paul (Romans 5:10). The cross is the giving up of God's self in order not to give up on humanity; it is the consequence of God's desire to break the power of human enmity without violence and receive humans beings into divine communion [...] Forgiveness is therefore not the culmination of Christ's relation to the offending other; it is a passage leading to embrace. The arms of the crucified are open – a sign of a space in God's self and an invitation for the enemy to come in.

Aunque algunas ideas de Volf no coincidirían con el pensamiento cristiano más ortodoxo, como cuando apunta que “Dios no sería Dios sin la humanidad”, sus reflexiones ponen luz sobre algunas propuestas cristianas más universales. Por ejemplo, Volf apunta a dos dimensiones de la cruz, en primer lugar un amor desde donde Jesús se entrega a sí mismo a sus enemigos, y en segundo lugar, y al mismo tiempo, en la cruz

Jesús estaría creando espacio en sí mismo para recibir esa parte humana que cae en la violencia y en las enemistades. La cruz sería el resultado de la decisión que toma Dios de abrazar a sus enemigos, a la humanidad, al “otro”, en un abrazo eterno, completo, final.

De modo que según el cristianismo, Dios no sería indiferente al dolor humano. Jesucristo moriría no sólo identificándose con las víctimas, sino también en el lugar de los victimarios. Como diría Volf (1996: 23): «*Just as the oppressed must be liberated from the suffering caused by oppression, so the oppressors must be liberated from the injustice committed through oppression*».

En otro lugar, Volf apunta que la dimensión sustitoria sería el elemento principal de la muerte de Jesús,⁵⁹ y la identificación o solidaridad con la víctima sería un elemento subordinado al anterior (Volf, 2006: 115).

¿Sería esta muerte expiatoria y sustitoria justa, tendría sentido? Veamos una vez más lo que dice Volf (2006: 116-117) al respecto:

God loves the ungodly – loves them so much that Christ died for them and in place of them [...] But let us beware that some accounts of what it means for Christ to have die on behalf of the ungodly – what the theologians sometimes call his “substitutionary” death – are deeply problematic. If we view Christ on the cross as a third party being punished for the sins of transgressors, we have widely missed the mark. For unlike a financial debt, moral liability is nontransferrable. But Christ is not a third party. On account of his divinity, Christ is one with God, to whom the “debt” is owed. It is therefore God who through Christ’s death shoulders the burden of our transgression against God

⁵⁹ Kant apunta que cada hombre (y mujer) tendría que ser juzgado ante un tribunal moral por sus acciones inmorales, sin embargo habría un *juez divino* capaz de proveer un sustituto que *pagase el precio*. En palabras del propio Kant (2012: 98): «es el mismo hijo de Dios el que en lugar de tal hombre, y en lugar de todos los que creen (prácticamente) en él, lleva como *sustituto* la culpa del pecado –satisface mediante padecimiento y muerte a la justicia divina».

and frees us from just retribution. But since on account of Christ's humanity he is also one with us, the debtors, it is we who die in Christ and are thus freed from guilt. Christ's oneness with both creditor and debtors leaves only two categories of "actors" and thus negates the notion of his involvement as a third party [...] Substitution is a gift initiated and willingly given to wrongdoers by the One who was wronged, not a burden of service placed on an outsider. And it is a gift that, far from signalling the passive acceptance of abuse, most radically calls into question such abuse. For it condemns the wrongdoing while at the same time freeing the wrongdoers, who receive forgiveness in repentance, not just from punishment and guilt but also from the hold of the evil deed on their lives.

Así que según el cristianismo, Dios ofrecería en la muerte y la resurrección de Jesús en la cruz una respuesta tanto para la víctima como para el ofensor, abriendo las puertas no sólo a un perdón y reconciliación parcial a través del abrazo humano, sino a un perdón y reconciliación final a través de un abrazo divino al final de los tiempos, como podemos leer en este pasaje del último libro de la Biblia:

Después de esto miré, y he aquí una gran multitud, la cual nadie podía contar, de todas naciones y tribus y pueblos y lenguas, que estaban delante del trono y en la presencia del Cordero, vestidos de ropas blancas, y con palmas en las manos; y clamaban a gran voz, diciendo: La salvación pertenece a nuestro Dios que está sentado en el trono, y al Cordero (Biblia, Apocalipsis 7: 9-10).

Esta imagen final con naciones, tribus y pueblos unidos en armonía llegará a cumplirse según la teología cristiana en algún momento futuro tras una segunda venida de Jesucristo (el *Cordero* en el pasaje anterior), que en esta ocasión no vendría como *Cordero* para morir en lugar de la humanidad, sino como *León*, para juzgar a esa misma humanidad. Sin embargo, este *Juicio Final* sería un juicio de favor o de gracia, en

palabras de Volf (2006: 179) «*it is a judgment of grace, for it is a judgment executed by the same Christ who died for the world's salvation*». O como diría Gregory Jones (1995: 146): «*God's confrontation with sin and evil is not for the purpose of condemning us. Indeed, it is for the explicit purpose of forgiving us and healing our – and the world's – wounds (see John 3: 16-21). It is a judgment of grace*».

Tras este *Juicio Final* se produciría la reconciliación completa, donde los opresores y los oprimidos, las víctimas y los victimarios, se abrazarían mutuamente y para siempre, dando lugar a una paz final basada en el amor. Según Volf (2006: 181): «*When former enemies have embraced [...] as belonging to the same community of love in the fellowship of the Triune God, then and only then will they have stepped into a world in which each enjoys all and therefore all take part in the dance of love*».

Apuntar para acabar este punto, que desde el cristianismo se defiende también que las primicias de este futuro ya se pueden empezar a disfrutar en el aquí y en el ahora, desde el momento en que cualquier persona se incorpora a la comunidad cristiana desde un acto de fe personal en la muerte de Jesús en la cruz, y su posterior resurrección.⁶⁰ En ese momento, dicha persona se sabría perdonada por Dios, y por lo tanto sería más libre y estaría más dispuesta a perdonar a otros. Como diría Dietrich Bonhoeffer (1965: 297): «*The cross of atonement is the setting free for life before God in the midst of the godless world; it is the setting free for life in genuine worldliness*».

Apuntaremos de nuevo unas palabras de Miroslav Volf (2006: 208), quien definiría así el perdón ofrecido por Jesús en la cruz:

⁶⁰ Kant (2012: 82) diría lo siguiente: «En la fe práctica en este hijo de Dios (en cuanto es representado como habiendo adoptado la naturaleza humana) puede el hombre esperar hacerse agradable a Dios (y mediante ello también bienaventurado).

On account of his divinity, Christ could and did shoulder the consequences of human sin; so the penalty for wrongdoing can be detached from wrongdoers. And since on account of his humanity Christ could and did die on behalf of sinners, they, in effect, died when he died; so guilt can be detached from wrongdoers.

Y finalmente, acabaremos este punto con una idea que ya expusimos con anterioridad de Jacques Derrida (2001a: 29), quien apuntaba que sólo los inocentes estarían en una posición adecuada para juzgar a otros, ya que el verdadero juicio sólo se puede realizar desde una posición de inocencia. Desde la teología cristiana, se defendería que el juez de la humanidad sería el inocente por excelencia,⁶¹ Jesús de Nazaret, quien moriría en una cruz para ofrecer perdón y reconciliación a un mundo necesitado de paz.

5.3. Perdón humano y divino en diálogo⁶²

La teología cristiana pone el énfasis en la parte malvada del ser humano, aunque también es sabedora que los seres humanos son capaces de actuar moralmente bien, y es por eso que nos podemos pedir responsabilidades los unos a los otros. Filósofos como Immanuel Kant dirían que el ser humano tiene tendencias buenas y malas al mismo tiempo, y por tanto éste estaría actuando inmoralmente cuando siguiese sus malos impulsos o deseos, pero estaría actuando de un modo moralmente apropiado cuando

⁶¹ Kierkegaard (1972: 40) diría: «El único que sin culpa tuvo la preocupación del pecado fue Cristo; mas para Él no era un destino al que tuviera que acomodarse, ya que libremente eligió soportar los pecados del mundo entero y sufrir su castigo».

⁶² Es importante destacar que desde la particular cosmovisión del mundo defendida por el cristianismo, siempre hubo espacios para entablar diálogos constructivos con las ciencias humanas y sociales en general, y con la filosofía en particular, desde donde enriquecerse mutuamente.

desde su raciocinio actuase de buena voluntad, de tal modo que le gustaría que su acción se convirtiese en ley universal.⁶³

Esta visión también puede encajar dentro de la interpretación cristiana, ya que desde ella se defiende que en un principio el hombre y la mujer fueron creados a la imagen y semejanza de Dios, reflejando perfectamente la bondad e inocencia divina. Pero esta pareja originaria se reveló contra su Creador, de modo que la ruptura que se produjo entre criatura y Creador afectó a la identidad de las personas, y a partir de ese momento el corazón humano estaría afectado por el mal.⁶⁴ Sería como un espejo resquebrajado en muchos pedazos, que mostraría en parte la bondad de la imagen original,⁶⁵ pero ésta estaría distorsionada por el mal. Así que, desde el cristianismo se pondría la lupa sobre esa parte mala humana que ha de ser redimida mediante el perdón, pero al mismo tiempo se postula que los seres humanos poseen parcialmente rasgos de bondad, y una conciencia o intuición moral que puede servir de guía. De modo que las personas elegirían actuar bien o mal, en función de lo que la Biblia llama la *ley escrita en los corazones* (Romanos 2: 14-15), o Kant (1989: 21) la *oscura metafísica moral*.

Así que podemos decir que como seres humanos seríamos agentes morales, es decir, con capacidad para elegir, en este caso entre acciones violentas o acciones pacíficas, lo cual implicaría una responsabilidad, ya que como diría Martínez Guzmán (2005a: 37): «La experiencia de la libertad está ligada a la experiencia de la responsabilidad, de la rendición de cuentas». Una ilustración aclaratoria al respecto: un

⁶³ Esta sería la primera forma del imperativo categórico propuesto por Kant: «*Act only on that maxim which you can at the same time will to be a universal law*» (Frankena, 1963: 25).

⁶⁴ En esta historia del Génesis bíblico, vemos que tan pronto como Adán y Eva desobedecen a Dios, Dios toma la iniciativa de acercarse a Adán, preguntándole: ¿dónde estás?. Sin embargo, tanto el hombre como la mujer se esconden de Dios, porque por primera vez experimentan el miedo. Dios parece estar extendiéndoles la mano ante su desobediencia, pero el hombre culpa a la mujer, y la mujer culpa a la serpiente, nadie quiere reconocer su culpa, nadie pide perdón, por lo que finalmente ambos son expulsados del huerto del Edén (Biblia, Génesis 3: 1-24).

⁶⁵ Esta bondad original que aún está depositada parcialmente en el ser humano, sería según Kant (2012: 67) un germen del bien que no puede ser exterminado.

tiburón que mordiese a un bañista no tendría que rendir cuentas a nadie, ni pedir perdón por su acción, ya que el tiburón no es un agente moral con libertad de elección, sino amoral, y cuando muerde, simplemente está haciendo lo que se le supone como tiburón.

Sin embargo, los seres humanos sí que tendríamos libertad para hacer el bien o para hacer el mal, como agentes morales que somos, y por lo tanto estamos expuestos a responsabilidades o culpabilidades cuando nos comportamos injustamente. Esto es así, porque todas las personas tenemos una conciencia o cierta intuición moral, como comentábamos antes, es decir, en general sabemos cuándo una acción es justa o injusta, o como diría Martínez Guzmán (2005a: 143):

Podemos darnos cuenta y denunciar las diversas formas de ejercer la violencia, hacer la guerra, marginar o excluir y dominar porque tenemos como «un saber de fondo», Kant decía «una oscura metafísica moral», de que podemos hacernos las cosas de otra manera: por medios pacíficos y ejerciendo la solidaridad básica para la constitución de nuestra propia identidad como seres humanos en interrelación con otros y otras. Este saber de fondo se podría comparar con el banco de saber compartido de Lederach.

De modo que, cada vez que actuásemos inoralmente contra otro ser humano, necesitaríamos arrepentirnos de nuestra mala acción y recibir el perdón del victimario, para ser restaurados mutuamente y poder continuar por el camino de la vida. En el caso que nosotros fuésemos las víctimas, tendríamos que estar abiertos a la solicitud de perdón por parte de la persona que nos ofendió, incluso podríamos dar el primer paso y ofrecer el perdón, esperando que nuestro ofensor lo acepte en arrepentimiento.

Por lo tanto, las acciones humanas injustas serían denunciables, los victimarios serían culpables de su mala acción y tendrían que rendir cuentas de ella, ya fuese

recibiendo un castigo, o recibiendo el perdón de la víctima si ésta quisiera otorgarlo, pudiendo llegar así a la reconciliación entre las partes. Esta reconciliación humana sería parcial según la teología cristiana, pero posible y deseable desde un punto de vista antropológico, ya que el perdón sería una capacidad humana accesible a todos nosotros. En palabras de Desmond y Mpho Tutu (2014: 215): «*Forgiveness, like any other quality –compassion, kindness or generosity –must be fostered and developed. The ability to forgive is innate but, like any other natural talent, it is perfected with practice*».

Para ir terminando este punto, decir que según la teología cristiana, una vez que el perdón humano es otorgado por una víctima y recibido por su victimario, cabría la posibilidad de dar un paso más hacia un perdón final entre Dios y dicho victimario, siempre y cuando este victimario abriese las puertas a la fe cristiana, aceptando la muerte de Jesús en la cruz, y su posterior resurrección, como perdón por sus ofensas.

Acabaremos este capítulo con unas palabras de Andrew White, quien fuera el director del *International Centre for Reconciliation* de Coventry, desde el año 1998 al año 2004, y desde el año 2005 pasaría a ocupar el puesto de capellán en la iglesia anglicana de Bagdad en Irak (White, 2013: 24-26):

At the heart of Christ's resurrection was the restoration of the relationship between the Almighty and humanity [...] Reconciliation is central to Christian ministry. We are a new creation if we are in Christ, and through Him, God has reconciled Himself to us and, in turn, given us the ministry of reconciliation. Reconciliation is about mending that which is broken –restoring relationships to all that they were intended to be [...] Through His death and resurrection, Christ is still working to unite humanity with His Heavenly Father –and He accomplishes that work through us [...] Jesus taught us to love our enemies and forgive those who hurt us. This is a radical, countercultural statement. Love is reconciliation in practice, because there can be no reconciliation without forgiveness.

De modo que el perdón y la reconciliación se encontrarían en el corazón del mensaje cristiano, desde donde se defendería que no puede haber reconciliación sin perdón, y desde donde se animaría a los hombres y a las mujeres a restaurar las relaciones rotas con otras personas, para tener acceso a una paz superficial e imperfecta, pero también a restaurar la relación rota con Dios, para tener acceso a una paz más interna y completa.

RECAPITULACIÓN

La perspectiva teológica cristiana respecto al perdón, insiste en la necesidad de vivir en una cultura del perdón como seres humanos, para ello se basa especialmente en las indicaciones de Jesús de Nazaret, quien enseñó con mucha frecuencia sobre el perdón, el cual se fundamentaría en el amor que nos deberíamos entre las personas, incluso entre aquellos considerados enemigos.

La teología cristiana contempla la dimensión antropológica del perdón, siendo consciente de la capacidad humana para perdonarnos los unos a los otros, además de remarcar la necesidad de vivir practicando este perdón. Pero como vimos en un primer punto de este capítulo, desde donde realizamos una aproximación etimológica al concepto bíblico del perdón, la teología cristiana también habla de un perdón divino, que no solamente cubre o tapa las faltas humanas, como haría el perdón humano, ofreciendo así una paz superficial o imperfecta, sino que el perdón divino borraría y limpiaría por completo los efectos de la acción inmoral, ofreciendo así una paz interna y completa.

En el segundo punto hablamos de la teología del abrazo propuesta por Miroslav Volf (1996). En un primer subpunto vimos como Volf habla del abrazo humano como

reconciliación parcial tras una ofensa. Según Volf, los seres humanos tenemos la capacidad de abrazarnos pero también la capacidad de excluarnos, y si queremos tener futuro como seres humanos deberemos aprender a abrazarnos, y desaprender a excluarnos. El elemento que marcaría el límite entre la exclusión y el abrazo sería precisamente el perdón, desde donde se crearía el espacio para el abrazo, y por lo tanto para la reconciliación.

En un segundo subpunto vimos como Volf también habla del abrazo divino como reconciliación final entre la persona y su Creador, el cual sería posible mediante el perdón ofrecido a través de Jesús. Es decir, desde la teología cristiana en general, y desde la visión de Miroslav Volf en particular, se diría que el perdón entre los seres humanos sería parcial, pero no final o absoluto. En palabras de Volf (2005), las personas podrían perdonarse para quitar agujones de desprecio y hostilidad, pero seguirían siendo moralmente culpables de su mala acción. La teología cristiana dirá que esa culpa moral puede ser borrada poniendo la fe en la muerte expiatoria de Jesús en la cruz, y su posterior resurrección. Kierkegaard (Feiner y Pesado Llobat, 2007) explicará que el ser humano no puede vivir una vida éticamente ideal, y que por eso necesitará la irrupción de Dios en la historia a través de Jesús de Nazaret, en quien hay remisión de pecados, y por tanto en quien se abren las puertas a un perdón divino que da paso a una reconciliación final con el propio Creador de la humanidad.

En un tercer punto hablamos sobre el perdón humano y el perdón divino en diálogo. Aquí vimos que los seres humanos nos podemos pedir cuentas por lo que nos hacemos, ya que sabemos que hay cosas que están bien y cosas que están mal; según la Biblia esto sería posible gracias a una *ley escrita en los corazones* de las personas, o según Kant gracias a lo que él llama la *oscura metafísica moral*. De modo que como seres humanos somos agentes morales con capacidad de elegir entre el bien y el mal, o

entre acciones pacíficas y acciones violentas, siendo así responsables de nuestros actos. Por lo tanto las acciones injustas humanas serían denunciables, ante lo cual cabría el castigo o el perdón. Si la víctima ofreciese el perdón a su victimario, podría ser posible la reconciliación humana, la cual sería parcial desde el punto de vista de la teología cristiana. Para una reconciliación final con Dios, el victimario tendría que recibir también el perdón divino, poniendo su fe en la muerte y resurrección de Jesús.

Después de haber visto en este capítulo la perspectiva teológica cristiana del perdón, en cuanto a los procesos de reconciliación se refiere, y en capítulos previos la perspectiva filosófica y psicológica del perdón, en el siguiente capítulo hablaremos de la perspectiva política, donde será necesario ser conscientes de las aportaciones realizadas por las tres disciplinas previamente estudiadas, ya que en la arena política confluirán ideas filosóficas, psicológicas, y teológicas cristianas, cuando acudamos a las instituciones políticas que mejor reflejan lo que sería un proceso de perdón y reconciliación político, como son las comisiones de la verdad en general, y la Comisión de la Verdad y la Reconciliación sudafricana en particular.

Capítulo 6. EL PERDÓN EN LOS PROCESOS DE RECONCILIACIÓN: UN ACERCAMIENTO DESDE LA POLÍTICA

INTRODUCCIÓN

La dimensión política del perdón ha sido ignorada por los investigadores de ciencias políticas hasta fechas recientes. Esto ha sido así, porque la mayoría de ellos/as veían el perdón como algo privado de cada ser humano, es decir, como un aspecto de la moral personal de cada individuo para ser aplicado en sus relaciones privadas, pero no se consideraba que debiese o pudiese formar parte de una moral pública, y por lo tanto política.

Algunas de las preguntas que nos plantearíamos desde la perspectiva política del perdón serían las siguientes:

¿Cómo debería un país afrontar las injusticias recientes que haya podido sufrir por el enfrentamiento de distintos grupos armados? ¿Deberían los gobiernos de transición concentrar sus esfuerzos en la consolidación de las instituciones que posibiliten la instauración de un régimen democrático y buscar la reconciliación nacional? ¿O deberían buscar antes que nada el cumplimiento estricto de la ley? Si la paz y la reconciliación fuesen vistas como objetivos prioritarios, ¿Cómo habría que promoverlas? Y más concretamente, ¿Podría jugar el perdón un papel importante en la superación del sufrimiento vivido, siendo así de ayuda para alcanzar la reconciliación y con ella una paz sostenible?

Todas estas son preguntas a tener en cuenta cuando nos acercamos al significado del perdón en la política, las reflexiones en torno a sus posibilidades en la vida política son muy esperanzadoras, como diría Walter Wink (Philpott, 2006: 151) «*The extension*

of forgiveness, repentance, and reconciliation to whole nation is one of the great innovations in statecraft of our time».

En las últimas décadas, con la aparición de las comisiones de la verdad y la reconciliación, se está empezando a tomar en serio el tema del perdón para las transiciones de países enteros a regímenes más democráticos.

¿Cuál sería el papel que jugaría el perdón en un contexto político impregnado con la violencia reciente de los distintos grupos combatientes? Veamos lo que nos dice Mark R. Amstutz (Philpott, 2006: 155):

Forgiveness is a means of confronting moral wrongdoing, not a means of addressing strategic errors of unintended evil consequences. Forgiveness deals with serious wrongs by calling on transgressors to confront and acknowledge moral culpability and to repent through the implicit promise of not repeating the evil action again. For their part, victims refrain from vengeance and release debtors from some or all of the deserved punishment. By encouraging such actions, forgiveness fosters a context that encourages the moral renewal of persons and the transformation of enmity into community.

De modo que el perdón puede jugar un papel muy relevante en lo que a los procesos de reconciliación se refiere, y en el establecimiento de plataformas que permitan transiciones políticas sin más derramamiento de sangre tras el cese de la lucha armada.

En la actualidad ya habría un grupo creciente de investigadores que se dedicarían al estudio del perdón en la arena política (Amstutz, 2005; Digeser, 1998, 2001, 2004; Govier, 2002; Lefranc, 2004; Minow, 1998; Murphy y Hampton, 1988; Philpott, 2006; Shaap, 2005; Shriver, 1995; Vandeveld, 2013; Zamora, 2008),

ofreciendo una panorámica distinta a la que había predominado hasta ahora, y siguiendo el camino abierto por Hannah Arendt hace ya más de cincuenta años, quien le otorgaría al perdón el estatuto de “auténtica experiencia política” (Lefranc, 2004: 179).

Hoy podemos decir que el perdón es cada vez más un recurso político, o según José Zamora (Madina y colaboradores, 2008: 57): «Los gestos de arrepentimiento o de solicitud de perdón se han convertido en uno de los ingredientes normales de la vida política contemporánea», de modo que no sería exagerado hacernos eco de las palabras de Sandrine Lefranc (2004: 23): «La cuestión del perdón se sitúa así en el corazón de la política. ¿De qué manera pueden reconciliarse las sociedades que vieron enfrentarse a los enemigos y que parecen conservar la memoria de tales enfrentamientos?».

Teniendo en cuenta lo anterior, consideramos que será interesante acercarnos a las reflexiones que se centran en torno al perdón desde la disciplina política, ya que la política trata el modo en el que nos organizamos como sociedades, o en palabras de Andrew Heywood (2013: 2): «*Politics, in its broadest sense, is the activity through which people make, preserve and amend the general rules under which they live*». Y si hay un momento que requiere de una atención especial para organizarnos como grupos humanos justa y pacíficamente, será tras un conflicto violento, ya que nos tendremos que organizar de modo que no se vuelva a caer en ciclos de violencia; y desde nuestro punto de vista, el perdón y la posible subsecuente reconciliación facilitarían este cometido.

6.1. La irrupción del perdón y la reconciliación en la arena política

En este punto entraremos en lo que sería el tema del perdón y la reconciliación en las ciencias políticas. Comenzaremos con unas palabras de Andrew Schaap (2005:

10): *«I suggest that the problem that political reconciliation must address is not how to overcome a relation of alienation between co-members of a moral community but, rather, how to transform a relation of enmity into one of civic friendship».*

Nuestro trabajo lo venimos centrando en momentos post-conflicto, cuando ya se ha alcanzado un acuerdo de paz tras recientes enfrentamientos violentos. Es en esos contextos donde estamos defendiendo la implementación de procesos de perdón y reconciliación. Aunque la violencia ha cesado, ésta aún es muy reciente, y las enemistades aún son latentes entre los antiguos grupos beligerantes. Para transformar esa enemistad en cierta clase de amistad, o al menos en convivencia cívica, venimos insistiendo en este trabajo que los procesos de perdón y reconciliación serán una buena herramienta, basada en competencias humanas que pueden desarrollarse.

Pol Vandeveld (2013: 264) apuntaría lo siguiente respecto al beneficio político del perdón: *«The political benefit would consist in freeing a community from the crushing weight of an awful history and give it a chance to restore a relationship with another community that it has harmed or by which it has been harmed».* De modo que nos encontramos ante una posibilidad esperanzadora en la arena política, llamada perdón, y la posible consecuente reconciliación.

Las memorias de pasados violentos recientes entre distintos grupos humanos pertenecientes a un mismo Estado-nación haría colapsar en muchas ocasiones cualquier intento de hacer política en el presente, y desde aquí insistimos en que esas memorias heridas por la violencia, tendrían la posibilidad de ser sanadas a través del perdón, abriendo las puertas a la acción política presente en esos Estados-nación que han sido sacudidos por la violencia directa, o han cobijado regímenes opresivos con grandes grados de violencia estructural. Así que una vez más, como dijéramos al principio de

nuestro trabajo, queremos sugerir que la diplomacia tradicional de estado se antoja insuficiente (Lederach, 1998) para tratar estos conflictos violentos, enraizados no sólo en las sociedades humanas, sino en los mismos corazones de esas personas que forman dichas sociedades.

Veamos unas palabras de Shaap (2005: 11-12) que iluminan estas ideas:

Legal remedies alone are insufficient to address the legacy of grave state wrongs. Important as they are, the goals of restoring the rule of law and promoting a culture of respect for human rights presume that state wrongs represent a temporary aberration of the moral-political order and thereby overlook the law's historical role in sanctioning violence. Moreover, such legal strategies do not allow for the possibility that the memory of offence might foreclose the possibility of political association in the present. This risk is real because those 'ordinary citizens' who were neither immediate perpetrators nor victims are invariably implicated in the modes of oppression or conflict that underpin political violence. Given the persistence of hard feelings between citizens, focusing on institutional reform and legal remedies might, at best, facilitate a more fundamental reckoning with the past. For, in such circumstances, ordinary citizens need to find good grounds to live together in the first place if they are to affirm the legitimacy of shared institutions. This fundamental reckoning is inherently political because it centres on the possibility of invoking a 'we' that might meaningfully include both the perpetrators and the survivors –the oppressors and the oppressed- of the former regime.

In this context, the concept of reconciliation emerged in the political discourse of divided societies such as South Africa, Australia and Chile in the 1990s. In these countries, reconciliation was promoted by the state as a way of dealing with the legacy of grave wrong perpetrated by a former regime.

De modo que la idea de la reconciliación, así como del perdón en el terreno político, cogerá fuerza tras la caída de distintos regímenes opresivos, siendo el caso de Sudáfrica un ejemplo paradigmático como posteriormente veremos. Pero como venimos diciendo, pensamos que estos procesos no sólo ayudarán a superar viejas heridas producidas tras regímenes opresivos, sino que también pueden ser aplicables y deseables tras conflictos violentos internos protagonizados por diferentes grupos de un mismo Estado-nación. Como apuntaba nuestra hipótesis inicial: “Instaurar procesos de perdón y reconciliación en países que acaban de superar un conflicto violento interno, o que acaban de salir de un régimen opresivo violento, fomentará una paz más sostenible”. O en palabras de Erin Daly y Jeremy Sarkin (2007: xiii): «*reconciliation has enormous potential to help nascent and divided nations maneuver through the rocky shoals of political transition*». Pero no hemos de olvidar que la reconciliación, en la mayoría de los casos, necesitará ir precedida del perdón.

Llegados a este punto debemos preguntarnos ¿Cuáles son los elementos del perdón político para que este sea exitoso? Mark Amstutz (2005: 77-78) apunta los siguientes:

1. Consenso sobre la verdad: el perdón sólo será posible cuando los distintos actores se pongan de acuerdo en la naturaleza y la culpabilidad de los males cometidos. Las comisiones de la verdad, financiadas por distintos gobiernos alrededor del mundo, han sido y son una herramienta muy válida para este cometido.

2. Remordimiento y arrepentimiento: en todo proceso de perdón político también es deseable que los agresores expresen arrepentimiento, normalmente esto se hará mediante el uso de disculpas públicas, de modo que el grupo que ha sido victimizado

pueda escuchar claramente que sus victimarios sienten remordimiento por el mal perpetrado.

3. Renuncia a la venganza: si se desea romper el ciclo de violencia, las víctimas han de renunciar voluntariamente a la venganza.

4. Empatía: para que se pueda dar el perdón, tanto víctimas como victimarios han de tratar de empatizar entre ellos, viendo en el otro y la otra un ser humano digno de respeto.

5. Reducción del castigo: aunque el perdón no requiere cancelar totalmente el castigo merecido, normalmente la reducción de éste será una consecuencia de que el perdón ha sido efectivo, y que los victimarios han hecho todo lo posible para restituir a sus víctimas en la medida de lo posible.

Tras mencionar estos cinco puntos, Amstutz (2005: 79) comentará lo siguiente:

Regardless of how political forgiveness is initiated, however, if the process is to foster healing and renewal of social and political relationships, representatives of culpable communities will have to acknowledge wrongdoing and apologize for collective wrongdoing. Victim groups, for their part, will have to renounce vengeance and pursue instead empathy towards transgressors. Only when victim groups give up their quest for retaliation and cancel part or all the deserved debt or punishment will the collective fruits of forgiveness translate into a new, forward-looking politics that makes possible a new more just political society. Although such politics is rooted in memory, past collective wrongdoing no longer governs relations between antagonists.

En los siguientes apartados, profundizaremos un poco más en este potencial político que tendría la reconciliación, precedida del perdón, lo cual nos proporcionará

una base sólida para pasar a hablar de temas como la justicia restaurativa, o las comisiones de la verdad posteriormente.

6.2. El perdón en la política y sus objeciones

Como venimos comentando, si la política trata del modo en el que los humanos nos organizamos como sociedades, ésta necesitará herramientas que ayuden a dichas sociedades a reorganizarse tras posibles conflictos violentos. Ante esta necesidad, el perdón se presenta como una herramienta válida que permite enfrentar el pasado sin quedarnos estancados en él, al mismo tiempo que nos abre las puertas a un futuro más esperanzador, donde la amenaza de recaer en nuevos ciclos de violencia se desvanece, especialmente en aquellos casos donde el perdón conduzca a la reconciliación. Como diría Sandrine Lefranc (2004: 199-200):

Uno de los componentes fundamentales de una política voluntarista de reconciliación es el perdón: investigado en el marco de las relaciones interpersonales, interviene también en los métodos estructurales (por ejemplo, bajo la forma de compensaciones) e institucionales. Es la primera condición del éxito de la resolución del conflicto: «Ninguna reconciliación es posible sin perdón, no sólo porque las heridas son irreversibles, sino también porque ningún daño se puede realmente compensar»; el perdón es, en el contexto de conflictos violentos étnicos y religiosos, «indispensable para el establecimiento de una nueva relación basada en la aceptación mutua y la verdad razonable» [...] el perdón no sólo goza de una existencia efectiva en todas las «zonas de reconstrucción social» (subjetiva, interpersonal y colectiva), sino que es de una eficacia social comprobada, eficacia que refuerza el carácter imperativo de su inclusión explícita en los programas gubernamentales y no gubernamentales de resolución de conflictos.

O en palabras de Peter Digeser (2001: 11-12), quien también se muestra muy optimista respecto al papel del perdón en la arena política:

The act of forgiving belongs to a peculiar set of performances that releases people from their past actions. In a world in which what is done at one moment cannot be undone the next, forgiving relieves the burdens created by wrongful actions and unbearable debts. In relieving those burdens, forgiveness presents the opportunity to start afresh or reestablish a relationship of moral equality between victim and transgressor. These qualities point to its potential value in politics. Given that few, in any, political relationships start with a clean slate, and that even the best regimes cannot guarantee against injustice, forgiving can be viewed not only as a generous act but also as an integral part of instituting and maintaining a political life.

Si esto es así, ¿por qué nos encontramos aún con ciertas reticencias al tratar de incluir la idea del perdón en el terreno político? Según Digeser (1998) se debe principalmente a dos objeciones, pero haremos referencia a otra más que se plantea muy a menudo, y que es especialmente relevante en contextos post-bélicos o tras regímenes violentos opresivos, que es donde se enmarca principalmente nuestro objeto de estudio.

a) La primera objeción sería la siguiente:

-el perdón, clásicamente entendido, requiere de una transformación interna, tanto a nivel de la víctima, quien ha de desprenderse del resentimiento hacia su agresor, como a nivel del propio agresor, quien tendría que arrepentirse del mal cometido contra la víctima. Estas transformaciones internas van más allá del terreno de la política, adentrándose en terrenos más propios de la psicología, y por lo tanto el perdón no encajaría bien en el ámbito político.

En principio decir que ésta es una objeción lícita, ya que es verdad que el perdón está relacionado con aspectos psicológicos, e incluso filosóficos y teológicos, que van más allá de la política, como hemos ido viendo a lo largo de todo este trabajo. Si queremos un perdón aséptico políticamente hablando, que no necesite recurrir a explicaciones psicológicas, tendremos que hacer un ejercicio desde donde se plantee un perdón basado principalmente en la acción externa, y no tanto en la necesidad previa de una transformación interna que conceda validez a dicho perdón.

Según Digeser, esto sería posible si desconectamos el perdón de la concepción tradicional que defiende que éste se da cuando se elimina el resentimiento, y nos centramos más bien en actuaciones externas, que demuestren que la víctima ha perdonado o al menos querría perdonar. Veamos como lo explica el autor con sus propias palabras (Digeser, 1998: 703-705):

Given our inability to see clearly into the recesses of the human heart, we may not want to focus too closely on self-enactment. Perhaps what should count in politics is not the sentiment behind forgiving, but the act itself. If the elimination of resentment is key, we may simply never know whether a victim has actually and successfully forgiven her transgressor. It is far better, Oakeshott suggests, to place more emphasis on what he sees as the self-disclosure that is part of moral action.

If self-enactment involves choosing a sentiment with which to act, self-disclosure concerns choosing an action in pursuit of a desired end according to a set of publicly recognized norms and practices [...] Although forgiveness as an act of self-disclosure does not necessitate the elimination of resentment, it is still a demanding moral act because it requires a particular form of conduct on the part of the victim. Given its public character, the difficulty of forgiving in a political context is in maintaining civility when dealing with those who have wronged you. These difficulties should not be underestimated. Political forgiveness focuses on how we act toward or treat others; it is compatible with a form of politics that shies away from demanding purity of heart from its citizens.

Así que el simple deseo de querer perdonar podría abrir las puertas a una reconciliación entre las antiguas partes enfrentadas, ya que la víctima se comprometería a actuar de forma cívica con sus antiguos agresores, siempre que estos estuviesen dispuestos a actuar también cívicamente. Esto implicaría que el perdón político sería necesariamente un acto público, en palabras de Digeser (2001: 4): «*an audience must receive and understand both the message that the debt has been forgiven and the invitation to restore a relationship*». Al mismo tiempo, esta aproximación de Digeser podría salvar esa objeción que defiende que el perdón no cabe en la vida política porque es algo interno y personal de cada ser humano, relacionado con sus sentimientos.

Además de Digeser, otros autores también irían en esta línea, como por ejemplo Bernardo Cantens, quien piensa que el perdón en la arena política tendría que basarse sólo en la voluntad de querer perdonar, y no en lo que otros han denominado un “cambio de corazón”, en referencia a que la víctima se deshaga del resentimiento hacia su victimario. El propio Cantens (Chakrabarti y Fairbanks, 2010: 217) lo explicaría de este modo:

I believe that Murphy, Hampton, Griswold and others equivocate between “change of heart” and feelings. They seem to interpret “a change of heart” as a change in the way one feels about the person. However, a change of heart is best interpreted as a change in one’s disposition to act toward a person. In other words, a change of heart toward a wrongdoer is a change in one’s decision, guided by the intellect, concerning how one intends to treat the wrongdoer in the future.

De modo que hay ciertos investigadores que se sienten más cómodos dejando los sentimientos de lado en la arena política, y esto podría ser factible, pero una vez más, queremos insistir que lo ideal sería que los sentimientos de animadversión que

pueden sentir tanto víctima como victimario se dejasen en el pasado. Respecto al aspecto psicológico del perdón hemos dedicado un capítulo entero en este trabajo, hay muchos psicólogos y psicólogas que llevan investigando décadas el papel del perdón, así que otra posible respuesta a esta crítica sería que cuando distintos actores políticos planteen la posibilidad de implementar procesos de perdón y reconciliación tras conflictos violentos, podrían invitar a miembros de la comunidad científica psicológica a que formen parte del proceso, ya que desde la psicología sí que es posible deducir si viejos resentimientos han quedado atrás o no.

Por otro lado, otro sentimiento al que se recurre muy a menudo en los estudios sobre el perdón es el sentimiento del amor. De nuevo, el amor no tendría cabida en la arena política para los que se acogen a esta crítica. Una posible solución al respecto sería la intuición de Hannah Arendt, quien dice que en vez de decir que el perdón necesita fundamentarse en el amor, podríamos decir que el perdón necesita fundamentarse en el respeto que nos debemos unos seres humanos a otros. Veamos cómo lo explica Digeser (2001: 16-17):

If we can have respect for one another, which is analogous to love, then we may have the requisite motive for forgiveness. Drawing on Kant, Arendt argued that unlike love, respect requires distance and, she believed, would permit us to forgive the actor for the actor's sake [...] Arendt maintains that respect "is a regard for the person from the distance which the space of the world puts between us, and this regard is independent of qualities which we may admire or of achievements which we may highly esteem" (Arendt 1958, 243).

En fin, como venimos defendiendo a lo largo de toda esta tesis, el perdón es un concepto límite que es objeto de estudio desde distintas disciplinas, por lo que la política no puede pretender querer aislar su estudio de otras áreas de investigación,

como pueden ser la filosófica, la psicológica, o incluso la teológica. Si queremos que un proceso de perdón y de reconciliación tenga más posibilidades de éxito, tendremos que beber del conocimiento de distintas áreas de investigación que llevan décadas estudiando el perdón.

Más adelante veremos cómo esto fue posible en Sudáfrica, donde en la “Comisión de la Verdad y la Reconciliación” participaron entre otros: políticos, psicólogos, teólogos, y líderes de ONG’s con un alto grado de autoridad moral. Tal vez en la multidisciplinariedad de la Comisión radicó el secreto de su éxito.

b) La segunda objeción respecto al papel del perdón en la política sería la siguiente:

-el perdón pone en peligro la aplicación de la justicia, cuando entendemos la justicia desde un modo clásico retributivo, donde cada uno ha de recibir lo que se merece en relación con sus actos. Cuando estos actos son moralmente reprobables, la política se siente más cómoda con ideas de castigo que con ideas de perdón, ya que el perdón liberaría del supuesto castigo merecido.

Una posible respuesta a esta objeción sería que se diese al menos una mínima condición para que el perdón político fuese posible. Veamos cual sería esta condición en palabras de Digeser (1998: 707):

There is at least one condition that is necessary, both morally and conceptually, for political forgiveness. Political forgiveness should not be performed unless the government has publicly acknowledged the wrong that it has done: victims and transgressors must agree on a history of what has happened. This acknowledgment is reasonable because some common understanding of who did what to whom is a minimal demand for justice.

Es decir, al menos tendría que existir un reconocimiento público del mal llevado a cabo, ya sea el agresor un Estado opresor, o el agresor sea un grupo humano armado que ataca a otro grupo humano victimizado. Como veremos en las siguientes páginas, no siempre es fácil determinar con exactitud quienes son los agresores y quiénes son los agredidos, ya que muy frecuentemente los distintos grupos beligerantes tienen parte de razón y parte de culpa, pero sí que sería deseable, en cualquier situación, que los agresores, sean quienes sean, reconozcan su violencia. Esta sería una condición mínima para que el perdón pudiese entrar en la escena política según Digeser. En otro lugar, el mismo autor profundiza un poco más en esta idea con las siguientes palabras (Digeser, 2004: 482):

This political conception of forgiveness is conditioned upon the relevant victims and transgressors coming to share a public account of who did what to whom or who owes what to whom. Meeting these conditions and successfully engaging in forgiveness means that the past wrong or debt can no longer serve as the basis for future claims and that there is a public invitation to restore the transgressor to moral or political equality. To the extent that evil-doers and their victims can meet these conditions, then political forgiveness should be possible.

Otra posible respuesta a esta objeción relacionada con la justicia, y que enlaza con las últimas palabras que hemos visto relacionadas con la incorporación del antiguo agresor en la comunidad mediante su restauración, es que hay otras concepciones de justicia, como puede ser la justicia restaurativa. La acción de este tipo de justicia se centraría en la restauración de la víctima, para que pase a considerarse sobreviviente, así como en la restauración del victimario, para que pueda reincorporarse de nuevo como persona en una sociedad reconciliada. Esta idea de justicia restaurativa la veremos un

poco más adelante con mayor profundidad, cuando nos acerquemos a analizar el trabajo de la “Comisión de la Verdad y la Reconciliación” sudafricana.

c) Una tercera objeción que se cita cuando hablamos de perdón político sería la siguiente:

-¿Tienen los grupos la potestad de perdonar o esto es únicamente posible a título personal? En otra parte de este trabajo se ha tratado esta cuestión, concretamente dentro del capítulo que se centra en la perspectiva filosófica, viendo que bajo ciertas circunstancias los grupos sí que tendrían la potestad de perdonar. La filósofa canadiense Trudy Govier (2002) daba respuesta a tres tipos de escepticismos relacionados con la capacidad de los grupos para perdonar, los cuales los volveremos a recordar en estos momentos, pero profundizaremos en las posibles respuestas a los mismos desde la perspectiva política, teniendo en cuenta las aportaciones de autores como Mark R. Amstutz (2005) o Pol Vandavelde (2013):

El escepticismo fundamental: este escepticismo propondría que los grupos no tienen mente, así que no pueden tener sentimientos y actitudes, y teniendo en cuenta que perdonar implica cambio de sentimientos y actitudes negativas, los grupos no podrían perdonar. Con anterioridad también hemos tratado este tema, diciendo que en principio para la acción política no estaríamos tan interesados en sentimientos como el resentimiento o el amor, sino más bien en el deseo de la víctima de tratar a su agresor con respeto porque ambos comparten humanidad. Sin embargo, hemos insistido en que lo ideal sería que se produjese esta liberación del resentimiento en el interior de la víctima. Y como los grupos están formados por personas, no es ilícito pensar que si éstas pueden perdonar, los grupos también podrían.

Amstutz (2005) explicará la posibilidad grupal de perdonar y reconciliarse haciendo referencia a la moral individual versus la moral grupal, diciendo que aunque el perdón o el arrepentimiento se considerarían elementos de la moral individual y privada, estos estarían íntimamente relacionados con la moral grupal, por lo que no sería descabellado extrapolarlos al grupo, siempre que una figura de autoridad del grupo, como podría ser un gobierno, un líder tribal, o un líder religioso, entre otros y otras, fuese el que hablase en nombre del grupo, y las personas se identificasen con este líder.

Veamos como profundiza Amstutz (205: 81) un poco más en este tema:

If collectives express apologies, offer reparations, and grant forgiveness to other groups, are such actions legitimate? Are they morally appropriate? [...] it is not unreasonable to suppose that the moral values and practices of individuals can be incorporated into public actions through the legitimate authority of government. Since governments use their authority to regulate human behaviour and undertake actions on behalf of their members, the policies they enact will reflect the values, beliefs, and preferences of decision makers. Thus, when regimes attempt to reckon with the legacy of past collective atrocities, they may undertake such moral actions as truth telling, apologies, and forgiveness rather than legal retribution in the belief that such actions will best promote individual and political healing. Just as courts can pardon offenders and parliaments can impose taxes on citizens, so, too, public officials can undertake actions on behalf of a people that involve policies that some individuals may oppose. Since the boundaries of political morality are determined by the actions of governments, in principle there is no ethical justification for excluding forgiveness and reconciliation from political morality.

De modo que los grupos sí que podrían perdonar y reconciliarse entre sí, aun cuando hubiese algunas personas dentro del grupo que no estuviesen de acuerdo, si la mayoría así lo quiere, y sus representantes grupales así lo asumen, se puede caminar en esa dirección.

El escepticismo moral: este escepticismo se basaría en que no sería moralmente apropiado concederle la potestad de perdonar a alguien que no sea la víctima primaria de la ofensa, de modo que no sería apropiado decir que un grupo puede perdonar, ya que no todos los individuos del grupo serían víctimas primarias. Govier (2002) intenta dar respuesta a este escepticismo diferenciando entre víctimas primarias (quienes han sufrido la violencia en primera persona), secundarias (sería la familia inmediata), y terciarias (sería la comunidad de la víctima). Govier (2002: 94) apunta lo siguiente al respecto: «*To restrict all forgiveness to primary victims is, in effect, to recommend non-forgiveness and enduring hatred and resentment, for the many large-scale political offenses characterized by killing*». De modo que un grupo humano o comunidad política, también tendría la potestad moral, como víctima terciaria, de ofrecer y recibir perdón.

Además, si sólo las víctimas primarias tuviesen la potestad de perdonar, cuando nos encontremos ante sociedades donde las víctimas estén muertas o desaparecidas el perdón sería imposible. Veamos unas palabras de Vandavelde (2013: 266) al respecto:

Forgiveness aims at freeing the future of both the perpetrator and the victim. If the victim is dead, not only would the perpetrator wallow in his or her own guilt and shame, but the victim would also be socially mummified in victimhood, forever robbed of the possibility to be remembered as a person. Forgiving on behalf of dead victims, in the proper settings and according to the proper procedure, could have the benefit of also freeing the souls of the dead victims in the sense of reintegrating those souls among us as people whose murders and tortures have been acknowledged and whose story can now be told.

Este punto nos llevaría también a reflexionar sobre los distintos niveles de responsabilidad de los victimarios, ya que no todos los victimarios tendrían la misma

responsabilidad por las ofensas cometidas. Además, si los agresores que cometieron las ofensas, en nombre de su grupo de referencia, están muertos, los descendientes de estos podrían sentir el peso de la vergüenza por las acciones inmorales cometidas, así que no sería ilícito concederles a ellos también la posibilidad de pedir perdón en el nombre de los suyos.

El escepticismo basado en la naturaleza humana: éste haría referencia a que perdonar ofensas moralmente graves, es algo que sólo algunas personas excepcionales podrían hacer, pero no sería posible para la mayoría de los individuos que forman parte de un grupo. Desde nuestra perspectiva filosófica venimos defendiendo que el perdón es una competencia humana que puede desarrollarse por cualquier ser humano que esté dispuesto a ello. Perdonar no es sólo para héroes o para santos, como ya dijera en otro lugar, sino para personas normales, hombres y mujeres como nosotros.

A continuación pasaremos a considerar como el perdón y la reconciliación en la arena política, han ido ganando poco a poco en los últimos años un mayor grado de aceptación.

6.3. El asentamiento del perdón en la arena política

El análisis que Shaap (2005) hace de la obra arendtiana nos puede ayudar a comprender el papel del perdón y la reconciliación en el área política, así que seguidamente nos acercaremos a una cita de dicho autor, quien recurre a distintos conceptos propuestos por Arendt en este terreno. Además, desde esta interpretación se hace referencia a ideas que nos recuerdan a John Paul Lederach (1998, 2007, 2014), como que la reconciliación política necesita de espacios que la posibiliten, para lo cual habría que habilitar encuentros entre las partes en disputa; o se comenta el tema de la

fragilidad humana en este mundo, estudiado desde la ética del cuidado por autoras como Irene Comins (2009a, 2015), perteneciente a la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I.

También recurriremos a las ideas de otros autores, que llevan años estudiando el lugar del perdón en la arena política, como Peter Digeser (1998, 2001, 2004), quien apunta que «el perdón político se presenta ante nosotros como una respuesta ante la tentación de erradicar o rechazar completamente a aquellos actores o regímenes que son identificados como malvados»⁶⁶ (Digeser, 2004: 480).

A final de cuentas, como viéramos en otra parte de este trabajo, perdonar significa apostar por el ser humano, aun cuando éste haya cometido acciones inmorales. Perdonar significa dar una segunda oportunidad, tanto a la persona agredida como a la persona agresora.

Entrando en materia, pasaremos a ver una cita de Andrew Shaap (2005: 103-104), que aunque es un poco extensa, considero que es necesaria para asentar las bases de lo que aquí vamos a estar hablando:

Political reconciliation is initiated by constituting a space for politics, which entails both beginning and promising. Because the 'we' that is invoked in the founding moment is always not yet, beginning conditions an awareness of the frailty and contingency of community [...] The fragile politics of reconciliation depends on the goodwill of those who would share a world in common to counter the risks of action by promising and forgiving.

If promising mitigates the unpredictability of action, forgiving mitigates its irreversibility. As unconditional response rather than mere reaction to another who has wronged us, forgiveness brings to an end a process initiated by an original wrong, which might otherwise have endured indefinitely in human

⁶⁶ Traducción propia.

affairs [...] the possibility of reconciliation depends further on a willingness to forgive, which sustains a space for politics between former enemies. Against insisting that our enemy agrees with the moral truth of his wrongdoing before we engage him in interaction, a willingness to forgive makes possible a reconciliatory politics by refusing to allow the past to determine the possibilities of the present.

Forgiveness involves not only relinquishing a just claim against one who has wronged us but setting aside resentment against one's enemy. While it may be not possible to cease resenting the other as an act of will, it is possible to want to forgive and seek grounds for setting aside resentment [...] Following Arendt, appropriate grounds for forgiveness in politics are, rather, the natality of the other and frailty of the world. Political forgiveness, on this account, does not refer to the closing moment of reconciliation in which wrongdoers are restored to community with those they have wronged. Rather, a readiness to forgive makes possible a politics in which members of a divided polity contest each other's understandings of the violence of the past and its significance for their political association.

De modo que la posibilidad de la reconciliación en sociedades divididas por violencias pasadas dependerá de la voluntad de perdonar, del deseo de querer perdonar, aunque a veces no se sepa muy bien cómo hacerlo, como ya comentamos con anterioridad. El perdón será el elemento que facilitará deshacerse del rencor producido por la ofensa recibida, pero incluso cuando no se sea capaz de perdonar, la víctima habría de estar dispuesta a querer perdonar, si desea llegar a convivir en paz con sus antiguos victimarios. Y es que el simple hecho de querer perdonar, implicaría no utilizar una y otra vez en el presente aquella ofensa que tuvo lugar en el pasado, aunque aun quede cierto resentimiento por dicha ofensa. Así que esta voluntad de querer perdonar, como ya hemos visto, podría ser suficiente para que los distintos grupos beligerantes

podrían por lo menos tener una relación no violenta y cívica, desde donde poder hacer política de nuevo.

Todo esto iría en consonancia con la reflexión de Peter Digeser (1998) en torno al perdón en el terreno político, quien insiste en que los sentimientos de resentimiento no tienen porque conducir siempre a acciones de resentimiento, es decir, aunque el resentimiento siga presente en el interior de la víctima, si ésta quiere perdonar, no dejará que este resentimiento se traduzca en acciones vindicativas o vengativas como consecuencia de tal resentimiento. La víctima, aún resentida, sería capaz de vivir cívicamente con su antiguo agresor si éste ya no fuera un agresor en la actualidad.

Teniendo todo esto cuenta, desde aquí volvemos a reiterar que lo ideal sería que la víctima fuese capaz de perdonar de corazón a su victimario, y que éste se arrepintiese también de corazón de su ofensa, ofreciendo algún tipo de restitución a su víctima en la medida de lo posible. Aunque no es siempre posible vivir en un mundo donde lo ideal se cumpla, y en ciertas ocasiones tocará hacer concesiones en aras de una paz más sostenible.

6.3.1. La fragilidad de las relaciones humanas: razón pragmática del perdón

Como ya comentara en otro lugar, vivimos en un mundo donde herimos y somos heridos con facilidad, lo cual constata la fragilidad de las relaciones humanas y la necesidad del perdón para seguir caminando por la vida. Pero es precisamente en esos lugares donde la violencia hace más daño, donde será más necesario el perdón. La política es cada vez más consciente de esta realidad, y distintos experimentos en forma de Comisiones de la Verdad por ejemplo, se están llevando a cabo en muchas partes del mundo.

Esta idea de la fragilidad de las relaciones humanas y por tanto de todo lo humano, se desprende del pensamiento arendtiano. Los seres humanos somos libres, y por tanto nuestras acciones son impredecibles,⁶⁷ lo cual nos deja en una posición de vulnerabilidad y fragilidad, donde el perdón puede jugar un papel muy importante ante acciones humanas ofensivas para no quedarnos estancados en el pasado. Recurramos una vez más a la lectura que Andrew Shaap (2005: 109) hace de Hannah Arendt en el siguiente párrafo:

We learn the need to forgive and to be forgiven from our experience of living with others [...] On this account, grounds for forgiveness in politics are the frailty of the world and the natality of the other. Forgiveness is an appropriate response to frailty as it saves the world from ruin by bringing to an end a process of reaction that would otherwise endure indefinitely in the web of human relationships. As a response to natality, forgiveness releases the other from the consequences of her action. By no longer holding her to account for 'what' she is, forgiveness frees the other to engage in the play of the world. In its world-delimiting moment, as a response to the frailty of the world, forgiveness brings a process of interaction to an end. In its world-rupturing moment, as a response to the natality of the other, it affirms the possibility of a new beginning.

Así que el perdón tendría cabida en la política debido a la fragilidad del mundo en el que vivimos, que hace que tarde o temprano todos nosotros y nosotras necesitemos de la acción sanadora del perdón. Esta fragilidad nos lleva a ser humildes, y a desear un mundo donde el perdón sea posible ya que todos lo hemos necesitado o lo necesitaremos.

⁶⁷ Las acciones humanas serían impredecibles al estar enmarcadas en lo que Arendt (1993) llama “natalidad”, que hace referencia a la capacidad humana de hacer cosas nuevas e imprevisibles, las cuales podrían ser morales o inmorales, estando las relaciones humanas siempre en una posición de fragilidad. Ante esta realidad de las acciones impredecibles humanas, cabría la promesa y el perdón.

En la misma línea de pensamiento iría Xabier Etxeberria (1999: 94-95) al comentar lo siguiente:

H. Arendt ha sido una de las pensadoras que mejor ha expresado la fecundidad del perdón. Para ella, la acción humana está tocada de una fragilidad fundamental, que se expresa especialmente como irreversibilidad de las acciones pasadas (especialmente dolorosa cuando ha generado sufrimiento y muerte) y como imprevisibilidad de las acciones futuras (especialmente dolorosa cuando se cierne la amenaza). Pues bien, nos dice, los remedios aceptables para esa fragilidad, porque no hacen trampa con ella, son el perdón respecto al pasado y la promesa respecto al futuro [...] ¿Cuál es concretamente la virtualidad del perdón? La de volverse sobre el pasado para revivirlo de otra manera y hacerlo así nuevo, haciendo nuevo el presente y proyectándolo hacia un futuro en paz. Evidentemente, esta potencialidad se realiza plenamente cuando ofensor y ofendido, cada uno desde su situación, reviven de otro modo ese pasado, y al perdón ofrecido por parte del ofendido corresponde la promesa por parte del ofensor de no volver a realizar su ofensa. Es de este modo como acaba siendo afectada la irreversibilidad del pasado [...] Ricoeur comenta de otro modo esta misma idea, indicando que no sólo está abierto el futuro, lo está también el pasado. Los hechos pasados son como tales imborrables. «Pero el sentido de lo que nos ha sucedido, lo hayamos hecho o lo hayamos sufrido, no está fijado de una vez por todas [...] Lo que puede ser cambiado del pasado es su carga moral, su peso de deuda [...] Es así como el trabajo del recuerdo nos pone en la vía del perdón en la medida en que éste abre la perspectiva de una liberación de la deuda, por conversión del sentido mismo del pasado».

De modo que el perdón nos permite darle un nuevo sentido a ese pasado doloroso, una vez que la víctima es capaz de perdonar a su victimario, ese pasado ya no dolería tanto, y se podría seguir caminando por senderos más pacíficos en el presente.

La verdad es que las personas nos herimos con facilidad, debido en parte a la «inherente fragilidad y vulnerabilidad del ser humano» (Comins, 2015: 43), y serán

competencias humanas como el perdón, las que nos ayudarán a seguir caminando como personas.

La implementación de políticas de perdón serán además garantes de una Cultura para la Paz, ya que los procesos de perdón y reconciliación son capaces de romper dinámicas y espirales de violencia, como venimos defendiendo a lo largo de todo este trabajo.

Otro problema a considerar en relación con esta fragilidad humana, es que a veces no es sencillo delimitar quien es la víctima y quien es el victimario, y es que en muchas ocasiones cuando nos vemos inmersos en ciclos de violencia, muy a menudo los que comienzan siendo agredidos se convierten tarde o temprano en agresores, y los que agredieron en el pasado, acaban siendo agredidos en el presente. Así que es difícil decir quien tiene que perdonar y quien tiene que ser perdonado, ya que muy a menudo ambas partes son víctimas y victimarios. En estos casos, para que el proceso de perdón y reconciliación fuese exitoso, ambas partes tendrían que perdonar y ser perdonadas, sólo entonces tendríamos garantías para una paz más sostenible tras el cese de la violencia entre los distintos grupos beligerantes.

Otras veces estará más claro quiénes son las víctimas y los victimarios, como cuando un grupo armado ataca indiscriminadamente a otro grupo desarmado de civiles, o cuando un régimen totalitario oprime y violenta a algún grupo humano sobre el que tiene autoridad. En estos casos, el establecimiento de un proceso de perdón y reconciliación sería más claro y directo, ya que las víctimas y victimarios estarían más nítidamente definidas.

6.3.2. El perdón en política: razones éticas

El perdón en el terreno político sería un medio éticamente adecuado mediante el cual las víctimas y los victimarios podrían involucrarse en la reconstrucción de una sociedad que ha sido desfigurada por la violencia. Según Amstutz (2005), habría cuatro razones éticas para integrar el perdón en la arena política:

1. El perdón político se basa en una concepción más humana de la justicia, como es la justicia restaurativa, centrada en la sanidad y restauración tanto de víctima como de victimario. Aunque más adelante profundizaremos en este tema, cuando hablemos de las comisiones de la verdad, no está de más que le demos una pincelada introductoria a lo que supone la justicia restaurativa. En palabras de Mark R. Amstutz (2005: 87): *«whereas retributive justice seeks to restore and maintain the credibility of the constitutional legal order through prosecution and punishment, restorative justice seeks to heal the damaged social, cultural, and political fabric of society»*.

Así que éticamente, podríamos decir que la justicia restaurativa en la que se basa el perdón, sería superior a la justicia retributiva en la que se basaría el castigo.

2. El perdón político posibilita la reconciliación política: las ofensas grupales dan lugar al enfrentamiento y la desconfianza entre los grupos en disputa, y será mediante el uso del perdón en la arena política, que estos grupos enfrentados podrán recuperar poco a poco la confianza para volver a relacionarse, caminando juntos hacia la reconciliación. Esta idea es una de las ideas centrales en este trabajo, que el perdón será la antesala de la reconciliación. En palabras de Amstutz (2005: 96-97): *«Since forgiveness gives priority to the healing of victims and to the restoration of relationships, it can greatly contribute to political reconciliation»*.

3. El perdón político ayuda a las personas a escapar de la tiranía de una memoria excesiva: la memoria grupal produce cohesión y sentido de pertenencia, pero cuando un grupo centra su identidad principalmente en el dolor de experiencias pasadas, esto puede hacer que el grupo viva en la actualidad sumido en el miedo y la inseguridad, limitando en gran medida su capacidad de actuación. El perdón posibilitará escapar de esa memoria excesiva centrada en el dolor pasado, ya que al perdonar este pasado será sanado y reintegrado en la historia común del grupo, permitiendo así al grupo actuar en el presente libre de miedos e inseguridades. Como dice Amos Elon (Amstutz, 2005: 88): *«although history and collective memory are inseparable elements of culture, the past “must not be allowed to become the dominant element determining the future of society and the destiny of a people”»*.

4. El perdón político ayuda a superar los ciclos viciosos de victimización política. Veamos cómo explica Amstutz (2005: 89) este punto con sus propias palabras:

Intractable political disputes – like the ethnopolitical conflicts in Bosnia and Kosovo, the civilizational conflicts between Jews and Arabs in Israel and the Occupied Territories of the West Bank and Gaza, and the politico-religious conflict in Northern Ireland and Sudan- frequently involve violence resulting in mass cruelties. Such atrocities, however, rarely encourage the political opposition to compromise its objectives. Instead, violence encourages counterviolence, which in turn increases distrust and further exacerbates political fragmentation. Indeed, the inevitable result of a resort to violence is that it breeds a politics of victimization, where groups perceive themselves as victims of their enemy’s violent actions [...] As Solzhenitsyn notes, however, at some point people “must stop discussing whose crimes are more recent, more serious and affect more victims.” If they fail to repent and offer and receive forgiveness, he writes, “the fires will smolder forever beneath the ashes and flare up again and again, and these countries will never know stability.”

Acabar diciendo que tal vez no haya mejor alternativa que el perdón político tras ofensas o crímenes grupales. La justicia criminal puede juzgar, pero no puede deshacer los males cometidos cuando estos han sido violaciones, torturas, y asesinatos. Y aunque el perdón tampoco puede deshacer estos males, sí que puede transformarlos, ayudando a los sobrevivientes a no quedarse encasillados en el dolor del pasado, y abriendo las puertas de la reintegración social a los antiguos victimarios.

A continuación entraremos a profundizar un poco más en lo que supone e implica la justicia restaurativa, para pasar seguidamente a estudiar lo que son las Comisiones de la Verdad.

6.4. Justicia retributiva vs justicia restaurativa

El concepto de justicia no tiene el mismo significado en todas las culturas. La cultura occidental ha adoptado como propia la idea de justicia retributiva, donde se defiende que la persona que daña a otra ha de recibir un castigo, de este modo se haría justicia. Sin embargo, en otras culturas más tribales, especialmente en el continente africano, donde la supervivencia del grupo depende más de una integración adecuada de cada miembro, se parte en muchas ocasiones de una concepción más restaurativa de la justicia, donde el modo de hacer justicia consistiría en que el agresor resarciera a la víctima de alguna forma, y que ambos pudiesen seguir correctamente integrados en el grupo.

Los procesos de reconciliación, en general contemplan una visión más restaurativa que retributiva de la justicia. En palabras de Mark Amstutz (2005: 106): *«Restorative justice emphasizes the restoration of comunal bonds through social and political reconciliation»*.

Así que el modo habitual de tratar la violencia del pasado en Occidente sería a través de procesos de justicia retributiva, donde se condenaría a los malhechores. Aunque en determinadas ocasiones esto pueda ser percibido como la mejor opción, no va a ser siempre lo más adecuado, ya que la aplicación estricta de la justicia retributiva no contribuirá muchas veces en la sanidad psicológica de las víctimas, y no reintegrará normalmente al victimario en la comunidad, que es lo que se buscaría desde una justicia más restaurativa, la cual contemplaría el perdón como una posibilidad de cerrar el sufrimiento del pasado para caminar todos juntos hacia el futuro.

Antes de pasar a ver en qué consiste la justicia restaurativa con mayor detalle, nos acercaremos en primer lugar a la justicia retributiva, para ver cuáles serían sus pros y sus contras en cuanto a los procesos de perdón y reconciliación se refiere.

6.4.1. Justicia retributiva

Si aspiramos a la reconciliación tras un conflicto violento, habrá que limitar en la medida de lo posible cualquier rebrote de violencia que pueda complicar aún más la situación actual, de modo que en ciertos momentos aplicar cierto nivel de justicia retributiva podría ser deseable.

La justicia retributiva será aplicada en algunos casos desde tribunales nacionales tras un conflicto violento intraestatal, pero en la mayoría de las ocasiones desde tribunales internacionales.

A) ¿Cuáles serían los posibles beneficios de la justicia retributiva según sus defensores? Según Luc Huyse (Bloomfield y otros, 2003: 98) serían los siguientes:

1. Evita venganzas personales: si no hay ningún tipo de persecución criminal, las

víctimas podrían estar tentadas a tomarse la justicia por su mano.

2. Evita la vuelta al poder de los victimarios: los primeros meses tras el cese de un conflicto violento, será importante para el nuevo régimen que aquellos que estaban involucrados directamente en la violencia sean juzgados.

3. Cumple una obligación de cara a las víctimas: cuando los victimarios son juzgados queda claro quien ha sido la víctima de cara a la sociedad, reconociendo su dignidad como tal.

4. Individualiza la culpa: las cortes criminales establecen responsabilidades individuales, lo cual puede ser positivo para no culpar a una comunidad entera por atrocidades pasadas, ya que todos los miembros de la comunidad victimaria no tendrán la misma responsabilidad respecto a las víctimas.

5. Refuerza el proceso democrático: el enjuiciamiento consolida los valores democráticos y concede confianza en el nuevo régimen, cuando no hay enjuiciamiento la gente puede perder la confianza en los nuevos líderes políticos que simplemente prefieren mirar hacia otro lado.

6. Rompe el ciclo de impunidad: los enjuiciamientos pueden ser el argumento más disuasivo para que no se vuelvan a cometer atrocidades en un futuro.

B) ¿Cuáles serían los posibles riesgos de la justicia retributiva en contextos de transición tras un conflicto violento? Veamos lo que apunta Luc Huyse al respecto (Bloomfield y colaboradores, 2003: 97):

Sceptics have raised four general objections to the use of trials and criminal prosecutions in dealing with a violent past:

- *Political circumstances may mean that retributive justice is simply not possible as a post-conflict strategy.*

- *Retributive justice tends to ignore or sideline the real feelings and needs of victims.*
- *Material obstacles can seriously hinder the delivery of adequate justice.*
- *Trials have the potential to thwart reconciliation processes.*

Así que aunque la justicia retributiva puede tener algunas ventajas, en general diremos que en contextos post-conflicto no será la mejor alternativa. Acabaremos con unas palabras de Mark Amstutz (2005: 112-113) al respecto:

The healing of political communities in the aftermath of egregious human rights violations is a difficult, challenging political task. According to the conventional wisdom, the most effective way of consolidating democracy and restoring the rule of law is through retributive justice. Although the effort to identify, prosecute, and punish culpable individuals for illegal acts is entirely appropriate in developed political systems, the application of strict legalism is problematic when confronting systemic political violence, especially in states with frail political and legal institutions. In such circumstances –where political violence is widespread, society is deeply fragmented, and distrust and enmity are pervasive – the principal challenge may be not to capture and punish offenders but to foster rudimentary cooperation and political order rooted in a renewal of civil values. If such is the case, relying on the restorative justice paradigm may be desirable.

A continuación pasaremos a analizar las posibilidades de la justicia restaurativa en contextos post-bélicos.

6.4.2. Justicia restaurativa

Mientras que la justicia retributiva se centra en el castigo a los agresores, la justicia restaurativa está más interesada en reparar las relaciones rotas, intentando sanar

las heridas de las víctimas, así como buscando la reintegración de los victimarios. En la misma línea, La ONU apuntaría lo siguiente desde su *Manual sobre Programas de Justicia restaurativa* (Dandurand y Griffiths, 2006: 6): «Los programas de justicia restaurativa se basan en el principio fundamental de que el comportamiento delictivo no solamente viola la ley, sino también hiere a las víctimas y a la comunidad».

Para entender mejor las diferencias entre la justicia retributiva y la justicia restaurativa, mostraré una tabla realizada por Howard Zehr (2002) que nos iluminará al respecto:

Tabla 4

Two Different Views of Justice

<i>Retributive or Criminal Justice</i>	<i>Restorative justice</i>
<ul style="list-style-type: none"> · <i>Crime is a violation of the law and the state.</i> · <i>Violations create guilt.</i> · <i>Justice requires the state to determine blame (guilt) and impose pain (punishment).</i> · <i>Central focus: offenders getting what they deserve.</i> 	<ul style="list-style-type: none"> · <i>Crime is a violation of people and relationships.</i> · <i>Violations create obligations.</i> · <i>Justice involves victims, offenders, and community members in an effort to put things right.</i> · <i>Central focus: victim needs and offender responsibility for repairing harm.</i>
<i>-Three different questions-</i>	
<ul style="list-style-type: none"> · <i>What laws have been broken?</i> · <i>Who did it?</i> · <i>What do they deserve?</i> 	<ul style="list-style-type: none"> · <i>Who has been hurt?</i> · <i>What are their needs?</i> · <i>Whose obligations are these?</i>

En *The Little Book of Restorative Justice* (2002: 21), de Howard Zehr.

Así que en general diremos que la justicia restaurativa intenta lidiar con las ofensas o los crímenes de un modo distinto al que lo hace la justicia retributiva, ya que desde la visión restaurativa se trabajará con y para las víctimas, además de tener en mente la reintegración del agresor en su comunidad de referencia. El objetivo final sería restaurar las relaciones en la mayor medida posible, entre víctima y victimario, además de con el resto de la comunidad o grupo de pertinencia. Este tipo de justicia no sería sólo aplicable en contextos post-bélicos, sino que en los últimos años se ha venido experimentando en distintas partes del mundo, para reintegrar en la sociedad a jóvenes delincuentes por ejemplo.

Veamos ahora las fortalezas y debilidades de la justicia restaurativa, siguiendo para ello el trabajo de Luc Huyse (Bloomfield y colaboradores, 2003: 112-113):

-Fortalezas de la justicia restaurativa:

·Es una justicia accesible a la gente, ya que es hecha por la propia gente, en su propio idioma, y cerca de su casa.

·Es un tipo de justicia más adecuada para personas que viven en comunidades donde se necesitan entre ellas para la sobrevivencia del día a día. De modo que una justicia que se basa en el perdón, la reconciliación, la compensación, la restauración, y la rehabilitación, será muy adecuada.

·Los procesos de justicia restaurativa son altamente participativos, dando voz a la víctima, al agresor, y a la comunidad, para encontrar soluciones reales que sean duraderas.

·Ayuda a educar a la comunidad y a sus líderes a resolver los conflictos de forma pacífica.

·El hecho de que las sentencias no impliquen la cárcel, ayuda a evitar el colapso de las cárceles, lo que sería bastante normal tras un conflicto violento intraestatal. Además, el hecho de que no se tenga que gastar tanto dinero en cárceles, posibilita que los recursos económicos se puedan orientar en direcciones más constructivas, como por ejemplo en desarrollo social o en pagar compensaciones a las víctimas.

-Debilidades de la justicia restaurativa:

·En ocasiones en aras de una mayor estabilidad social tocará sacrificar cierto grado de justicia retributiva/punitiva, la cual sería deseable y aplicable en momentos normales, y no excepcionales, como puede ser una situación post-conflicto.

·Los líderes tribales que hacen de moderadores pueden intentar beneficiar su comunidad de referencia.

Para ir acabando con el tema de la justicia restaurativa, decir que en ocasiones ésta puede complementar a la justicia retributiva, y en otros momentos la puede sustituir totalmente, para tratar las violaciones recientes de derechos humanos en un conflicto intraestatal ya finalizado.

Concluiremos este punto con unas palabras de Luc Huyse (Bloomfield y colaboradores, 2003: 114):

There are real problems with retributive justice in the context of post-conflict societies –political and legal risks, material obstacles and many more shortcomings. But amnesty, often proposed as an alternative, is a deeply questionably strategy. As a result, a restorative approach based on existing traditional jurisdictions seems fairly appealing. Together with truth-telling and reparation programmes it offers an attractive middle way between punitive justice and a blanket pardon.

A continuación pasaremos a hablar de las Comisiones de la Verdad, lo cual nos servirá de base para entrar posteriormente con cierto detalle en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica.

6.5. Comisiones de la Verdad

Las Comisiones de la Verdad son instituciones alternativas a los Tribunales de Guerra. El cometido principal de estas comisiones no es juzgar y castigar a aquellos que cometieron crímenes contra la humanidad en el pasado, como sería el caso de los Tribunales de Guerra, sino que se centran en averiguar la verdad de lo sucedido, para esclarecer donde están las responsabilidades y hallar el modo más apropiado de resarcir a las víctimas. Desde esta óptica, las Comisiones de la Verdad se presentan más acorde en cuanto a los procesos de reconciliación se refiere.

¿Qué sería el derecho a la verdad? Según Eduardo González y Howard Varney (2013: 7): «Las víctimas de grandes violaciones de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, así como sus familiares, tienen el derecho a un recurso efectivo. Esto implica el derecho a saber la verdad acerca del abuso que han sufrido». Este derecho ha sido reconocido internacionalmente, y cada vez más países son conscientes de la sanidad que puede traer a un país que acaba de salir de la violencia narrar la verdad del pasado. En este aspecto, las Comisiones de la Verdad tienen un papel muy relevante.

Como hemos comentado en otro lugar, aunque es bueno esclarecer la verdad, no será siempre bueno ser excesivamente incisivos con el pasado, una memoria que va demasiado al detalle también puede ser peligrosa, así que habrá que esclarecer la verdad hasta donde se pueda, lo cual incluiría, según González y Varney (2013: 8) establecer al

menos:

- 1) La identidad de los perpetradores
- 2) Las causas que condujeron a los abusos
- 3) Las circunstancias y hechos de las violaciones
- 4) El destino final y ubicación de las víctimas en el caso de desapariciones

forzosas.

La verdad no es siempre del agrado de todos, pero si no se quieren cometer los mismos errores del pasado, ésta no es un lujo, aunque no sea demasiado incisiva.

Las Comisiones de la Verdad suelen crearse durante momentos de cambio político, como por ejemplo tras el fin de un régimen autoritario o tras el cese de un conflicto armado intraestatal. González y Varney (2013: 13) apuntan las siguientes palabras al respecto: «El compromiso de fundar una comisión de la verdad generalmente se incluye en los acuerdos de paz, las negociaciones de transición a la democracia y, en algunos casos, como una cláusula en nuevas constituciones». Y es que los países que acaban de dejar atrás la violencia, ya sea de Estado o intergrupala, necesitan herramientas que les ayuden a establecer una nueva moralidad en la nueva sociedad que quieren vivir, y las Comisiones de la Verdad son una clara apuesta por dejar atrás una violencia que no se desea ni para el presente ni para el futuro, al mismo tiempo que se estará apostando por sociedades más pacíficas y justas.

Acabaremos este punto con un listado de las Comisiones de la Verdad disponible en el trabajo de Mario López (2004: 140):

Tabla 5*Comisiones de la Verdad, 1974-2001*

Año	País	Institución que la crea
1974	Uganda	Presidencia de la República
1982-84	Bolivia	Presidencia de la República
1983-84	Argentina	Presidencia de la República
1985	Uruguay	Parlamento
1985	Zimbabue	Presidencia de la República
1986-95	Uganda	Presidencia de la República
1990-91	Nepal	Primer Ministro
1990-91	Chile	Presidencia de la República
1991-92	Chad	Presidencia de la República
1992	Sudáfrica	Congreso Nacional Africano
1992-94	Alemania	Parlamento
1992-93	El Salvador	Acuerdo de Paz de Naciones Unidas
1993	Sudáfrica	Congreso Nacional Africano
1994-97	Sri Lanka I	Presidencia de la República
1995-96	Haiti	Presidencia de la República
1995-96	Burundi	Consejo de Seguridad de Naciones Unidas
1995-2000	Sudáfrica	Parlamento
1996-97	Ecuador	Ministerio de Gobierno
1997-99	Guatemala	Acuerdo de Paz de Naciones Unidas
1999-2000	Nigeria	Presidencia de la República
2000-2001	Sierra Leona	Legislación nacional
2001	Sri Lanka II	Presidencia de la República
2002-2003	Perú	Presidencia de la República
2002	Timor Oriental	Consejo Nacional acordado con Administración de Transición de Naciones Unidas (UNTAET)

Fuentes: HAYNER, Priscilla (2001) «Verdades nunca reveladas que confrontan el terror del Estado y la atrocidad». *Ideele*, 135 (Perú), 39 y SPRINGER, Natalia M^a (2002), *Sobre la verdad en los tiempos del miedo*. Bogotá, Universidad Externado de Colombia.

6.5.1. Características de las Comisiones de la Verdad

¿Cuáles serían los elementos fundamentales de las Comisiones de la Verdad?

Veamos la descripción que hace Mario López (2004: 137):

Por comisiones de la verdad se entiende un tipo de institución de naturaleza temporal y complementaria encargada de investigar todo tipo de crímenes y violaciones masivas de derechos humanos sucedidas en el pasado. El nombramiento de estas comisiones está asociado a un mandato estatal o de otro organismo legitimado para ello como Naciones Unidas.

Las CV están, también, asociadas a otros calificativos como los de reconciliación, reparación, recepción, etc., sin embargo, no se han concebido como sustitutivas de la administración de la justicia penal, sino como un instrumento que pretende ser eficaz para esclarecer un pasado oculto, clarificar dónde están las responsabilidades y cómo resarcir a las víctimas [...].

Por tanto, por CV se han de entender unos órganos de investigación que engloban todo un conjunto de mecanismos y características funcionales que han servido para –siguiendo a Priscilla B. Hayner-: a) Esclarecer y hacer que se reconozca la verdad, b) dar respuesta a las necesidades de las víctimas, c) contribuir con el sistema de justicia mediante el establecimiento de la responsabilidad individual, d) determinar la responsabilidad institucional y sugerir reformas, y e) fomentar la reconciliación y dar solución a las tensiones resultantes de la violencia del pasado.

Dando un paso adelante, ¿cuáles serían los beneficios y cuáles serían las razones que impiden que las Comisiones de la Verdad no sean implementadas en distintas ocasiones? Según Mark Freeman y Priscilla Hayner (Bloomfield y colaboradores, 2003: 125-128) habría que considerar los siguientes puntos:

-Beneficios:

·Ayudan a establecer la verdad sobre el pasado: se trata de una verdad imparcial

y oficial, que ayudará a saber cuál es el impacto de la violencia reciente. Además, el proceso de búsqueda de la verdad puede servir también para encontrar a víctimas desaparecidas.

- Pueden ayudar a establecer las responsabilidades de los distintos perpetradores, lo cual podría ser utilizado por tribunales ordinarios o internacionales, e incluso podrían dar recomendaciones a estos tribunales respecto a la sentencia que podría ser justa en función de los delitos cometidos.

- Ofrecen una plataforma pública para las víctimas: esto demuestra a las víctimas que son importantes para el proceso de perdón y reconciliación, ya que su opinión es tomada en cuenta.

- Pueden recomendar reparaciones a las víctimas: además de reparaciones económicas, las comisiones pueden sugerir formas creativas y simbólicas de reparar a las víctimas en función de su contexto de referencia.

- Pueden recomendar reformas legales e institucionales que aseguren un futuro más pacífico.

- Pueden promover la reconciliación: al conceder un espacio público para que los grupos en conflicto compartan sus experiencias y dolor, desde las comisiones se promoverá la tolerancia y la empatía, lo cual puede facilitar enormemente procesos de perdón y de reconciliación.

- Pueden ayudar a consolidar una transición democrática: las comisiones pueden ayudar a romper con un pasado oscuro y violento, abriendo las puertas a un futuro más democrático y pacífico.

-Razones que impiden el establecimiento de Comisiones de la Verdad:

·Recaída en la violencia: existe un temor a caer en nuevos ciclos de violencia si se revisan los acontecimientos violentos recientes.

·Falta de interés político: muy a menudo los líderes políticos no estarán interesados en revisar el pasado, porque pueden pensar que no les conviene, lo cual puede dificultar la implementación de una Comisión de la Verdad por parte de los actores no gubernamentales.

·Capacidad insuficiente: no siempre se dispone de las estructuras y recursos para empezar un proceso de búsqueda de la verdad.

·Mecanismos alternativos: hay sociedades tribales que prefieren establecer sus propios procesos para tratar con un pasado reciente violento.

Hay Comisiones de la Verdad que tendrán como objetivo claro reconciliar a las partes en disputa. Y es que cuando un país acaba de salir de un conflicto armado, o de un régimen opresivo o dictatorial, una mirada conjunta de los antiguos oponentes a sus relaciones pasadas, se presenta como una gran oportunidad para sanar antiguas heridas y poder reconciliarse compartiendo así un futuro pacífico, y las comisiones de la verdad son instituciones muy válidas para este cometido, las cuales ya se han llevado a la práctica en multitud de países como acabamos de ver.

Ejemplos de Comisiones de la Verdad que han apostado claramente por la reconciliación serían los siguientes: la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica; la Comisión para la Acogida, la Verdad y la Reconciliación de Timor Oriental; y la Comisión de la Verdad y Reconciliación de Perú.

Aunque la reconciliación no será siempre primordial, según González y Varney (2013: 16): «Es importante resaltar que en algunas sociedades, después del conflicto, no

se identifican retos significativos de reconciliación por alcanzar y por lo tanto el trabajo de una comisión se centrará en tareas típicas de profundización de la democracia».

6.5.2. Las Comisiones de la Verdad frente a los Tribunales Internacionales de Justicia y la Corte Penal Internacional

A partir de la 2ª Guerra Mundial se crearon algunos Tribunales Internacionales para juzgar aquellos delitos clasificados como “crímenes internacionales”,⁶⁸ estos fueron los casos del Tribunal de Nuremberg, Tokio, Ruanda, y el Tribunal Penal Internacional para la ex Yugoslavia. Pero a partir del 1 de julio del año 2002 entraría en vigor la figura de un tribunal internacional permanente, el cual había sido creado por las Naciones Unidas cuando el 17 de julio de 1998 los miembros de la ONU votaron en Roma (Estatuto de Roma), 120 países votarían a favor y 7 en contra (China, Estados Unidos, Israel, Iraq, Libia, Catar, y Yemen). Este tribunal internacional permanente sería conocido como la Corte Penal Internacional (CPI), y en principio no bloquearía la actuación de las Comisiones de la Verdad,⁶⁹ sino que podrían complementarse la labor de ambas instituciones, del mismo modo que tendría carácter complementario de las jurisdicciones penales nacionales, como apunta el artículo 1 del Estatuto de Roma (ER).

¿Cuáles son las competencias de esta Corte Penal Internacional? Los artículos 5, 6, 7 y 8 del ER apuntan lo siguiente (*United Nations*, 2015):

La competencia de la Corte se limitará a los crímenes más graves de trascendencia para la comunidad internacional en su conjunto. La Corte tendrá

⁶⁸ Según el Derecho Penal Internacional, los crímenes internacionales serían: genocidio, crimen de guerra, crímenes contra la humanidad, y crimen de agresión.

⁶⁹ El anexo 4 de la página 411 muestra un listado sobre *La gestión del pasado en los últimos acuerdos de paz*, elaborado por Vicenç Fisas (2015: 224).

competencia, de conformidad con el presente Estatuto, respecto de los siguientes crímenes:

a) El crimen de genocidio. A los efectos del presente Estatuto, se entenderá por “genocidio” cualquiera de los actos mencionados a continuación, perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal:

-Matanza de miembros del grupo.

-Lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo.

-Sometimiento intencional del grupo a condiciones de existencia que hayan de acarrear su destrucción física, total o parcial.

-Medidas destinadas a impedir nacimientos en el seno del grupo.

-Traslado por la fuerza de niños del grupo a otro grupo.

b) Los crímenes de lesa humanidad. A los efectos del presente Estatuto, se entenderá por “crimen de lesa humanidad” cualquiera de los actos siguientes cuando se cometa como parte de un ataque generalizado o sistemático contra una población civil y con conocimiento de dicho ataque:

-Asesinato.

-Exterminio.

-Esclavitud.

-Deportación o traslado forzoso de población.

-Encarcelación u otra privación grave de la libertad física en violación de normas fundamentales de derecho internacional.

-Tortura.

-Violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada, o cualquier otra forma de violencia sexual de gravedad comparable.

-Persecución de un grupo o colectividad con identidad propia fundada en motivos políticos, raciales, nacionales, étnicos, culturales, religiosos, de género, u otros motivos universalmente reconocidos como inaceptables con arreglo al derecho internacional, en conexión con cualquier acto mencionado en el presente párrafo o con cualquier crimen de la competencia de la Corte.

-Desaparición forzada de personas.

-El crimen de *apartheid*.

-Otros actos inhumanos de carácter similar que causen intencionalmente grandes sufrimientos o atenten gravemente contra la integridad física o la salud mental o física.

c) Los crímenes de guerra. La Corte tendrá competencia respecto de los crímenes de guerra en particular cuando se cometan como parte de un plan o política o como parte de la comisión en gran escala de tales crímenes. A los efectos del presente Estatuto, se entiende por “crímenes de guerra”:

-Infracciones graves de los Convenios de Ginebra de 12 de agosto de 1949.

-Otras violaciones graves de las leyes y usos aplicables en los conflictos armados internacionales dentro del marco establecido de derecho internacional.

d) El crimen de agresión. Este tipo de crimen no quedaría definido hasta la Resolución RC/Res.6 del 11 de junio de 2010 de las Naciones Unidas, definiéndose el crimen de agresión del siguiente modo (*International Criminal Court*, 2015):

1. A los efectos del presente Estatuto, una persona comete un “crimen de agresión” cuando, estando en condiciones de controlar o dirigir efectivamente la acción política o militar de un Estado, dicha persona planifica, prepara, inicia o realiza un acto

de agresión que por sus características, gravedad y escala constituya una violación manifiesta de la Carta de las Naciones Unidas.

2. A los efectos del párrafo 1, por “acto de agresión” se entenderá el uso de la fuerza armada por un Estado contra la soberanía, la integridad territorial o la independencia política de otro Estado, o en cualquier otra forma incompatible con la Carta de las Naciones Unidas. De conformidad con la resolución 3314 (XXIX) de la Asamblea General de las Naciones Unidas, de 14 de diciembre de 1974, cualquiera de los actos siguientes, independientemente de que haya o no declaración de guerra, se caracterizará como acto de agresión:

-La invasión o el ataque por las fuerzas armadas de un Estado del territorio de otro Estado, o toda ocupación militar, aún temporal, que resulte de dicha invasión o ataque, o toda anexión, mediante el uso de la fuerza, del territorio de otro Estado o de parte de él.

-El bombardeo, por las fuerzas armadas de un Estado, del territorio de otro Estado, o el empleo de cualesquiera armas por un Estado contra el territorio de otro Estado.

-El bloqueo de los puertos o de las costas de un Estado por las fuerzas armadas de otro Estado.

-El ataque por las fuerzas armadas de un Estado contra las fuerzas armadas terrestres, navales o aéreas de otro Estado, o contra su flota mercante o aérea.

-La utilización de fuerzas armadas de un Estado, que se encuentran en el territorio de otro Estado con el acuerdo del Estado receptor, en violación de las condiciones establecidas en el acuerdo o toda prolongación de su presencia en dicho territorio después de terminado el acuerdo.

-La acción de un Estado que permite que su territorio, que ha puesto a disposición de otro Estado, sea utilizado por ese otro Estado para perpetrar un acto de agresión contra un tercer Estado.

-El envío por un Estado, o en su nombre, de bandas armadas, grupos irregulares o mercenarios que lleven a cabo actos de fuerza armada contra otro Estado de tal gravedad que sean equiparables a los actos antes enumerados, o su sustancial participación en dichos actos.

¿Funciona la Corte Penal Internacional?

Veamos lo que se apunta en el portal del Ministerio de Asuntos Exteriores y Cooperación de España al respecto (Gobierno de España, 2015):

En sus más de once años de existencia, la Corte Penal Internacional se ha convertido en una institución plenamente funcional. Hasta la fecha ha dictado 26 órdenes de arresto y en la actualidad la Oficina del Fiscal desarrolla 8 investigaciones principales y 8 exámenes preliminares. 5 casos están en fase judicial y 2 en fase de apelación.

El 4 de marzo de 2009, la Corte dictó orden de arresto contra el presidente sudanés, Omar al Bachir, por crímenes de guerra y lesa humanidad perpetrados contra la población civil de la región de Darfur entre abril de 2003 y julio de 2008. Fue la primera orden dictada contra un presidente en ejercicio. Con posterioridad, el líder libio Muamar al Gadafi, se convirtió en el segundo jefe de Estado con una orden de detención, que se archivó tras su fallecimiento durante la revuelta de Libia en el 2011.

El 10 de julio de 2012, la Corte dictó su primera y única sentencia condenatoria hasta la fecha, imponiendo a Thomas Lubanga una pena de 14 años de prisión por el reclutamiento y utilización de niños soldado en la región de Ituri (República Democrática del Congo) entre septiembre de 2002 y agosto de 2003. La sentencia fue recurrida, y el recurso está siendo examinado por la sala de apelación. Tanto Lubanga como el antiguo presidente de Liberia, Charles Taylor, condenado en mayo de 2012 por el Tribunal Especial para Sierra Leona a 50 años de prisión, se encuentran detenidos en los locales de la Corte.

De modo que la comunidad internacional cada vez más dispone de distintas herramientas para enfrentar antiguas violencias consecuencia de guerras intraestatales o de regímenes violentos opresivos. La Corte Penal Internacional es algo a tener en consideración, pero en este trabajo proponemos que las Comisiones de la Verdad en general servirán mejor a una construcción de la paz, especialmente cuando estas comisiones busquen también la reconciliación. Sin embargo, no hay que olvidar que tanto tribunales nacionales ordinarios, como la CPI, así como una Comisión de la Verdad pueden trabajar al mismo tiempo y complementar su trabajo, lo cual no sería en principio negativo, sino que podría incluso ayudar a una mayor profundización democrática para el nuevo tipo de sociedad que se esté creando.

A continuación seguiremos indagando en distintas características de las Comisiones de la Verdad.

6.5.3. Independencia de las Comisiones de la Verdad y elección de comisionados

Otro aspecto importante de las Comisiones de la Verdad es que sean agentes independientes, libres de influencias indeseadas. ¿Cuáles serían las condiciones mínimas de independencia de una comisión? Recurriendo de nuevo a González y Varney (2013: 20), estas condiciones serían las siguientes:

- Un proceso transparente en el nombramiento de los comisionados.
- Garantías legales de que los comisionados pueden ser depuestos únicamente con causa justa.
- Protección de los comisionados contra amenazas o represalias
- Y autonomía financiera, administrativa, y operacional.

Por otro lado también habrá que preguntarse, ¿quién ha de formar parte de las comisiones?, es decir, ¿qué personas habrían de ser los comisionados en cada caso? Esto será de suma importancia, porque los comisionados serán los responsables del trabajo directo que se lleve a cabo en cada comisión, serán la cara visible del proceso, y quienes redacten los informes finales. ¿Cuáles deberían ser los criterios de selección para los comisionados? Siguiendo a González y Varney (2013: 22-23) serían los siguientes:

- Tamaño de la comisión: el número de comisionados debe ser suficientemente grande para representar de manera justa a la sociedad, pero lo suficientemente pequeño para constituir un grupo manejable y sostenible. La mayoría de comisiones han tenido entre tres y 17 miembros. Aunque se espera que los comisionados trabajen en consenso, se debe nombrar un número impar de los mismos a fin de asegurar la toma de decisiones mediante el voto, de ser necesario.
- Representación justa: los nombramientos deben representar ampliamente diversas perspectivas y experiencias para evitar la parcialidad (o la apariencia de parcialidad). La selección de los comités debe considerar el género, el origen geográfico, la religión, la lengua, la clase y la etnia, entre otros factores.
- Trayectoria en derechos humanos: cada comisionado debe tener antecedentes impecables y libres de cualquier participación en actividades criminales incluyendo violaciones de los derechos humanos y corrupción. Deben tener una hoja de vida de promoción de los derechos humanos o de servicio al interés público. Los comisionados deben disfrutar de confianza pública incuestionable y deben ser vistos como independientes de la política partidaria.
- Neutralidad: los candidatos a ser comisionados deben someterse a escrutinio para asegurar que no tienen vínculos cuestionables con los asuntos u organizaciones que están bajo investigación. Aunque no es inusual que el personal de diversas agencias del estado sea colocado en comisiones de la verdad, esto se debe llevar a cabo de un modo que proteja la independencia e integridad de las comisiones, por ejemplo, retirando estos comisionados – temporalmente – de cualquier cargo previo en el Estado.

- **Género:** es importante incorporar en el proceso de selección criterios basados en el género. Las comisionadas brindan un ambiente de apoyo y reafirmación para las víctimas mujeres. Esto se hizo evidente en la dinámica de las audiencias públicas de la Comisión Nacional de Reconciliación de Ghana, donde tres de nueve comisionados eran mujeres. Tener comisionadas también fue importante en Sudáfrica, donde la CVR respondió positivamente a la solicitud de llevar a cabo audiencias dedicadas a las mujeres, y presididas por las comisionadas.
- **Compromiso a tiempo completo:** ninguna comisión puede operar de manera efectiva trabajando durante medio tiempo. Se debe exigir a los comisionados que trabajen el tiempo completo mientras estén prestando servicios en la comisión y que eviten otros trabajos o responsabilidades. Si hay comisionados extranjeros, estos deben trabajar un número mínimo de días por cada trimestre y evitar cualquier otro trabajo que pueda crear un conflicto de intereses.
- **Especialización:** El reclutamiento de comisionados puede incluir la búsqueda de profesiones en un amplio rango de disciplinas y saberes que puedan ser de utilidad a la investigación. Dichas disciplinas pueden incluir Derecho –en particular abogados de derechos humanos y abogados constitucionales–, Historia, Economía, Investigación forense, Estudios de género, Antropología social, Psicología, Medicina, Religión, Periodismo y Resolución de conflictos.

En este último punto podemos ver la deseabilidad de un equipo multidisciplinar, capaz de conceder un abanico amplio de explicaciones y recomendaciones al sufrimiento humano de la sociedad a la que se esté dirigiendo la Comisión de la Verdad.

6.5.4. Poderes de una Comisión de la Verdad y contenidos de su informe final

Una Comisión de la Verdad ha de tener ciertos poderes para que ésta pueda ser realmente efectiva, ¿de qué poderes estamos hablando? Según González y Varney (2013: 29-31) se trataría de los siguientes poderes:

1) Poderes investigativos: la comisión ha de tener libre acceso a información de cualquier fuente, incluyendo la sociedad civil en general y el gobierno en particular, aunque siempre tratará dicha información con sumo cuidado.

2) Poder de coacción: se ha de poder convocar a distintas personas a que se presenten a la comisión, y además se ha de poder tener acceso a órdenes judiciales para poder buscar el material que sea necesario.

3) Procedimientos forenses: toda comisión debe tener la autoridad de realizar exámenes forenses, aunque siendo sensible con la voluntad de los familiares de las víctimas.

4) Poder para llevar a cabo audiencias públicas: las audiencias normalmente estarán abiertas al público y a los medios, a menos que los comisionados consideren lo contrario, o haya sesiones de testimonios de menores.

5) Poder para establecer un programa de protección a testigos: si los testigos no se sienten protegidos, puede ser que no cuenten lo que realmente sucedió por medio a represalias.

6) Poder para sancionar: la comisión ha de ser capaz de castigar las faltas cometidas contra ella, como pueden ser la obstrucción de sus tareas, la suministración de información falsa, o la destrucción de evidencias.

7) Poder para publicar un informe final: la comisión ha de tener la autoridad de publicar el informe en los distintos medios de comunicación, internet, bibliotecas, y archivos.

Así que si queremos que una Comisión de la Verdad sea efectiva, ésta necesitará tener ciertos poderes, pero al mismo tiempo tendrá la obligación de ser cuidadosa con

toda la información recibida, especialmente por respeto a las víctimas y a los familiares y amigos de estas.

Por otro lado, ¿cuáles serían los contenidos necesarios un informe final de toda comisión? Acabaremos una vez más este punto recurriendo al trabajo de González y Varney (2013: 69): «El trabajo de una comisión de la verdad culmina con la publicación de su informe final [...] el cual debe ser una importante fuente de referencia para académicos, formuladores de políticas e historiadores en los años siguientes». Teniendo todo esto en cuenta, el informe debería incluir lo siguiente:

- Hallazgos de la comisión: las conclusiones y descripciones de los eventos que tuvieron lugar.

- Recomendaciones sobre políticas a seguir en el nuevo marco de convivencia tras el final de la violencia.

- El mandato: básicamente se trata de los estatutos y reglas en los que se ha basado la comisión.

- Explicación sobre quiénes son los miembros de la comisión y cómo fueron elegidos.

- Descripción del papel de las distintas instituciones públicas o privadas (incluyendo el gobierno) en la creación y las acciones de la comisión.

- Explicación de la metodología utilizada durante las investigaciones y los testimonios.

- Listado de los documentos y evidencias en las que se apoyó la comisión durante su trabajo.

·Listado de víctimas y perpetradores, excepto cuando se requiera no revelar la identidad de las mismas.

Hasta aquí hemos visto algunas de las características generales de las Comisiones de la Verdad, a continuación pasaremos a analizar el ejemplo paradigmático de la comisión sudafricana, donde no se buscaba sólo la verdad del pasado, sino que además se pretendía alcanzar la reconciliación de una nación dividida, esta es una característica cada vez más común en las últimas comisiones creadas alrededor del mundo.

6.6. La Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) de Sudáfrica

Según Vicenç Fisas (2010: 5) el proceso de paz sudafricano duraría cinco años, entre 1989 y 1994, dando lugar a unas elecciones generales libres en 1994, y a una Comisión de la Verdad y la Reconciliación, que estaría operativa entre 1996 y 1999, aunque ésta no presentaría su último informe hasta el año 2003. Veamos cómo explica Fisas (2010: 9-10) este proceso de paz, el cual desembocará en la CVR:

A finales de los años ochenta, Sudáfrica vivía con problemas de gobernabilidad, existía una enorme presión externa sobre la política de apartheid, el país sufría una importante crisis económica, y el Congreso Nacional Africano (CNA) de Nelson Mandela perdía los apoyos externos, como resultado de la caída del muro del Berlín y del fin del imperio soviético [...] Mandela utilizó sus extraordinarios dotes persuasivos para ganarse la confianza y el respeto de sus oponentes y convertir los diálogos secretos en negociaciones formales. Fue liberado en 1990, al tiempo que se legalizaban todas las formaciones políticas y se iniciaba el período de transición [...] en 1994 se celebraron las elecciones generales, con la victoria de Nelson Mandela y la instauración de un Gobierno de transición, que dio origen a la Asamblea Constituyente y a la formación de

una Comisión para la Verdad y la Reconciliación, operativa hasta 1999. En diciembre de 1996 se aprobó la nueva Constitución que ha dado origen a la nueva Sudáfrica del Siglo XXI, llena de retos pero libre del apartheid.

Sudáfrica estableció un precedente y un ejemplo a nivel mundial con su CVR; ahora ya no se buscaba sólo la verdad del pasado, sino que se apostaba también por la reconciliación como uno de los objetivos principales. Aunque Sudáfrica no fue el primer país en establecer una comisión con este cometido, sí que fue el primero que apostó de una manera clara y ambiciosa por la reconciliación, haciendo que a partir de ese momento muchos otros países lo intentasen también.

Eduardo González (2014: 7) apunta que del año 1998 al 2012 se crearon 15 comisiones de la verdad que buscaban también la reconciliación.

Veamos en la siguiente tabla⁷⁰ las distintas comisiones de la verdad creadas desde 1983 tras el cese de un régimen opresivo, y observemos como el objetivo de la reconciliación no era tan común al principio, pero poco a poco la mayoría de las comisiones irían asumiendo este objetivo (González, 2014: 10):

Tabla 6

Comisiones de la verdad con la reconciliación como objetivo o no

PAÍS	FECHA DE ESTABLECIMIENTO DE LA COMISION	RECONCILIACIÓN COMO OBJETIVO
Argentina	Diciembre 1983	No
Uruguay (1)	Abril 1985	N/A
Chile (1)	Mayo 1990	Sí
Alemania (1)	Mayo 1992	No

⁷⁰ Traducción propia

El Salvador	Julio 1992	Sí
Guatemala	Junio 1994	No
Haití	Abril 1995	Sí
Alemania (2)	Agosto 1995	No
Sudáfrica	Diciembre 1995	Sí
Ecuador (1)	Septiembre 1996	N/A
Nigeria	Junio 1999	No
Sierra Leona	Febrero 2000	Sí
Uruguay (2)	Agosto 2000	No
Corea del Sur	Octubre 2000	N/A
Panamá	Enero 2001	No
Perú	Junio 2001	Sí
Ghana	Enero 2002	Sí
Timor Oriental	Febrero 2002	Sí
Congo	Julio 2003	Sí
Chile (2)	Septiembre 2003	No
Paraguay	Octubre 2003	No
Marruecos	Abril 2004	Sí
Corea del Sur (2)	Mayo 2005	Sí
Liberia	Febrero 2006	Sí
Ecuador (2)	Mayo 2007	No
Islas Salomón	Agosto 2008	Sí
Kenia	Octubre 2008	Sí
Togo	Febrero 2009	Sí
Honduras	Abril 2010	Sí
Tailandia	Julio 2010	Sí
Costa de Marfil	Julio 2011	Sí
Brasil	Noviembre 2011	Sí

A continuación, me gustaría reflexionar en torno a la Comisión de la Verdad y la Reconciliación (CVR) de Sudáfrica, ya que considero que el trabajo que se ha llevado a cabo desde esta comisión ha sido ejemplar y paradigmático, al mismo tiempo que muestra cómo el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach (1998, 2014) que estudiamos en un capítulo previo, puede ser llevado a la práctica en un contexto post-conflicto con resultados satisfactorios.

Sudáfrica es un país fascinante por muchísimas razones, con sus 11 idiomas oficiales, y su lema nacional que dice “unidad en la diversidad”, este país africano se ha convertido en ejemplo de convivencia y de superación para todo el continente africano, y un referente mundial en cuanto a los procesos de reconciliación se refiere, tras superar un régimen racista y opresor como fuese el *apartheid*, donde los blancos tenían más privilegios que aquellos que no lo fuesen. Irónicamente, el gobierno del *apartheid* vio la luz en el año 1948, el mismo año que la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamaba desde París la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH).

El 19 de Julio de 1995 el Parlamento sudafricano aprobó el proyecto de ley para la Promoción de la Unidad Nacional y la Reconciliación, lo cual dio lugar a la CVR de Sudáfrica, que empezaría a desempeñar su trabajo en la primavera de 1996, dando lugar a un primer informe en 1998, y a un último informe en el año 2003.

La CVR marcaría un antes y un después en cuanto a las Comisiones de la Verdad se refiere, en su tesis doctoral, Ferriol Sòria Ortiz (2012: 75) comenta lo siguiente al respecto:

La Comissió de la Veritat i Reconciliació de Sud-àfrica va significar un nou punt d'inflexió no pel que fa a la importància de les Comissions com nous cossos per analitzar el passat sinó pel model novedós que representa. En aquest sentit, al llarg del 1998 i del 1999 hi ha hagut països que s'han plantejat iniciar

procesos a través de Comissions prenent com a exemple el cas Sud-africà. És el cas de Sierra Leone, Nigèria, Indonèsia, Lesotho o Cambotja que directament han apel·lat al cas sud-africà [...] El cas sudafricà, però, va més enllà perquè marca un model d'origen anglosaxó molt diferent al de la cultura catòlica llatinoamericana. Des de la Comissió sud-africana es generalitzaran la celebració de vistes públiques, inexistents fins llavors a tots el països que no eren de la Commonwealth (l'Argentina, Bolívia, l'Uruguai, El Salvador, Xile, el Txad, Haití) i apareixeran en països com Timor Oriental, Marroc, o el Paraguai. És la demostració que les Comissions poden ser públiques i a la vegada centrades en les víctimes sense que els termes siguin antitètics.

Teniendo esto en cuenta, continuaremos diciendo que se estableció un proceso para elegir a las personas que deberían estar al frente de la Comisión, y después de un largo período de selección, el presidente Nelson Mandela eligió a personas que él consideraba que poseían una gran integridad moral, que eran imparciales, y que estaban comprometidas con los derechos humanos. En total serían 17 personas: siete negros, dos mestizos, dos indios, y seis blancos. Se intentó que representaran a la mayoría de la población sudafricana. Casi la mitad de los comisionados provenían del ámbito jurídico (siete), cuatro eran líderes religiosos de distintas denominaciones, y los restantes provenían del ámbito médico, salud mental, y diferentes organizaciones no gubernamentales. En concreto los comisionados fueron las siguientes personas (Sarkin, 2004: 58):

Archbishop Desmond Tutu (Chair), Dr. Alex Boraine (Deputy Chair), Ms Mary Burton (Black Sash), Advocate Chris de Jager (lawyer, former MP and Human Rights commissioner), Revd. Bongani Finca (Reformed Presbyterian Church minister), Ms Sisi Khampepe (lawyer and Vice Chair of Mediation and Conciliation Centre), Mr. Richard Lyster (Director, Legal Resources Centre, Durban), Mr. Wynand Malan (lawyer and former MP), Ms Hlengiwe Mkhize (Director Mental Health and Substance Abuse, Department of Health), Mr.

Dumisa Ntsebeza (Lawyer), Dr. Wendy Orr (medical doctor), Dr. Mapule Ramashala (clinical psychologist), Dr. Fazel Randera (medical doctor and deputy Chair, Human Rights Committee), Ms Yasmin Sooka (lawyer and President of World Conference on Religion and Peace), Ms Glenda Wildschut (Chair, Trauma Centre for Victims of Violence and Torture), Revd. KM Mqojo (Methodist minister), and Advocate Denzil Potgieter (lawyer).

La Comisión estaba encabezada por el Premio Nobel de la Paz Desmond Tutu, quien había sido arzobispo anglicano, lo cual no pasaría desapercibido en las audiencias, ya que un ambiente de oración y canto de himnos estaba muy presente (Graybill, 2002).

Veamos unas palabras de Desmond Tutu en uno de sus últimos libros escrito con su hija, donde habla del perdón que fue ofrecido en Sudáfrica a través de la CVR (Tutu y Tutu, 2014: 2):

As chairman of the Truth and Reconciliation Commission, I have often been asked how the people of South Africa were able to forgive the atrocities and injustices they suffered under apartheid. Our journey in South Africa was quite long and treacherous. Today it is hard to believe that, up until our first democratic election in 1994, ours was a country that institutionalised racism, inequality, and oppression. In apartheid South Africa only white people could vote, earn a high-quality education, and expect advancement or opportunity. There were decades of protest and violence. Much blood was shed during our long march to freedom. When, at last, our leaders were released from prison, it was feared that our transition to democracy would become a bloodbath of revenge and retaliation. Miraculously we chose another future. We chose forgiveness. At the time, we knew that telling the truth and healing our history was the only way to save our country from certain destruction. We did not know where this choice would lead us. The process we embarked on through the TRC was, as all real growth proves to be, astoundingly painful and profoundly beautiful.

Lo que tuvo lugar en Sudáfrica fue algo milagroso que posteriormente se ha intentado usar como modelo de inspiración en otros países, como por ejemplo en Sierra Leona, Nigeria, Indonesia, Lesoto, y Camboya. Desde aquí creemos que es posible llevar a cabo algo similar a la CVR sudafricana, en aquellos países que acaban de salir de un régimen violento opresivo o de una guerra intraestatal, para no volver a caer en nuevos ciclos de violencia.

6.6.1. La CVR: aplicando el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach

Considero que el proceso de reconciliación llevado a cabo en Sudáfrica, con la CVR al frente, está impregnado de los cuatro elementos que propone Lederach (1998, 2014) en su ejercicio práctico de reconciliación: verdad, misericordia, justicia, y paz.

La verdad de la violencia del pasado, era lo que se pretendía descubrir en primer lugar, siendo conscientes de que aunque la verdad puede ser dolorosa, es la mejor forma de reconocimiento de las víctimas, sacando a la luz las atrocidades que contra ellas se cometieron, “devolviéndoles” así la dignidad que un día les fue arrebatada, “humanizando” de nuevo a quienes se deshumanizó. Como Rondebosh nos recuerda, durante el tiempo que duró la CVR de Sudáfrica «por las carreteras principales se veía un cartel: “VERDAD: el camino a la reconciliación”» (Galtung, 1998: 120), además, multitud de panfletos y posters en la prensa, y frecuentes mensajes en la radio con eslóganes como *la verdad hiera, pero el silencio mata* (Tutu, 1999), fueron impregnando un país entero con el anhelo y la necesidad de conocer la verdad.

La misericordia estuvo presente en forma de amnistía para aquellos agresores que contasen toda la verdad de sus actos, y que demostrasen que habían actuado

violentamente impulsados solamente por motivos políticos. Es decir, la misericordia fue para aquellos que reuniendo las condiciones necesarias la solicitasen, ya que «*it was felt very strongly that general amnesty was really amnesia*» (Tutu, 1999: 28); por lo que aunque no se trató de una misericordia barata e injustificada, también puedo afirmar sin ningún tipo de dudas, que la misericordia estuvo presente en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación.

La justicia fue lo que más problemas planteó en la CVR, de hecho, el mayor número de críticas vertidas sobre la CVR fueron en torno a la posible falta de justicia que generó. Pero habría que hacer un ejercicio de reflexión en torno a la idea de la justicia, para ver que la CVR no carecía de un sentido de justicia, lo que ocurre es que no partía de una concepción de justicia retributiva, donde el fin es castigar al agresor, sino más bien de una concepción de justicia restaurativa, donde el fin es restaurar la dignidad de la víctima en primer lugar, y reintegrar al agresor en la comunidad en segundo lugar.

En la CVR también estuvo presente la paz, cuarto elemento del ejercicio práctico de reconciliación Lederach. Como nos enseñó Martín Luther King, la paz no sólo es una meta que deseamos alcanzar, sino que también tiene que ver con los medios que deberíamos usar para alcanzar esa meta.

No cabe duda que los seis años que duró la CVR estuvieron caracterizados por una fuerte sensación de que se estaba trabajando desde la paz para la paz, es decir, todo el trabajo que se realizó en la CVR se llevó a cabo de forma serena y pacífica, dando cabida a multitud de voces que reclamaban ser escuchadas, en contextos amables como eran iglesias, hospitales, o ayuntamientos.

6.6.2. ¿En qué consistió la Comisión de la Verdad y la Reconciliación?

La CVR tenía tres objetivos: descubrir la verdad de los crímenes contra la humanidad que tuvieron lugar en Sudáfrica desde el 1 de Marzo de 1960 hasta el 10 de Mayo de 1994 (en torno al régimen racista del *apartheid*); restaurar en las víctimas su humanidad y dignidad, permitiéndoles que contasen sus historias y que recomendasen de qué forma podrían ser resarcidas; y por último, evaluar la posibilidad de conceder amnistía a aquellos agresores que contasen toda la verdad de sus actos, siempre y cuando sus crímenes hubiesen sido cometidos por razones políticas. Para conseguir estos objetivos, la CVR trabajó a través de tres comités (Graybill, 2002):

-Comité de Violaciones de los Derechos Humanos: su labor consistía en escuchar las historias de aquellos que habían sufrido, para establecer cuando se habían cometido violaciones de los derechos humanos, como por ejemplo torturas o asesinatos.

Miles de víctimas contaron abusos que habían tenido lugar durante el *apartheid*. Durante dos años se estuvieron realizando audiencias en ayuntamientos, hospitales e iglesias a lo largo de todo el país. Muchas de estas reuniones fueron televisadas y difundidas por la radio. Esto era una forma de reconocer el sufrimiento de las víctimas, no permitiendo por más tiempo la tiranía del silencio.

Este comité representaría el elemento de la verdad en el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach, en su labor de sacar a la luz los crímenes contra la humanidad sufridos por miles de sudafricanos durante el *apartheid*. De modo que este comité ayudó a establecer una verdad sobre el pasado, lo cual sería positivo, ya que desde un estudio reciente (Cárdenas y colaboradores, 2015) se defiende que aquellas personas que aceptaron la narrativa propuesta por la CVR, mostraron una actitud más favorable hacia la reconciliación.

-Comité de Amnistía: su trabajo consistió en decidir que solicitudes de amnistía, por parte de aquellos que habían cometido los crímenes, reunían los requisitos imprescindibles para la concesión de la misma. Estos requisitos eran que se contase toda la verdad, y que el acto criminal se debiese a razones políticas, es decir, que se hubiese actuado bajo las órdenes de superiores. Aunque el arrepentimiento por parte de los agresores no era un requisito obligatorio para la obtención de amnistía, sí que era algo deseable en aras de una verdadera reconciliación (Tutu, 1999).

Este comité representaría el elemento de la misericordia en el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach, en su labor de perdonar a los criminales políticos que contasen la verdad.

-Comité de Reparación y Rehabilitación: este se encargaría de decidir el modo en que debería ser resarcida cada una de las víctimas por los abusos recibidos, para lo cual se recomendaría al Gobierno que costeara tratamientos médicos o psicológicos, que ayudase en la educación de los hijos, o que apoyase económicamente a través de pensiones, según el caso de cada víctima lo requiriese.

Este comité representaría el elemento de la justicia en el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach, en su labor de intentar subsanar los daños sufridos por cada una de las víctimas.

Por último, como ya apuntamos antes, el cuarto elemento del ejercicio práctico de reconciliación de Lederach, la paz, estuvo presente de principio a fin, ya que cada una de las tres comisiones realizó su labor en un ambiente impregnado de paz.

Con la combinación de los tres comités: Comité de Violaciones de los Derechos Humanos (VERDAD), Comité de Amnistía (MISERICORDIA), Comité de Reparación y Rehabilitación (JUSTICIA), y con un método de trabajo respetuoso y pacífico en los

comités (PAZ), con cada uno de los seres humanos que participaron en las audiencias, ya fueran víctimas o perpetradores, se comenzó el proceso de RECONCILIACIÓN.

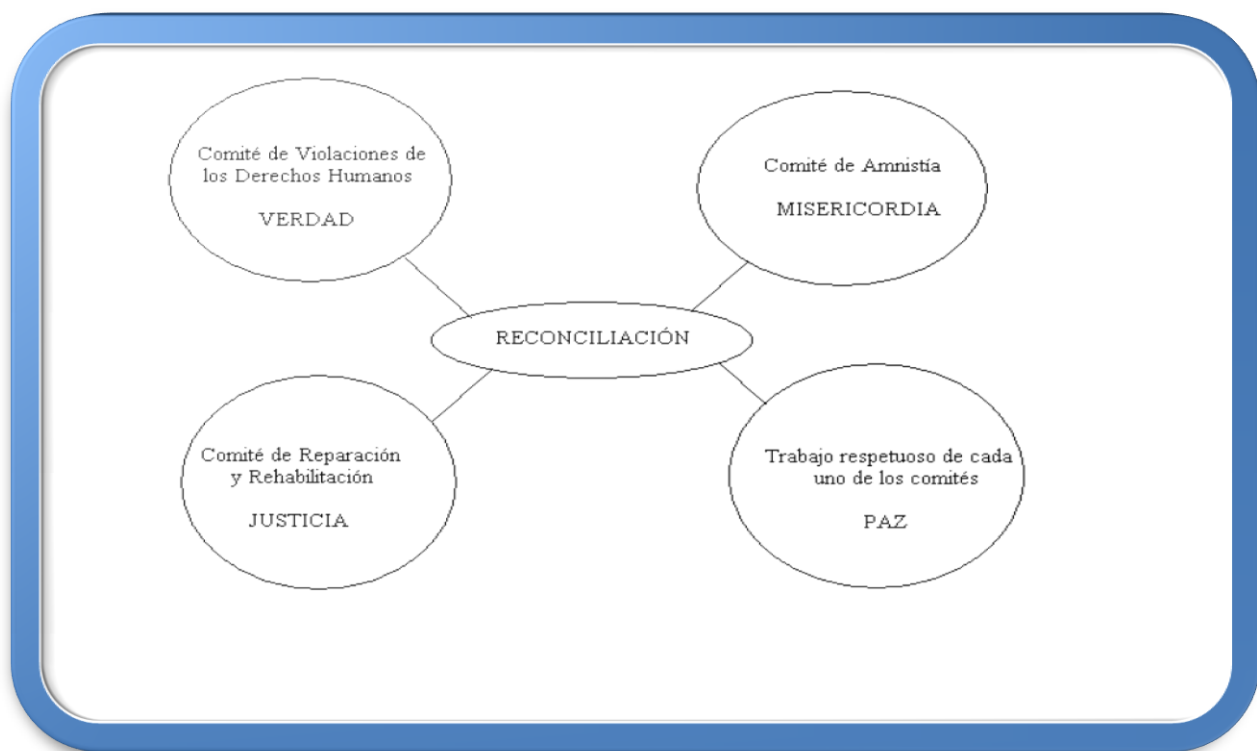
La CVR realizó un trabajo exhaustivo en términos de dinero, tiempo, y energía (Graybill, 2002): se llevaron a cabo 140 audiencias en 61 pueblos; se escuchó a 22000 víctimas que relataron 37000 violaciones de derechos humanos; cerca de 8000 agresores solicitaron la amnistía; y el año y medio que se esperaba que estaría funcionando la CVR, se convirtió en seis años; además, resultó ser la comisión de la verdad más cara de toda la historia. Hubo numerosas idas y venidas en el camino de la reconciliación, pero el esfuerzo mereció la pena, ya que el futuro de un país entero estaba en juego.

Para finalizar, me gustaría mostrar una figura donde ilustro el trabajo de la CVR:

Figura 5

La CVR como institución para la promoción de la reconciliación

(adaptación del trabajo de Lederach)



6.6.3. Las figuras de Nelson Mandela y de Desmond Tutu

No cabe duda que Sudáfrica fue afortunada al poder contar con figuras humanas de la talla de Nelson Mandela o de Desmond Tutu, quienes con la ayuda de muchos otros y otras llevaron de la mano a un país que venía de sufrir una tremenda violencia estructural, para que éste no se fuese por los derroteros de la violencia de nuevo, sino que entrara en caminos de perdón, reconciliación y paz. Veamos a continuación el rol que cada uno de estos hombres desempeñaron en la construcción de la nueva Sudáfrica.

A) El rol de Nelson Mandela

A continuación nos acercaremos a la figura de Nelson Mandela siguiendo principalmente la obra de Brian Frost: *Struggling to Forgive: Nelson Mandela and South Africa's Search for Reconciliation* (1998).

Mandela solía decir que aunque no debemos olvidar, debemos perdonar, y el dio ejemplo de esto a su salida de la prisión de *Robben Island*. Pero sus comienzos no fueron muy pacíficos, sino que él se vería envuelto en distintos actos violentos durante un tiempo.

Durante los años 50 Albert Luthuli se convertiría en el presidente del *African National Congress* (ANC), sus ideas se inspiraban en Gandhi y la no-violencia, respecto al modo en que habría que hacerle frente al régimen racista del *apartheid*, lo cual le sirvió para ganar el Premio Nobel de la Paz en 1960. Mandela, que durante esos años se convertiría en uno de los líderes juveniles del ANC no estaba de acuerdo con el método de la no-violencia por aquel entonces, ya que él pensaba que este método sólo funcionaría si las partes enfrentadas siguen ambas el método de la no-violencia.

De modo que el 16 de diciembre de 1960 Mandela llevaría a cabo el primer acto

de sabotaje contra el gobierno sudafricano. En el año 1962 Mandela sería sentenciado a cadena perpetua, y pasaría en total 27 años en la cárcel. Su tiempo en la cárcel le hizo reconsiderar la situación sudafricana, concluyendo que el culpable del sufrimiento en Sudáfrica no era el hombre blanco, sino el régimen racista del *apartheid*.

Veamos algunos de los comentarios de Nelson Mandela al respecto (Frost, 1998: 5-6):

At a press conference in Cape Town shortly after his release he was asked about the fears white people had. 'I knew that people expected me to harbour anger toward whites,' he commented subsequently. 'But I had none. In prison, my anger towards whites decreased, but my hatred for the system grew. I wanted South Africa to see that I loved even my enemies, while I hated the system that turned us against one another [...] Something else happened to Nelson Mandela in prison, an understanding of which is needed to appreciate later actions. 'It was during those long and lonely years that my hunger for the freedom of my own people became a hunger for the freedom of all people, white and black', he has recalled. 'I knew as I knew anything that the oppressor must be liberated just as surely as the oppressed,' for all had been robbed of humanity. 'When I walked out of prison,' he added 'that was my mission, to liberate the oppressed and the oppressor both.'

Estas palabras de Nelson Mandela muestran un gran entendimiento de la realidad humana tras un conflicto violento, tanto víctima como victimario necesitan ser liberados de la carga de la violencia, si esto no sucede, será muy difícil construir una nueva sociedad donde impere la confianza y la justicia social. Mandela inspiró a una nación entera a mirar al pasado no para olvidarlo, sino para perdonarlo y poder caminar juntos hacia el futuro.

Tras su salida de prisión, Mandela fue capaz de trabajar con sus antiguos

enemigos del *National Party* (NP) para dirigir Sudáfrica hacia un futuro más pacífico; en sus propias palabras (Mandela, 1995: 734-735): «*To make peace with an enemy, one must work with that enemy, and that enemy becomes your partner*». Además, unos años antes de convertirse en el Presidente sudafricano, en el año 1990 invitaría a las tribus zulúes (parte de la resistencia armada durante el *apartheid*) a tirar todas sus armas al mar.

En el año 1993 Mandela, representante de la población negra sudafricana, y de Klerk, representante de la población blanca, recibirían juntos en el Premio Nobel de la Paz, por sus esfuerzos en la construcción de una nueva Sudáfrica más pacífica, y en 1994 Mandela se convertiría en Presidente de Sudáfrica.

Para ir acabando con este punto, traeremos unas palabras de Brian Frost (1998: 10) respecto a Mandela y a su visión política, que se inspiraba en el perdón y en la reconciliación:

Mandela's attitude to the white communities –the Afro-Europeans- continued to be firmed and clear. He recognized early on perhaps that there were two power bases in South Africa: the whites, who held economic power and by and large were very skilled, and the black nationalists. The two nationalisms in particular, Afrikaner and African, had to come to terms with each other. This, it is true, left out of account Zulu nationalism, which was another aspect of the equation. But to those who criticized him for his sensitivity to the whites Mandela was firm. 'Why should we not pacify them?' he asked. 'In putting aside quarrels of the past we have a country which has the opportunity to acquire education, skills and expertise in many fields. We want this. Let's forget the past. Let's put down our weapons; let's turn them into plough-shares. Let's build our country. There was obviously a political aspect and awareness to Nelson Mandela's stress on forgiveness and reconciliation.

Uno de los grandes aciertos de Mandela sería contar con las distintas comunidades sudafricanas, aunque él era negro, no mostraría favoritismos y enfatizaría la necesidad de construir todos juntos la “nación del arco iris”, perdonándose los unos a los otros, para caminar juntos hacia la reconciliación de una nación herida por la tremenda violencia estructural y directa provocada por el régimen del *apartheid*.

Mandela sería el encargado de elegir a los 17 comisionados de la CVR, así como de elegir a Desmond Tutu como presidente de la misma. Mandela quedaría satisfecho con el trabajo que desempeñó la CVR, diciendo que ésta ayudó a Sudáfrica a no quedarse estancada en el pasado, y le permitió concentrarse en el presente y en el futuro.

Iremos acabando este punto con unas palabras del propio Mandela (1995: 744-745) sobre su rol o misión en la transición sudafricana:

I saw my mission as one of preaching reconciliation, of binding the wounds of the country, of engendering trust and confidence. I knew that many people, particularly the minorities, whites, Coloureds, and Indians, would be feeling anxious about the future. I reminded people again and again that the liberation struggle was not a battle against any one group or colour, but a fight against a system of repression. At every opportunity, I said all South Africans must now unite and join hands and say we are one country, one nation, one people, marching together into the future.

Antes de pasar al siguiente punto, sólo recordar que otro de los grandes aciertos de Mandela para posibilitar una transición pacífica, fue ser capaz de culpar al sistema del *apartheid* de los males de Sudáfrica, y no a sus gentes. Una vez que el *apartheid* había sido derrocado, ahora tocaba entre todos construir una Sudáfrica para todos y para todas.

B) El rol de Desmond Tutu

No cabe duda que el carisma del exarzobispo anglicano y Premio Nobel de la Paz de 1984, Desmond Tutu, fue de gran relevancia para el devenir de la CVR de Sudáfrica. Desmond Tutu tomaría las riendas de esta titánica empresa de sanar a una nación entera a través del perdón.

Hubo dos fuentes principales de donde emanó la inspiración de Tutu para liderar la CVR: en primer lugar, su inquebrantable fe cristiana, desde donde «*Tutu called on the faith community for support, reminding them that “Reconciliation is...the central message of faith*» (Graybill, 2002: 26); y en segundo lugar, desde la noción africana de *ubuntu*, palabra que «*derives from the Xhosa expresión “Umuntu ngumuntu ngabanye bantu”⁷¹ (people are people through other people)*» (Graybill, 2002: 32). Como dice Tutu, la humanidad de una persona está fuertemente ligada a la de otras personas, «*what dehumanizes you inexorable dehumanizes me*» (Tutu, 1999: 31). Esta idea de *ubuntu* instalada en la conciencia africana, facilitaría un proceso de reconciliación basado en una justicia restaurativa, donde la restauración de la dignidad de la víctima, y la reinserción del antiguo agresor en la comunidad, sería lo deseado por la mayoría de sudafricanos.

Por lo tanto, Tutu, partiendo de una fe cristiana grandemente extendida en Sudáfrica, y de la noción de *ubuntu*, profundamente instaurada en el subconsciente sudafricano, promovería un proceso de reconciliación nacional como nunca antes se había llevado a cabo en ningún otro país, convirtiendo a su nación en un ejemplo de reconciliación, tras el derrocamiento de un régimen como fue el *apartheid*, que había provocado la puesta en marcha de un gobierno racista en pleno S. XX, y la muerte de

⁷¹ Aparece en cursiva en el documento original.

15000 personas, consecuencia directa de la lucha por derrocar el *apartheid* por parte de unos, o de mantenerlo por parte de otros.

En uno de sus discursos Tutu diría que Sudáfrica puede ser un ejemplo paradigmático para otras naciones en relación a cómo resolver sus problemas. Veamos que dice Tutu con sus propias palabras (Frost, 1998: 25-26):

'I believe God has called South Africa to a special vocation,' he declared during one of his overseas trips. He was hopeful because God wanted South Africa to succeed for one main reason (among others) – to provide the world with a paradigm on how to solve its problems. For South Africa had most of the world's problems written small –black and white; poverty versus affluence; industrial and sophisticated versus developing and simple; large majority versus several minorities; pluralism versus diversity: 'you name it and we have got it,' he concluded. 'Had there been no forgiveness and reconciliation after Mau Mau in this country, there might have been no Kenya,' he said in 1995, indicating that he regarded forgiveness and reconciliation in the lives of nations as 'the stuff of practical politics'.

Así que tanto Mandela como Tutu van a poner el énfasis de su discurso en el perdón y la reconciliación, reconociendo el uso práctico y político que un proceso de perdón y reconciliación podía suponer y supuso para la nueva nación sudafricana, especialmente gracias a la labor de personas como Mandela y Tutu, pero también a toda una nación, que estuvo dispuesta a trabajar en su reconciliación, dando la bienvenida al trabajo reconciliatorio de la CVR.

6.6.4. Las audiencias de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación

El 15 de Abril de 1996 se llevó a cabo la primera audiencia de la CVR en la

ciudad de East London, perteneciente a la provincia de Cabo Oriental. Esta provincia no fue escogida al azar, sino por su simbolismo histórico, ya que allí era donde se enfrentaron por primera vez los colonizadores y los nativos por el control de territorios. Cabo Oriental también representaba el nacimiento de la resistencia negra al expansionismo incontrolado de los blancos. Era el lugar donde se habían establecido las primeras instituciones de enseñanza superior para negros, y era la provincia donde habían nacido la mayoría de los líderes políticos negros, como Nelson Mandela, Thabo Mbeki, o Steve Biko (Tutu, 1999).

La dinámica de esta audiencia había sido preparada muy meticulosamente, y Desmond Tutu (1999: 112-113) comenzó con una oración muy interesante que merece la pena destacar:

We prayed for God's blessings on our land, on the victims, the perpetrators, and the TRC. I always prayed in English, Xhosa, Sotho, and Afrikaans to underscore that the commission belonged to all. I welcomed all in these same languages for the same reason — to point up our diversity as a nation [...] And then I prayed: "Oh God of justice, mercy and peace. We long to put behind us all the pain and division of apartheid together with all the violence which ravaged our communities in its name. And so we ask You to bless this Truth and Reconciliation Commission with Your wisdom and guidance as it commences its important work or redressing the many wrongs done both here and throughout our land.

We pray that all those people who have been injured in either body or spirit may receive healing through the work of this commission and that it may be seen to be a body which seeks to redress the wound inflicted in so harsh a manner on so many of our people, particularly here in the Eastern Cape. We pray, too, for those who may be found to have committed these crimes against their fellow human beings, that they may come to repentance and confess their guilt to almighty God and that they too might become the recipients of Your divine mercy and forgiveness. We ask that the Holy Spirit may pour out its gifts of

justice, mercy, and compassion upon the commissioners and their colleagues in every sphere, that the truth may be recognized and brought to light during the hearings; and that the end may bring about that reconciliation and love for our neighbor which our Lord himself commanded. We ask this in the holy name of Jesus Christ our Savior. Amen.”

Esta sesión inaugural de las audiencias de la CVR era el pistoletazo de salida de una colosal tarea llevada a cabo en Sudáfrica para reconciliar a distintas comunidades de un mismo país, enfrentadas durante años por la devastadora violencia estructural provocada por el *apartheid*, la cual había dado lugar a unas luchas que causaron 15000 muertos. Como dice McGinnes, «la violencia directa en algunas ocasiones será una contraviolencia enfrentada a la violencia estructural» (Lederach, 2000: 85), y así fue en Sudáfrica.

Desmond Tutu, consciente de la enorme tarea que le había encomendado Nelson Mandela, comenzó la primera audiencia con una oración, aclamándose al Dios de la justicia, la misericordia y la paz, para que bendijese la Comisión de la Verdad y la Reconciliación. ¿No es interesante? En este primer párrafo de la sesión inaugural de las audiencias, nos encontramos con todos los elementos del ejercicio práctico de reconciliación de Lederach: justicia, misericordia, paz, verdad, y reconciliación.

Recordemos que la reconciliación es un lugar donde «la misericordia y la verdad se encontraron, la justicia y la paz se besaron» (Biblia, Salmo 85:10), y Desmond Tutu, como buen conocedor de la Biblia, comienza pidiendo que todos estos elementos estén presentes en el proceso de reconciliación que se estaba llevando a cabo.

En general podríamos decir que la CVR buscaba sanar y reconciliar a la sociedad sudafricana, donde hubo tantas personas que estuvieron sufriendo injusticias

durante muchos años. Esto dependería de que los perpetradores contasen la verdad, y a ser posible que se arrepintiesen de sus actos y resarciesen de algún modo a las víctimas, además de que las víctimas perdonasen a los perpetradores, de modo que estos pudiesen integrarse de nuevo en el entramado social.

Si Sudáfrica se ha convertido en estos últimos años en un ejemplo de convivencia, se ha debido en gran medida a que ha sido capaz de llevar a cabo un proceso de reconciliación nacional que ha primado a la justicia restaurativa sobre la retributiva. Como dice Howard Zehr (2002: 4): «*Building upon the experience of the Truth and Reconciliation Commission in South Africa, efforts are also being made to apply a restorative justice framework to situations of mass violence*».

La CVR de Sudáfrica parece haber conseguido en alguna medida sus objetivos, desarrollando algún tipo de reconciliación entre las partes, en este caso 22000 víctimas que acudieron a ella pidiendo justicia basada en la verdad, a la vez que ofrecían perdón, y cerca de 8000 perpetradores que pidieron amnistía al Gobierno y perdón a las víctimas (Graybill, 2002).

En todo proceso de reconciliación vamos a tener que trabajar en el establecimiento de nuevas relaciones donde se reconozca la humanidad de ambas partes, de modo que se recupere la humanidad perdida. Sudáfrica es un claro ejemplo al respecto, donde se está asistiendo a un proceso de reconciliación basado en la verdad del pasado, posibilitando así una paz más sostenible.

6.6.5. Barómetro de reconciliación en Sudáfrica

Desde el año 2003 el *Institute for Justice and Reconciliation* (IJR) de Sudáfrica

viene elaborando una publicación anual donde se analiza el grado de reconciliación que hay en el país. Esta es una herramienta interesante, porque nos permite ver cómo ha ido evolucionando la percepción que la población sudafricana tiene respecto al nivel de reconciliación que se disfruta en el país tras la instauración de la democracia en 1994, así como tras el trabajo que la Comisión de la Verdad y la Reconciliación realizó entre 1996 y 2003. Aunque el 30 de octubre de 1998 se presentó un primer informe con los hallazgos que la CVR realizó entre 1996 y 1998, no sería hasta el 21 de marzo de 2003 cuando todo el trabajo estaría finalizado, ya que esa sería la fecha cuando el Comité de Amnistía presentaría el último informe.

Así que este barómetro, que recibe el nombre de *South African Reconciliation Barometer* (SARB), y que el IJR publicó en el año 2014, nos permitirá ver hasta qué punto ha llegado esta reconciliación de las gentes sudafricanas durante la década que siguió al trabajo de la CVR.

Este barómetro analiza la reconciliación sudafricana desde el punto de vista racial, que sería: «*the willingness of people of different races to trust each other, to reject stereotypes about those of other races, and generally to get along with each other*» (Wale, 2014: 11), arrojando conclusiones muy interesantes que parecen apuntar en la dirección que en la década que va del año 2003 al año 2013 los niveles de reconciliación han crecido en Sudáfrica.

Veamos algunos de estos datos y algunas de sus posibles conclusiones. Si observamos cuantos sudafricanos se relacionan con gente de distinta raza (etnia) y cómo ha variado esto en los últimos años, veremos que en el año 2003 sólo una de cada diez personas tendría contacto interracial habitualmente, mientras que en el año 2013 esto se incrementaría a 2´4 de cada diez personas de media, mostrando una tendencia positiva en cuanto a la reconciliación racial se refiere. Este incremento se observa en todos los

estratos de la sociedad, en las clases pobres, medias, y ricas, aunque el incremento en el contacto interracial es mayor en las clases medias que en las pobres, y aun mayor en las clase ricas, quienes se relacionarían habitualmente con 4'7 personas de distinta raza en el año 2013 (Wale, 2014: 23).

Por otro lado también podemos observar que la desconfianza entre los distintos grupos raciales ha ido disminuyendo a lo largo de los años, por ejemplo, mientras los blancos en el año 2003 desconfiaban de los otros grupos (negros, mestizos, indios) en un porcentaje del 23%, en el 2013 el grado de desconfianza había caído al 18%. Por otro lado, los negros en el 2003 desconfiaban de otros grupos raciales en un grado del 48%, mientras que en el 2013 esta desconfianza había caído al 32%. Por su parte los mestizos en el 2003 desconfiaban de otros grupos en un grado del 19%, pero en el 2013 sólo en un 10%. Y finalmente, los indios en el 2003 desconfiaban de otros grupos en un porcentaje del 20%, mientras que en el 2013 este porcentaje había caído al 15% (Wale, 2014: 17).

Así que podemos decir que en Sudáfrica la relación entre distintos grupos raciales ha ido en aumento en los últimos años, así como el grado de confianza entre los mismos. Esto parece apuntar en la línea que el trabajo de perdón y reconciliación que se llevo a cabo a través de la CVR produjo y sigue produciendo frutos positivos, que han ayudado a la nación sudafricana a encaminarse por senderos de paz.

RECAPITULACION

En este capítulo hemos visto cómo el perdón ha irrumpido en la arena política en los últimos años, abriendo las puertas a la reconciliación en países que acaban de salir de un régimen violento opresivo o de una guerra intraestatal.

Hace ya más de 50 años Hannah Arendt le otorgaría al perdón el estatuto de “auténtica experiencia política” (Lefranc, 2004:179), pero en la actualidad muchos otros autores y autoras están reflexionando sobre el perdón en la política.

El perdón se ha abierto paso en el terreno político no sólo en círculos académicos, sino que de un modo más práctico se ha instaurado en la realidad de distintos países a través de las Comisiones de la Verdad, las cuales tienen ya han superado los 40 años de historia, siendo en el año 1974 cuando se hizo uso de la primera comisión en un país africano, en concreto en Uganda.

En este capítulo vimos que las Comisiones de la Verdad se presentan ante nosotros como alternativas a los Tribunales de Guerra, y dijimos que estas realizan un trabajo más acorde con los procesos de reconciliación. Es decir, si se plantea la posibilidad de instaurar un proceso de reconciliación en un país que haya salido recientemente de episodios de violencia, instaurar una Comisión de la Verdad sería una buena opción para ello.

También estuvimos viendo, que tanto desde la reconciliación, como desde las Comisiones de la Verdad, se tendría una concepción de la justicia más restaurativa que retributiva. La justicia restaurativa se interesaría por las necesidades de las víctimas, así como por esclarecer las responsabilidades de los victimarios, de modo que pudiesen resarcir a las víctimas y al mismo tiempo reintegrarse en sus comunidades de origen.

Finalmente acabamos el capítulo estudiando la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, ya que consideramos que representa una buena materialización del ejercicio práctico de reconciliación de Lederach.

La CVR estuvo trabajando desde el año 1996 hasta el año 2003, cuando presentaría su último informe. El trabajo que se realizó a través de ella fue exhaustivo,

con el propósito de descubrir la dramática verdad de las injusticias acontecidas en torno al régimen racista del *apartheid*: 22000 víctimas relataron sus historias a lo largo de 61 pueblos y ciudades por todo el país, y 8000 victimarios solicitaron la amnistía.

Después de muchas idas y venidas, de muchas lágrimas y dolor, la CVR, a través de sus tres comités: el de violaciones de los derechos humanos, el de amnistía, y el de reparación y rehabilitación, además del trabajo respetuoso de cada uno de los comités con las víctimas y los victimarios, consiguió algo que para muchos habría sido impensable, la reconciliación nacional de Sudáfrica después de haber vivido durante varias décadas en un régimen opresivo violento, como era el *apartheid*.

No es fácil para los agresores reconocer la verdad del daño causado, no es fácil para las víctimas ofrecer misericordia y perdón, no es fácil decidir cómo resarcir a las víctimas y reintegrar al agresor de nuevo en la comunidad, y no es fácil generar contextos pacíficos donde llevar a cabo todo este trabajo, pero como diría ese gran reconciliador que es Desmond Tutu (1999, 2014), nos interesa convertirnos en gente perdonadora y reconciliadora, porque sin perdón, sin reconciliación, no tenemos futuro.

A continuación, pasaremos a ver las conclusiones finales de la tesis, y las futuras líneas de investigación.

CONCLUSIONES FINALES Y FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN

Conclusiones finales

En estas últimas páginas pretendo recopilar parte de la información presentada a lo largo de este trabajo doctoral y extraer algunas conclusiones finales, así como exponer posibles líneas de investigación futura en relación con los procesos de perdón y reconciliación.

Empezamos este trabajo diciendo que un mundo pacífico implica sociedades justas, donde se reconozca la dignidad de cada persona. Y es precisamente tras la caída de regímenes opresivos o tras el final de conflictos violentos intraestatales, donde será más necesario contar con herramientas que nos permitan construir sociedades pacíficas. Teniendo esto en cuenta, comenzaba proponiendo que los procesos de perdón y reconciliación pueden ser parte de estas herramientas en contextos post-bélicos o post-conflicto violento, para no volver a recaer en nuevos ciclos de violencia que impidan la construcción de sociedades pacíficas.

Siendo consciente de todas estas variables, mi hipótesis de partida era que “instaurar procesos de perdón y reconciliación en países o regiones que acaban de superar un conflicto violento interno, o que acaban de salir de un régimen opresivo violento, fomentará una paz más sostenible”.

El marco teórico en el que me he estado moviendo para intentar dar respuesta a la hipótesis planteada ha sido el de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I, desde donde se defiende que los seres humanos poseemos competencias que se pueden desarrollar y que nos pueden ayudar a vivir en sociedades

más pacíficas. Partiendo de aquí, el autor que me ha servido de inspiración a lo largo de todo mi trabajo ha sido John Paul Lederach, quien comparte premisas similares a las que defendemos en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz.

Aunque vivimos en un mundo salpicado por la violencia, somos capaces de identificar la paz o las paces a nuestro alrededor, y como apunta Irene Comins (2015: 38): «el reconocimiento de las paces allí donde se dan es fuente de compromiso normativo –no hay excusa, la paz es posible». De modo que competencias humanas como el perdón y la reconciliación, se presentan ante nosotros como capacidades del ser humano que pueden reconstruirse para vivir en un mundo más pacífico.

Una vez asentadas las bases, en el primer capítulo intenté definir lo que es el conflicto, y en concreto el conflicto violento, ya que los conflictos no siempre son negativos, ayudándonos a crecer y desarrollarnos como personas. Sin embargo, son los conflictos violentos los que tenemos que aprender a transformar, de modo que la violencia no tenga la última palabra.

Vimos que en la actualidad la mayoría de los conflictos violentos son intraestatales, de hecho, Pettersson y Wallensteen (2015) nos muestran que de los 40 conflictos violentos que estaban activos durante el año 2014, sólo uno era interestatal. Teniendo esto en cuenta, he planteado a lo largo de este trabajo, y siguiendo a Lederach (1998, 2000, 2003, 2007, 2010, 2014), que la forma tradicional de la diplomacia de tratar los conflictos violentos había quedado un poco obsoleta, ya que no serían tanto las élites las que tendrían que dirigir desde arriba el conflicto violento para intentar pacificarlo, sino que habría que contar con los niveles intermedios y con las bases de las sociedades para llegar a la raíz del problema. Esto pasará por encuentros entre personas,

y por la posibilidad de llegar a la reconciliación entre los que hasta hace poco eran enemigos.

Vimos que Lederach (1998: 38) defiende que en los conflictos violentos contemporáneos las líneas divisorias «se trazan atendiendo a afiliaciones regionales, religiosas, o étnicas, más que a la ideología o la clase», y debido a que estos conflictos son mayoritariamente intraestatales, esto supondrá que una vez que la guerra acaba cada uno no vuelve a su país, porque cada uno ya está en su país, así que tienen que aprender a convivir con los que hasta ayer eran enemigos.

También vimos que distintos estudios muestran que tras un alto el fuego, hasta en un 43% de los casos habría nuevos rebrotes de violencia en un lapso de cinco años (Philpott, 2012: 1). Es por todo esto que procesos de perdón y reconciliación se antojan necesarios; y esto no era simplemente una intuición, sino que otros autores como Long y Brecke (2003: 6-8) ya mostraron hace más de diez años, que cuando se introducen eventos de reconciliación tras el cese de un conflicto civil violento, las probabilidades de recaer en nuevos ciclos de violencia son menores que cuando no se promueve la reconciliación.

En un segundo capítulo estudiamos el ejercicio práctico de reconciliación de Lederach (1998, 2014), el cual está inspirado en la fe cristiana del autor y en un versículo bíblico (Salmo 85: 10). Vimos que la reconciliación supone relaciones, encuentros, y creatividad, y también que la reconciliación sería el lugar de reunión de cuatro elementos, como son la verdad, la misericordia, la justicia, y la paz. Analizamos estos cuatro elementos etimológicamente, y propusimos que la reconciliación sería una herramienta válida para la reconstrucción y la sostenibilidad de la paz.

Además apuntamos que la clave para transformar los conflictos será transformar las relaciones entre las personas, incluso cuando se trate de personas que son enemigos entre sí, ya que cuando los enemigos son capaces de relacionarse entre ellos, la paz puede ser posible (Lederach, 2007).

A partir de aquí, me aproximé al estudio del perdón y de la reconciliación desde distintas perspectivas, como son la filosófica, la psicológica, la teológica cristiana, y la política, ya que comenté al principio, el perdón sería un concepto límite entre muchas disciplinas de estudio, y por lo tanto un acercamiento multidisciplinar nos permitirá comprender mejor lo que es el perdón, el cual se presenta ante nosotros y nosotras como antesala de la reconciliación.

Vimos que Lederach habla en profundidad de la reconciliación, sin embargo sólo toca de soslayo el tema del perdón, pero si como decimos la reconciliación viene precedida del perdón, será necesario indagar más en lo que es el perdón, y eso es parte de lo que hicimos en este trabajo, desde las cuatro perspectivas ya mencionadas.

Así que en el tercer capítulo comencé realizando una aproximación filosófica al concepto del perdón, realizando una deconstrucción del mismo, estudiando en primer lugar lo que no es el perdón, para proponer en segundo lugar lo que sí que sería el perdón.

Vimos que perdonar no es olvidar, ni disculpar, ni algo obligatorio para quien ha sido herido, y que perdonar no es renunciar a la justicia. A continuación vimos que el perdón es un acto gratuito, que pone fin al resentimiento, y que libera de una carga pasada, además el perdón supondría apostar por el ser humano.

En el siguiente punto analizamos si el perdón es un enunciado performativo o constativo, y para ello acudimos a la obra de Haber (1991), quien defiende que el

perdón sí que es performativo; sin embargo nosotros concluiríamos que no lo es, es decir, el perdón no se daría simplemente diciendo “te perdono”, sino que tiene que suceder algo dentro del sujeto que perdona para que realmente haya perdón, en este caso, que el ofendido se libere del resentimiento hacia su ofensor.

Desde la perspectiva filosófica también estudiamos quién puede dar y quién puede recibir perdón, apoyando que sólo las víctimas están en disposición de perdonar a sus ofensores, aunque habría que diferenciar entre víctimas primarias (directas), secundarias (familiares y amigos), y terciarias (la comunidad de referencia). Y respecto a quién puede ser perdonado apuntamos que sería toda persona que siendo responsable de sus actos, haya cometido un acto inmoral o injusto.

A continuación hablamos de la necesidad del arrepentimiento por parte del ofensor para poder recibir el perdón del ofendido. Este arrepentimiento supondría una “metanoia” o “cambio de corazón” por parte del ofensor, de modo que él también condenase la acción inmoral cometida contra su víctima.

Después de esto nos preguntamos si los grupos pueden perdonar o ser perdonados, lo cual será un aspecto clave en este trabajo, ya que hemos propuesto procesos de perdón y reconciliación para grupos que hasta fechas recientes han estado enfrentados. Basándonos principalmente en la obra de Trudy Govier (2002), concluimos que no es descabellado defender que los grupos pueden perdonar y ser perdonados. Filósofos de la talla de Jacques Derrida (2001) también defenderían esta posición, al argumentar que un Estado tiene la autoridad para ejercer el perdón si así lo desea.

En el siguiente punto estudiamos la especial relación que tiene el perdón con la memoria, recurriendo a autores como Miroslav Volf (2006) o Paul Ricoeur (1984), quienes han indagado en dicha temática. Volf por ejemplo hablará de recordar el pasado

violento adecuadamente, mientras que Ricoeur comentará que alguien que narre el pasado tendrá la obligación moral de contar la verdad. Lo que sucede una vez que el perdón entra en escena, es que el pasado violento puede quedar transformado y sanado.

En los siguientes puntos hablaríamos de lo imprescriptible, luego pasaríamos a hablar de la venganza, y finalmente acabaríamos hablando de la relación que tiene el perdón con el amor, centrándonos especialmente en la obra de Glen Pettigrove *Forgiveness and love* (2012), desde donde se defiende que cuando hay amor, tarde o temprano éste facilitará el perdón.

Una vez que acabamos con el capítulo de la perspectiva filosófica del perdón, pasamos a estudiar la perspectiva psicológica del mismo, y empezamos viendo que la psicología lleva estudiando el perdón desde mediados de los años ochenta. Este cuarto capítulo lo dividimos en dos partes principales, en primer lugar analizamos la relación que tienen las percepciones y las emociones con los conflictos violentos, acercándonos al trabajo de autores como Staub (2003) o Halperin (2014). Y en segundo lugar estudiamos tres modelos prescriptivos del perdón (Enright 2001, 2012; Waldron y Kelley, 2008; Worthington 2003, 2009).

Vimos que las percepciones se relacionan con las necesidades básicas humanas, y con el conflicto violento que se puede desatar entre distintos grupos cuando se percibe que estas necesidades no están siendo satisfechas. Siguiendo a Staub (2003), estas necesidades básicas serían ocho: seguridad, efectividad y control, identidad positiva, conexión positiva, comprensión de la realidad, independencia o autonomía, trascendencia del sí mismo, y satisfacción a largo plazo. Cuando estas necesidades se perciben cubiertas en una sociedad o grupo humano, actitudes como la creatividad o el altruismo florecerán, posibilitando sociedades más justas y pacíficas.

De modo que desde aquí recomendamos como algo positivo la implementación de políticas que ayuden a cubrir las necesidades básicas humanas, y que esto se haga de tal modo que pueda ser percibido claramente por los distintos grupos humanos que forman la sociedad.

Por otro lado, también vimos que emociones negativas como el miedo, el odio, o la ansiedad, pueden ser un gran impedimento para que sea posible el perdón entre grupos rivales (Van Tongeren y colaboradores, 2013), así que será interesante aprender a regular este tipo de emociones (Halperin, 2014) si queremos caminar hacia el perdón, la reconciliación, y la paz. Así que fomentar programas educativos que enseñen el modo de regular las distintas emociones humanas, especialmente las negativas, puede ser algo muy deseable para evitar conflictos violentos.

A continuación pasamos a estudiar tres modelos prescriptivos del perdón, ya que si consideramos que el perdón es una competencia humana, será posible enseñarlo y practicarlo, de modo que nos acercamos a tres modelos que nos enseñan los distintos pasos o etapas esperables en todo proceso de perdón.

En primer lugar estudiamos el modelo de Robert Enright (2001, 2012), quien lleva treinta años estudiando el perdón desde la perspectiva psicológica. Enright habla de cuatro fases:

- 1) Destapando tu enfado.
- 2) Decidiendo perdonar.
- 3) Trabajando con el perdón.
- 4) Descubrimiento y liberación de la prisión emocional.

Al mismo tiempo, estas fases se dividirían en indicadores que nos mostrarían en qué medida se está avanzando en el proceso del perdón.

En segundo lugar estudiamos el modelo de Everett L. Worthington Jr. (2003, 2009), psicólogo que en el año 2005 editaría la obra *Handbook of forgiveness*. El autor apunta que la negación del perdón producirá emociones negativas, como miedo o enfado, mientras que el otorgamiento del perdón producirá emociones positivas, como el afecto o la compasión. En cuanto a cómo se llega a perdonar, Worthington nos hablará de cinco pasos, los cuales serían:

- 1) Recordar la ofensa.
- 2) Empatizar.
- 3) Otorgar el regalo del perdón.
- 4) Hacer público el otorgamiento del perdón.
- 5) Afianzarse en el perdón.

Finalmente, veríamos la propuesta de Waldron y Kelley (2008), que se nutre del trabajo de Enright y Worthington, pero que no se centra tanto en los cambios psicológicos internos que se producen en la víctima durante el proceso de perdón, sino en las tareas que han de llevarse a cabo para que el perdón sea comunicado efectivamente entre víctima y victimario.

Y acabaríamos la perspectiva psicológica del perdón con la obra de Stephen Cherry *Healing agony* (2012), desde donde se propone que entrar en un proceso de perdón supondrá un camino agónico para la víctima, sin embargo, si la víctima está dispuesta a caminar por los senderos del perdón, acabará descubriendo que lo que

empezó siendo un viaje agónico, se transformará poco a poco en un viaje de liberación y de sanación.

Tras finalizar con la perspectiva psicológica del perdón, pasaríamos a un quinto capítulo, para realizar un acercamiento desde la teología cristiana. Y en consonancia con Martínez Díez (Bilbao y colaboradores, 2013) apuntábamos que el perdón cristiano tiene una dimensión sólo accesible desde la fe, pero también tiene una dimensión humana, accesible para cualquier persona.

En primer lugar hicimos una aproximación etimológica al concepto bíblico del perdón, desde donde observamos que el perdón bíblico puede ser humano o divino. El perdón humano estaría relacionado con liberarse de una carga, en el caso de la víctima del peso del resentimiento, y en el caso del victimario del peso provocado por la sensación de malestar de haber cometido un acto inmoral, accediendo así a una paz superficial o imperfecta, que abriría las puertas a una reconciliación humana. Por otro lado, el perdón divino estaría relacionado con lavar totalmente a víctima y victimario de la ofensa recibida o cometida, accediendo así a una paz más interna y completa, que abriría las puertas a una reconciliación entre las personas y su Creador.

A partir de aquí entramos a analizar la “teología del abrazo” de Miroslav Volf, desde su libro *Exclusion and embrace* (1996), desde donde vimos que una cultura de paz apostará por la inclusión del otro y de la otra. Volf habla de dos tipos de abrazo, en primer lugar el abrazo humano, el cual posibilita una reconciliación parcial (perdonándose unos a otros), y en segundo lugar, y desde la experiencia de la fe, el abrazo divino, el cual posibilitaría la reconciliación total (siendo perdonados por Dios). Desde esta “teología del abrazo”, el perdón será necesario para la reconciliación, ya que éste se presenta ante nosotros como el límite entre la exclusión y el abrazo.

Podemos decir que el perdón es central en el cristianismo, hasta tal punto, que Amelia Valcárcel (2010) dirá que la mayor aportación del cristianismo es precisamente la importancia que se le concede al perdón. El cristianismo propone una ética de máximos cuando dice que tenemos que amar incluso a nuestros enemigos. Tal vez, en los contextos post-bélicos que nos hemos estado moviendo en este trabajo, esta ética de máximos se presente ante nosotros como una necesidad, ya que si queremos fomentar sociedades más justas y pacíficas, habrá que hacer algo para que los que hasta ayer eran enemigos, aprendan a respetarse y perdonarse, lo cual sería facilitado desde este amor al enemigo que se propone desde el cristianismo.

Posteriormente vimos que según el cristianismo, todos seríamos culpables de la maldad que hay en el mundo, ya que esta maldad nace en el corazón de cada ser humano, por lo que a veces herimos y otras veces somos heridos. Sin embargo, la muerte en la cruz de Jesús, y su posterior resurrección, es una respuesta tanto para víctimas como para victimarios, desde donde se ofrece un perdón y una reconciliación final para todos aquellos y todas aquellas que se acerquen a la cruz desde la fe cristiana.

Una vez que acabamos con la perspectiva teológica cristiana del perdón, pasamos a ver la perspectiva política en un sexto capítulo, desde donde comentamos que aunque durante mucho tiempo el perdón no se tuvo en consideración en la arena política, cada vez más es un recurso político, y con Lefranc (2004: 23) apuntábamos lo siguiente: «La cuestión del perdón se sitúa así en el corazón de la política. ¿De qué manera pueden reconciliarse las sociedades que vieron enfrentarse a los enemigos y que parecen conservar las memorias de tales enfrentamientos?».

Vimos con Mark Amstutz (2005: 77-78) que para que el perdón político tenga éxito, será necesario que se den ciertos elementos, los cuales serían:

- 1) Consenso sobre la verdad.
- 2) Remordimiento y arrepentimiento.
- 3) Renuncia a la venganza.
- 4) Empatía.
- 5) Reducción del castigo.

A continuación pasamos a ver cuáles eran las objeciones más comunes que se le ponen al perdón para ser aplicado en el terreno político, las cuales serían:

A) El perdón requiere de una transformación interna de la víctima, quien ha de desprenderse del resentimiento. Esto iría más allá del terreno de la política, sin embargo apuntamos que un enfoque multidisciplinar, donde se incluyan los aspectos psicológicos del perdón, podría resolver este problema.

B) La segunda objeción sería que aplicar el perdón en la política podría comprometer la justicia. Sin embargo, apuntamos que la justicia no hay que entenderla sólo desde un punto de vista retributivo, sino que ésta puede ser entendida desde un punto de vista también restaurativo, donde se busque en primer lugar la restauración de la víctima y del victimario, y no tanto que cada uno reciba su merecido.

C) Una tercera objeción tiene que ver con la capacidad de los grupos para perdonar, ya que algunos académicos dirán que el perdón es algo individual y no grupal. Para responder a esta objeción acudimos al trabajo de Trudy Govier (2002) principalmente, quien apunta que los grupos sí que pueden perdonar, ya que estos están formados por personas. Si la mayoría del grupo quiere perdonar, y sus representantes o líderes están de acuerdo, no es ilícito pensar que los grupos tienen la potestad de

perdonar a otros grupos. De hecho, nuestro trabajo se fundamenta en parte en esta posibilidad, ya que nuestra propuesta es promover procesos de perdón y reconciliación entre distintos grupos que acaban de superar un conflicto violento, para que de este modo no vuelvan a caer en nuevos ciclos de violencia.

Tras analizar las objeciones sobre la inclusión del perdón en la política, y las posibles respuestas, pasamos a ver cómo el perdón se ha venido asentando en las últimas décadas en la arena política. Para ello recurrimos al trabajo de Shaap (2005) y la interpretación que hace de Hannah Arendt, así como a la obra de Peter Digeser (1998, 2001, 2004), quien apuntaba que el perdón político posibilitaría no caer en la tentación de rechazar completamente a aquellos actores que son identificados como malvados (Digeser, 2004). El perdón, y la posible subsecuente reconciliación, nos permiten dar una nueva oportunidad a aquellos que han fallado. Y como ya dijéramos en otra ocasión, los seres humanos somos seres frágiles, que herimos y que somos heridos con facilidad, por lo tanto, fomentar capacidades humanas como el perdón, nos permitirá seguir mirando hacia el futuro con cierta esperanza.

Esta fragilidad humana de la que acabamos de hablar, se presentaría ante nosotros como una razón pragmática para fomentar el perdón desde el ámbito político en sociedades divididas. Pero el perdón en la arena política también tiene sus razones éticas, y siguiendo a Amstutz (2005), vimos que estas razones éticas eran las siguientes:

- 1) El perdón político se basa en una concepción restaurativa de la justicia, la cual sería más humana y optimista que la tradicional concepción retributiva, que se basa en el castigo y es más pesimista respecto a las posibilidades regenerativas de las personas.

- 2) El perdón político abre las puertas a la reconciliación política.

3) El perdón político ayuda a los grupos humanos a escapar de una memoria colectiva que se centre principalmente en un dolor que se produjo en el pasado.

4) El perdón político ayuda a superar los ciclos viciosos de victimización política.

Tras ver las bondades del perdón político, entramos a analizar con mayor profundidad las diferencias entre la justicia retributiva y la restaurativa, viendo que aunque la justicia retributiva puede ser adecuada en ciertas ocasiones, desde un punto de vista más humano, y en mayor consonancia con los procesos de perdón y reconciliación, se presentaría ante nosotros la justicia restaurativa. También decir que ambas concepciones de justicia no tienen por qué anularse, sino que en ciertas instancias podrían ser complementarias. Para este punto nos basamos principalmente en el trabajo de Luc Huyse (2003) y de Howard Zehr (2002).

A continuación pasamos a ver las Comisiones de la Verdad, las cuales se presentan ante nosotros como una posibilidad muy interesante para instaurar procesos de perdón y de reconciliación desde un ámbito político. Para ello acudimos al trabajo de Eduardo González y Howard Varney (2013), así como a algunas ideas de Mario López (2004). Seguidamente comparamos las Comisiones de la Verdad con los Tribunales Internacionales de Justicia y con la Corte Penal Internacional, insistiendo una vez más que las Comisiones de la Verdad son más acordes a una visión que promueva la construcción de la paz, especialmente cuando estas comisiones también se ponen como objetivo la reconciliación. Sin embargo, decir de nuevo, que las comisiones pueden ser complementarias de los Tribunales Internacionales de Justicia o de la Corte Penal Internacional, las comisiones no tienen por qué anular a las otras instituciones.

Finalmente pasamos a ver la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, acudiendo a algunas palabras de Fisas (2010) y de Eduardo González (2014), pero centrándonos más en el trabajo de Graybill (2002) y de Desmond Tutu (1999, 2014). Vimos además que la CVR podría ser un buen ejemplo de aplicación del ejercicio práctico de reconciliación de Lederach (1998, 2014), ya que el Comité de Violaciones de los Derechos Humanos correspondería al elemento de la “verdad”; el Comité de Amnistía correspondería al elemento de la “misericordia”; el Comité de Reparación y Rehabilitación correspondería al elemento de la “justicia”; y el trabajo respetuoso de cada uno de los tres comités correspondería al elemento de la “paz”; de modo que estos cuatro elementos darían lugar a la “reconciliación” propuesta por Lederach.

A continuación entramos a ver el rol que desempeñaron en la construcción de una Sudáfrica *post-apartheid* figuras como Nelson Mandela y Desmond Tutu, quienes colaboraron en gran medida en el establecimiento de una sociedad más democrática y pacífica. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que fue la generosidad de todo el pueblo sudafricano la que posibilitó una transición pacífica, tal vez porque en Sudáfrica creen en el *ubuntu* (las personas son personas a través de otras personas), tal vez porque Sudáfrica es un país mayoritariamente cristiano, o tal vez una combinación de ambas realidades; pero fue gracias a los sudafricanos, que Sudáfrica pudo superar un régimen racista como el *apartheid* sin la necesidad de pasar por una guerra civil. De modo que Sudáfrica, con su CVR, se presenta ante nosotros como un ejemplo a seguir por otros países o regiones que vienen de situaciones similares, siendo conscientes que cada situación tiene sus peculiaridades, pero sabiendo que si Sudáfrica pudo hacerlo, otros también podrían.

También sugerimos que el éxito de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica radicó en parte en la multidisciplinariedad de sus comisionados, ya que estos venían de distintos campos del conocimiento, como psicólogos, teólogos, políticos, y líderes de ONG's, entre otros y otras.

Tras estudiar la CVR, observamos algunos datos arrojados por el *Institute for Justice and Reconciliation*, desde donde se viene elaborando el “Barómetro de Reconciliación de Sudáfrica” durante los últimos años, y que muestra los niveles de reconciliación que hay en Sudáfrica entre los principales grupos raciales o étnicos (blancos, negros, mestizos, indios). El estudio llevado a cabo por Wale (2014), indica que del años 2003 al 2013 los niveles de reconciliación sudafricanos muestran una tendencia al alza, esto es interesante si pensamos que los años analizados son justamente la década que sigue al trabajo de la CVR (el último informe del Comité de Amnistía no se presentaría hasta el 21 de marzo de 2003). Así que podríamos concluir que el trabajo de la CVR en general fue positivo, y 10 años después de su labor, la reconciliación en Sudáfrica parece tener una tendencia positiva. El proceso de perdón y reconciliación que comenzó con la CVR sigue en marcha, y parece ser que es una marcha esperanzadora, caminando hacia una sociedad más justa, donde la paz pueda ser más sostenible.

En conclusión, tras varios años de investigación en el área de los procesos de perdón y reconciliación, puedo decir que me reafirmo en mi hipótesis inicial, ya que los datos de distintos estudios apuntan en la dirección sugerida al principio de mi trabajo, donde proponía que si “instauramos procesos de perdón y reconciliación en países o regiones que acaban de superar un conflicto violento interno, o que acaban de salir de un régimen opresivo violento, estaremos fomentando una paz más sostenible”.

Mi anhelo es que este trabajo pueda ayudar en alguna medida en la construcción de una Cultura de Paz, ese es el sueño que tenemos en la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I, sueño que nos inspira y nos impulsa a seguir investigando día a día.

Futuras líneas de investigación

En el futuro me gustaría seguir investigando sobre el papel que desempeña el perdón en la sanidad psicológica de las personas y de las sociedades que han atravesado por experiencias traumáticas. También desde la perspectiva psicológica sería interesante seguir indagando en la regulación de las emociones de manera positiva.

Además, desde la perspectiva filosófica me gustaría profundizar en la relación que tiene el perdón con la memoria, la verdad y la identidad. Como vimos en este trabajo, cuando la identidad de una persona queda definida como víctima es porque esta persona se ha quedado enlazada con la injusticia sufrida y con su victimario. Si la víctima elige perdonar a su agresor, la identidad de ésta volverá a redefinirse, pasando de víctima a sobreviviente, quedando así roto el poder que la injusticia y su victimario habían ejercido sobre ella, lo cual redefiniría también en cierta medida la memoria y la verdad del pasado.

Por otro lado, también querría estudiar con mayor detenimiento la relación que el perdón tiene con la resiliencia humana, ya que según hemos visto, los que son capaces de perdonar estarían nutriendo su capacidad de resiliencia, convirtiéndose en personas más fuertes ante las adversidades.

Al mismo tiempo, quisiera apuntar que aunque hay muchos autores y autoras que están publicando trabajos sobre la temática del perdón en la actualidad, estos trabajos suelen limitarse a un área del conocimiento humano, como puede ser la Filosofía, la Psicología, la Teología, o la Política. Mi objetivo sería seguir combinando los hallazgos y descubrimientos que se están haciendo en torno al perdón desde distintas disciplinas, y aunarlos para seguir avanzando en el desarrollo de esta competencia humana que es el perdón, la cual puede abrir las puertas a la reconciliación, y con ellas las de una paz sostenible.

Espero que el trabajo aquí expuesto pueda servir de inspiración y ayuda para la construcción de sociedades más justas y pacíficas, ese es mi deseo y también el de la Cátedra UNESCO de Filosofía para la Paz de la Universitat Jaume I, desde donde se viene trabajando durante los últimos veinte años por el sueño de vivir en un mundo en paz, lo cual, como diría Kant, no es una fantasía vana.

TABLAS Y FIGURAS

Tablas

Tabla 1: Recursos naturales en la base de conflictos violentos.....	59
Tabla 2: Facilitación de la paz tras eventos de reconciliación.....	68
Tabla 3: Practicando el perdón: tres modelos prescriptivos.....	232
Tabla 4: <i>Two Different Views of Justice</i>	315
Tabla 5: Comisiones de la Verdad, 1974-2001 (con indicación de la institución que la crea).....	320
Tabla 6: Comisiones de la verdad con la reconciliación como objetivo o no.....	335

Figuras

Figura 1: Tipología de conflictos armados, 1989-2014.....	64
Figura 2: El lugar llamado reconciliación.....	94
Figura 3: <i>Understanding forgiveness</i>	216
Figura 4: <i>The pyramid model to REACH forgiveness</i>	220
Figura 5: La CVR como institución para la promoción de la reconciliación (adaptación del trabajo de Lederach).....	344

GLOSARIO DE SIGLAS

ANC: *African National Congress* (Congreso Nacional Africano).

BM: Banco Mundial.

CIA: *Central Intelligence Agency* (Agencia Central de Inteligencia).

CPI: Corte Penal Internacional.

CPT: *Christian Peacemakers Teams* (Equipos de Trabajadores Cristianos por la Paz).

CV: Comisión de la Verdad.

CVR: Comisión de la Verdad y la Reconciliación.

DUDH: Declaración Universal de los Derechos Humanos.

EEUU: Estados Unidos.

ER: Estatuto de Roma.

ICS: *International Conciliation Service* (Servicio Internacional de Conciliación).

IDEA: *Institute for Democracy and Electoral Assistance* (Instituto para la Democracia y la Asistencia Electoral).

IDH: Informe sobre Desarrollo Humano.

IIDH: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

MCC: *Mennonite Central Committee* (Comité Central Menonita).

MCS: *Mennonite Conciliation Service* (Servicio de Mediación Menonita).

NGO: *Non Governmental Organization*.

NP: *National Party* (Partido Nacional sudafricano).

ONG: Organización No Gubernamental.

ONU: Organización de las Naciones Unidas.

OTAN: Organización del Tratado del Atlántico Norte.

PNUD: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

S: Siglo.

SARB: *South African Reconciliation Barometer* (Barómetro de reconciliación de Sudáfrica).

SIPRI: *Stockholm International Peace Research Institute* (Instituto Internacional de Investigación para la Paz de Estocolmo).

SS: *Schutzstaffel* (Escuadrones de Protección).

WEF: *World Economic Forum* (Foro Económico Mundial).

BIBLIOGRAFÍA

AGUIRRE, RAFAEL (1999): «Perspectiva teológica del perdón», en BILBAO, GALO Y COLABORADORES (1999): *El perdón en la vida pública*, Bilbao, Universidad de Deusto.

AMSTUTZ, MARK R. (2004): «Restorative Justice, Political Forgiveness, and the Possibility of Political Reconciliation», en PHILPOTT, DANIEL (2006): *The politics of past evil. Religion, reconciliation, and the dilemmas of transitional justice*, Indiana, University of Notre Dame Press.

----- (2005): *The Healing of Nations: The Promise and Limits of Political Forgiveness*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

APPLEBY, R. SCOTT (2000): *The ambivalence of the sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, Lanham, Rowman & Littlefield Publishers.

ARENDT, HANNA (1963): *Eichmann in Jerusalem: a report on the banality of evil*, New York, The Viking Press.

----- (1993): *La Condición Humana*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

----- (2006): *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, London, Penguin Books.

ATKISON, DAVID Y DAVID FIELD (2004): *Diccionario de Ética Cristiana y Teología*

Pastoral, Barcelona, Publicaciones Andamio/Clie.

AUSTIN, JOHN L. (1962): *How to Do Things with Words*, London, Oxford University Press.

BASH, ANTHONY (2010): *Forgiveness and Christian Ethics*, New York, Cambridge University Press.

BIBLIA (1987): Biblia de Referencia Thompson, Edición Milenio, Versión Reina-Valera Revisión de 1960, The B. B. Kirkbride Bible Company, Inc. y Editorial Vida, Miami, Florida 33166, E.U.A.

BILBAO, GALO (1999): «Perspectiva filosófica del perdón», en BILBAO, GALO Y COLABORADORES (1999): *El perdón en la vida pública*, Bilbao, Universidad de Deusto.

BILBAO, GALO Y COLABORADORES (2013): *Posterrorismo: De la culpa a la reconciliación*, Barcelona, Anthropos Editorial.

BLOOMFIELD, DAVID Y COLABORADORES (2003): *Reconciliation After Violent conflict: A Handbook*, Stockholm, IDEA.

BONHOEFFER, DIETRICH (1965): *Ethics*, New York, Macmillan.

BRÅKENHJELM, CARL REINHOLD (1993): *Forgiveness*, Minneapolis, Augsburg Fortress Press.

BROWN, DALE (2004): «Paz», en ATKINSON, DAVID Y DAVID FIELD (2004): *Diccionario de Ética Cristiana y Teología Pastoral*, Barcelona, Publicaciones Andamio/Clie.

BROWNING, CHRISTOPHER R. (1992): *Ordinary Men: Reserve Police Battalion 101 and the Final Solution in Poland*, New York, HarperCollins.

BRUCKNER, PASCAL (1996): *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Editorial Anagrama.

BURGUET ARFELIS, MARTA (2004): «Perdón», LÓPEZ MARTÍNEZ, MARIO (dir.) *Enciclopedia de paz y conflictos*, Granada, Universidad de Granada.

----- (2012): «Competencias axiológicas para construir la paz en el siglo XXI», en *Recerca Revista de Pensament i Anàlisi*, nº 12, pp. 129-141.

BURTON, JOHN W. (1990): *Conflict: Human needs theory*, London, Macmillan.

BUTLER, JOSEPH (1970): *Butler's Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel and a Dissertation on the Nature of Virtue*, London, T. A. Roberts ed.

CANO PÉREZ, MARÍA JOSÉ (1998): «Paz en el Antiguo Testamento», en MUÑOZ MUÑOZ, FRANCISCO A. Y BEATRIZ MOLINA RUEDA (1998): *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Granada, Universidad de Granada.

CÁRDENAS, MANUEL Y COLABORADORES (2015): «How Transitional Justice Processes and Official Apologies Influence Reconciliation: The Case of the Chilean 'Truth and

Reconciliation' and 'Political Imprisonment and Torture' Commissions», en *Journal of Community & Applied Social Psychology* (2015).

CHERRY, STEPHEN (2012): *Healing Agony: Re-Imagining Forgiveness*, London, Continuum International Publishing Group.

CHESTERTON, GILBERT KEITH (2008): *Orthodoxy*, Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers.

COMINS MINGOL, IRENE (2009a): *Filosofía del cuidar. Una propuesta coeducativa para la paz*, Barcelona, Icaria.

----- (2009b): «Filosofía, educación, y epistemologías no excluyentes», en PARÍS ALBERT, SONIA E IRENE COMINS MINGOL (2009): *Filosofía en acción. Retos para la paz en el siglo XXI*, Castelló de la plana, Universitat Jaume I.

----- (2015): «De víctimas a sobrevivientes: la fuerza poética y resiliente del cuidar», en *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 67, enero-abril 2015, pp. 35-54.

COMINS MINGOL, IRENE Y FRANCISCO A. MUÑOZ (2013): «Filosofías para la praxis de la paz», en COMINS MINGOL, IRENE Y FRANCISCO A. MUÑOZ (2013): *Filosofías y praxis de la paz*, Barcelona, Icaria editorial.

COMINS MINGOL, IRENE Y COLABORADORES (2011): «Hacer las paces imperfectas: entre el reconocimiento y el cuidado», en MUÑOZ MUÑOZ, FRANCISCO A. Y MANUEL JORGE BOLAÑOS CARMONA (2009): *Los hábitos de la paz: teorías y prácticas de la paz*

imperfecta, pp. 95-122.

COMINS MINGOL, IRENE Y SONIA PARÍS ALBERT (2012): «Epistemologías para el Humanismo desde la Filosofía para la Paz», en *Recerca Revista de Pensament i Anàlisi*, 12, pp. 5-11.

CONSTANTINEANU, CORNELIU (2013): «Exclusion and Embrace: Reconciliation in the Works of Miroslav Volf», en *Kairos: Evangelical Journal of Theology*, Vol. 2, No 1, pp. 35-54.

CRESPO, MARIANO (2004): *El perdón. Una investigación filosófica*, Madrid, Ediciones Encuentro.

DANDURAND, IVON Y GRIFFITHS, CURT (2006): *Manual sobre Programas de Justicia restaurativa*, Nueva York, Naciones Unidas.

DERRIDA, JACQUES (2001a): *On Cosmopolitanism and Forgiveness*, London and New York, Routledge.

----- (2001b): «To forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible», en CAPUTO, JOHN D. Y COLABORADORES (2001): *Questioning God*, Bloomington, Indiana University Press.

DE SEGOVIA, JOSÉ (2010): *El asombro del perdón*, Barcelona, Publicaciones Andamio.

DÍAZ PÉREZ, GUILLERMINA (2006): «El Nexo entre el Buen Gobierno y la Paz», en

Revista del Instituto de Administración Pública del Estado de México, No 63 Enero-Abril 2006, pp. 149-174.

DIGESER, PETER (1998): «Forgiveness and Politics: Dirty Hands and Imperfect Procedures», en *Political Theory*, Vol. 26, No 5, pp. 700-724.

----- (2001): *Political Forgiveness*, New York, Cornell University Press.

----- (2004): «Forgiveness, the Unforgivable and International Relations», en *International Relations*, Vol. 18, No 4, pp. 480-497.

Educajob (2008): «La verdad en las matemáticas y en las ciencias empíricas (naturales y sociales)», disponible en http://www.educajob.com/xmoned/temarios_elaborados/filosofia/indice.htm. (Fecha de consulta: septiembre 2008).

EMERSON, JAMES G. (1965): *The Dynamics of Forgiveness: Forgiveness in Parish Life, Personal Health, and Theological Thought*, London, George Allen & Unwin Ltd.

----- (2007): *Forgiveness: Key to the Creative Life. Its Power and Its Practice. Lessons from Brain Studies, Scripture, and Experience*, Bloomington, Indiana, AuthorHouse.

ENRIGHT, ROBERT D. (2001): *Forgiveness is a choice: A Step-by-Step Process for Resolving Anger and Restoring Hope*, Washington DC, APA LifeTools.

----- (2012): *The Forgiving Life: A Pathway to Overcoming Resentment and Creating a Legacy of Love*, Washington DC, American Psychological Association.

ETXEBERRIA, XABIER (1999): «Perspectiva política del perdón», en BILBAO, GALO Y OTROS (1999): *El perdón en la vida pública*, Bilbao, Universidad de Deusto.

FEINER, BERNHARD Y RICARDO PESADO LLOBAT, (2007): *Atlas de filosofía*, Madrid, Alianza Editorial.

FENTRESS, JAMES Y CHRIS WICKHAM (1992): *Social Memory*, Oxford, Blackwell Publishers.

FERNÁNDEZ HERRERÍA, ALFONSO Y MARÍA DEL CARMEN LÓPEZ LÓPEZ (2014): «Educar para la paz. Necesidad de un cambio epistemológico», en *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, núm. 64, enero-abril 2014, pp. 117-142.

FISAS, VICENÇ (2010): «Procesos de paz comparados», en *Quaderns de Construcció de Pau*, No 14, abril 2010, Escola de Cultura de Pau.

----- (2015): *Anuario de procesos de paz 2015*, Barcelona, Escola de Cultura de Pau, Icaria Editorial.

FISAS, VICENÇ Y COLABORADORES (2015): *Alerta 2015! Informe sobre conflictos, derechos humanos y construcción de paz*, Barcelona, Escola de Cultura de Pau, Icaria Editorial.

FISHER, RONALD Y HERBERT KELMAN (2011): «Perception in conflict», en BAR-TAL DANIEL (2011): *Intergroup conflicts and their resolution: A social psychological perspective*, New York, Psychology Press.

FRANKL, VIKTOR E. (1991): *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, Editorial Herder.

FRANKENA, WILLIAM K. (1963): *Ethics*, London, Elizabeth and Monroe Beardsley, editors.

FRIENDLAND, AMOS (2002): *Forgiveness, Reconciliation, and the Remains of Resentment*, tesis doctoral, New School University, New York.

FROST, BRIAN (1998): *Struggling to Forgive: Nelson Mandela and South Africa's Search for Reconciliation*, London, HarperCollins Publishers.

Free HTML Bible (2008), <http://www.htmlbible.com>. (Fecha de consulta: agosto 2008).

FUKUYAMA, FRANCIS (1989): «The End of History?», *The National Interest*, Summer 1989.

GALTUNG, JOHAN (1969): «Violence, peace, and peace research», *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No 3, pp. 167-191.

----- (1990): «Cultural violence», *Journal of Peace Research*, Vol. 27, No 3, pp. 291-305.

----- (1998): *Tras la violencia, 3R: reconstrucción, reconciliación,*

resolución. Afrontando los efectos visibles e invisibles de la guerra y la violencia, Gernika-Lumo, Gernika Gogoratuz.

Gobierno de España (2015), <http://www.exteriores.gob.es/Portal/es/PoliticaExteriorCooperacion/NacionesUnidas/Paginas/CortePenalInternacional.aspx> (Fecha de consulta: marzo 2015).

GONZÁLEZ, EDUARDO (2014): «Set to fail? Assessing Tendencies in Truth Commissions Created After Violent Conflict», en *Can Truth Commissions Strengthen Peace Processes?*, June 2014, pp. 1-14, International Center for Transitional Justice.

GONZÁLEZ, EDUARDO Y HOWARD VARNEY (2013): *En busca de la verdad: elementos para la creación de una comisión de la verdad eficaz*, Nueva York, Centro Internacional para la Justicia Transicional.

GONZÁLEZ ÁLVARO, JUAN (1997): «Devoción», en *Diccionario de la Lengua Española*, Madrid, Espasa Calpe.

GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO (1993): «¿Hacia una cultura del perdón? La misericordia y las bienaventuranzas como carta magna del creyente», *Revista Latinoamericana de Teología*, No 10, pp. 171-187.

GOVIER, TRUDY (2002): *Forgiveness and Revenge*, London, Routledge.

----- (2006): *Taking wrongs seriously: Acknowledgment, Reconciliation, and the Politics of Sustainable Peace*, New York, Humanity Books.

GRAYBILL, LYN S. (2002): *Truth and Reconciliation in South Africa: Miracle or Model?*, Boulder and London, Lynne Rienner Publishers.

GRESH, ALAIN Y COLABORADORES (2006): *El Atlas de Le Monde diplomatique*, Valencia, Ediciones Cybermonde.

GRISWOLD, CHARLES L. (2007): *Forgiveness: A Philosophical Exploration*, New York, Cambridge University Press.

HABER, JORAM GRAF (1991): *Forgiveness: A Philosophical Study*, Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

HABERMAS, JÜRGEN (1982): «The Entwinement of Myth and Enlightenment: Re-reading Dialect of Enlightenment», en *New German Critique*, No 26, Spring-Summer, pp. 13-30.

HALPERIN, ERAN (2014): «Collective emotions and emotion regulation in intractable conflicts» en SCHEVE, CHRISTIAN Y MIKKO SALMELA (2014): *Collective Emotions*, New York, Oxford University Press.

HAMPTON, JEAN (1998): «Forgiveness, resentment and hatred», en MURPHY, JEFFRIE G. Y JEAN HAMPTON (1998): *Forgiveness and mercy*, Cambridge, Cambridge University Press.

HARTMANN, NICOLAI (2011): *Ética*, Madrid, Ediciones Encuentro.

HAYNER, PRISCILLA (2001): «Verdades nunca reveladas que confrontan el terror del

Estado y la atrocidad», en *Ideele*, 135 (Perú), 39 y SPRINGER, NATALIA M^a (2002): *Sobre la verdad en los tiempos del miedo*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia.

HEYWOOD, ANDREW (2013): *Politics*, Fourth edition, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, Palgrave Macmillan.

HOLLOWAY, RICHARD (2002): *On Forgiveness: how can we forgive the unforgivable?*, Edinburgh, Canongate.

HUNTINGTON, SAMUEL P. (1993): «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, Summer 1993.

International Court Criminal (2015): http://www.icc-cpi.int/iccdocs/asp_docs/Resolutions/RC-Res.6-SPA.pdf. (Fecha de consulta: marzo 2015).

JANKÉLÉVITCH, VLADIMIR (1999): *El perdón*, Barcelona, Editorial Seix Barral S.A.

JONES, L. GREGORY (1995): *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*, Grand Rapids, Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company.

KALDOR, MARY (2012): *New and Old Wars: Organized Violence in a Global Era*, Polity Press, Cambridge.

KANT, IMMANUEL (1989): *La Metafísica de las Costumbres*, Madrid, Tecnos.

----- (1991): *Sobre la Paz Perpetua*, Madrid, Tecnos.

----- (2012): *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, Madrid, Alianza Editorial.

KEARNEY, RICHARD (2001): «On Forgiveness: A Roundtable Discussion with Jacques Derrida», en CAPUTO, JOHN D. Y COLABORADORES (2001): *Questioning God*, Bloomington, Indiana University Press.

KELLY, RHYS (2002): *Liberating Memory? The Challenges of Coming to Terms With the Past in Post-war Bosnia-Herzegovina*, tesis doctoral, University of Bradford.

KIERKEGAARD, SØREN (1972): *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe.

----- (1987): *Temor y Temblor*, Madrid, Editorial Tecnos.

KOLNAI, AUREL (1977): *Ethics, Value, and Reality*, London, The Athlone Press.

LAFFITTE, JEAN (1999): *El perdón transfigurado*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias.

LAURITZEN, PAUL (1987): «Forgiveness: Moral Prerogative or Religious Duty?», en *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 15, No 2 (Fall 1987), pp. 141-154.

LEDERACH, JOHN PAUL (1983): *Els anomenats pacifistes: la no-violència a l'Estat*

espanyol, Barcelona, Edicions de la Magrana.

----- (1994): «Un marco englobador de la transformación de conflictos sociales crónicos», documento no 2, Donostia-San Sebastián, Gernika Gogoratuz.

----- (1996): *Preparing for peace: Conflict Transformation Across Cultures*, Syracuse (NY), Syracuse University Press.

----- (1998): *Construyendo la paz: Reconciliación sostenible en sociedades divididas*, Gernika-Lumo, Gernika Gogoratuz.

----- (1999): *The Journey Toward Reconciliation*, Scottsdale, Herald Press.

----- (2000): *El abecé de la paz y los conflictos*, Madrid, Catarata.

----- (2003): *The little book of Conflict Transformation*, Intercourse, Good Books.

----- (2005): *The Moral Imagination. The Art and Soul of Building Peace*, New York, Oxford University Press.

----- (2007): *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, Gernika-Lumo, Gernika Gogoratuz.

----- (2011): «The poetic unfolding of the human spirit», en *Essays on Exploring a Global Dream*, Essay Number 4, Fetzer Institute.

----- (2014): *Reconcile: conflict transformation for ordinary Christians*, Harrisonburg, Virginia, Herald Press.

LEDERACH, JOHN PAUL Y JANICE MOOMAW JENNER (2002): *A Handbook of International Peacebuilding: Into the Eye of the Storm*, San Francisco, Jossey-Bass.

LEDERACH, JOHN PAUL Y ANGELA JILL LEDERACH (2010): *When Blood and Bones Cry Out: Journeys through the Soundscape of Healing and Reconciliation*, New York, Oxford University Press.

LEFRANC, SANDRINE (2004): *Políticas del perdón*, Madrid, Ediciones Cátedra.

LEWIS, CLIVE STAPLES (1960): *The four loves*, London, Geoffrey Bles.

----- (1997): *Mere Christianity*, Glasgow, Omnia Books.

----- (1999): *El perdón y otros ensayos cristianos*, Barcelona, Editorial Andrés Bello.

LONG, WILLIAM J. Y PETER BRECKE (2003): *War and Reconciliation: Reason and Emotion in Conflict Resolution*, Cambridge MA, MIT Press.

LOONEY, AARON T. (2015): *Vladimir Jankélévitch: the time of forgiveness*, New York, Fordham University Press.

LÓPEZ MARTÍNEZ, MARIO (2000): «Transiciones y reconciliaciones: cambios necesarios en el mundo actual», en RODRÍGUEZ ALCÁZAR, FRANCISCO JAVIER (2000): *Cultivar la paz*, Granada, Universidad de Granada.

----- (2004): «Comisiones de la Verdad», en LÓPEZ MARTÍNEZ, MARIO (dir.) *Enciclopedia de paz y conflictos*, Granada, Universidad de Granada.

LUHRMANN, BAZZ (2009): *Australia*, Twentieth Century Fox.

LUTHER KING, MARTIN (1999): *La fuerza de amar*, Madrid, Acción Cultural Cristiana.

MAALOUF, AMIN (2012): *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial.

MALONE, DAVID M. Y HEIKO NITZSCHKE (2005): «Economic Agendas in Civil Wars», *United Nations University*, Discussion Paper No. 2005/07.

MANDELA, NELSON (1995): *Long Walk to Freedom*, London, Abacus.

MARTÍNEZ DÍEZ, FELICÍSIMO (2013): «El perdón y la reconciliación desde la perspectiva cristiana», en BILBAO, GALO Y COLABORADORES (2013): *Postterrorismo: de la culpa a la reconciliación*, Barcelona, Anthropos Editorial.

MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT (1995): «La Filosofía de la Paz y el compromiso público de la filosofía», en MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT (1995): *Teoría de la Paz*, Valencia, NAU llibres.

----- (1997): «Reconstruir la paz doscientos años después. Una Filosofía Transkantiana para la Paz», en MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT (1997): *Kant: La paz perpetua, doscientos años después*, Valencia, NAU llibres.

----- (2000): «Saber hacer las paces. Epistemologías de los estudios para la paz», en *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, septiembre-diciembre, año 7, volumen 23, p. 49-96.

----- (2001): *Filosofía para hacer las paces*, Barcelona, Icaria.

----- (2005a): *Podemos hacer las paces. Reflexiones éticas tras el 11-S y el 11-M*, Bilbao, Desclée De Brouwer.

----- (2005b): “Filosofía e investigación para la Paz” en *Tiempo de Paz*, nº 78, p. 77-90.

----- (2007): «Sobre la construcción de las paces con imaginación», en LEDERACH, JOHN PAUL (2007): *La imaginación moral. El arte y el alma de la construcción de la paz*, Gernika-Lumo, Gernika Gorgoratz.

----- (2008): *El papel de la sociedad civil en la construcción de la paz: Un estudio introductorio*, Barcelona, Icaria-Editorial.

----- (2015): “Hacer las paces en tiempos de crisis: Veinte años trabajando para hacer las paces en la Universitat Jaume I”, *Actas Congreso Comunicambio2015*, disponible en https://www.academia.edu/12507161/Hacer_las_paces_en_tiempos_de_crisis._20_a%C3%B1os_del_M%C3%A1ster_de_la_Paz. (Fecha de consulta: junio 2015).

MARTÍNEZ GUZMÁN, VICENT Y COLABORADORES (2009): «La nueva agenda de la filosofía para el siglo XXI: los estudios para la paz», en *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, vol. 16, p. 91-114.

MCFADYEN, ALISTAIR Y MARCEL SAROT (2001): *Forgiveness and Truth*, Edinburgh & New York, T&T Clark.

MINOW, MARTHA (1998): *Between Vengeance and Forgiveness: Facing History after Genocide and Mass Violence*, Boston, Beacon Press.

MUÑOZ MUÑOZ, FRANCISCO A. (2001): «La paz imperfecta ante un universo en conflicto», en MUÑOZ MUÑOZ, FRANCISCO A. (2001): *La Paz imperfecta*, pp. 21-66, Granada, Universidad de Granada.

MUÑOZ MUÑOZ, FRANCISCO A. Y BEATRIZ MOLINA RUEDA (1998): *Cosmovisiones de paz en el Mediterráneo antiguo y medieval*, Granada, Universidad de Granada.

MURPHY, JEFFRIE G. Y JEAN HAMPTON (1988): *Forgiveness and mercy*, Cambridge, Cambridge University Press.

MURPHY, JEFFRIE G. (2003): *Getting Even: Forgiveness and its limits*, New York, Oxford University Press.

OLINER, SAMUEL P. (2008): *Altruism, intergroup apology, forgiveness, and reconciliation*, St. Paul, Minnesota, Paragon House.

PABÓN S. DE URBINA, JOSÉ M. (1987): *Diccionario Griego-Español Vox*, Barcelona, Bibliograf S/A.

PARDO, PABLO (2006): «*El empobrecimiento, principio y fin de las guerras*», disponible en <http://www.solidaridad.net/noticias.php?not=1147>. (Fecha de consulta: enero 2006).

PARÍS ALBERT, SONIA (2009a): «Una interpretación de la transformación pacífica de los conflictos desde la filosofía», en PARÍS ALBERT, SONIA E IRENE COMINS MINGOL (2009): *Filosofía en acción. Retos para la paz en el siglo XXI*, Castelló de la plana, Universitat Jaume I.

----- (2009b): *Filosofía de los conflictos: Una teoría para su transformación pacífica*, Barcelona, Icaria.

----- (2015): «El derecho humano a culturas para la paz renovadas a través de una revalorización de la racionalidad sentimental», en *Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos*, n. 4, Junho, p. 51-65.

PETERSEN, RODNEY L. (2001): «A Theology of Forgiveness: Terminology, Rethoric, and the Dialectic of Interfaith Relationships», en HELMICK, RAYMOND G. Y RODNEY PETERSEN (2001): *Forgiveness and Reconciliation: Religion, Public Policy, and*

Conflict Transformation, Pennsylvania, Templeton Foundation Press.

PETTERSSON, THERÉSE Y PETER WALLENSTEEN (2015): «Armed Conflict, 1946-2014», en *Journal of Peace Research*, vol. 52, no 4, pp. 536-550.

PETTIGROVE, GLEN (2012): *Forgiveness and Love*, Oxford, Oxford University Press.

PHILPOTT, DANIEL (2006): *The politics of past evil. Religion, reconciliation, and the dilemmas of transitional justice*, Indiana, University of Notre Dame Press.

----- (2012): *Just and Unjust Peace: An Ethic of Political Reconciliation*, New York, Oxford University Press.

PINKER, STEVEN (2012): *The Better Angels of Our Nature: A History of Violence and Humanity*, London, Penguin Books.

PLANTINGA, ALVIN (2000): *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press.

PNUD (2005): *Informe sobre Desarrollo Humano 2005*, disponible en http://hdr.undp.org/reports/global/2005/espanol/pdf/HDR05_sp_frontmatter.pdf. (Fecha de consulta: febrero 2006).

RALL, HARRIS FRANKLIN (2006): «Justice», disponible en <http://www.studylight.org/enc/isb/view.cgi?number=T5232>. (Fecha de consulta: febrero 2006).

RICOEUR, PAUL (1984): *The Reality of the Historical Past*, Milwaukee, Marquette University Press.

----- (2003): *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Editorial Trotta.

ROBERTS, ADAM (2010): «Lives and Statistics: Are 90% of War Victims Civilians?», en *Survival*, vol 52, no. 3 (June-July 2010), pp. 115-136.

RUSTAD, SIRI A. Y HELGA BINNINGSBØ (2012): «A price worth fighting for? Natural resources and conflict recurrence», en *Journal of Peace Research*, 49 (4), pp. 531-546.

SÁDABA GARAY, FRANCISCO JAVIER (1995): *El perdón. La soberanía del yo*, Barcelona, Ediciones Paidós.

SARKIN, JEREMY (2004): *Carrots and Sticks: The TRC and the South African Amnesty Process*, Antwerp-Oxford, Intersentia.

SCHAAP, ANDREW (2005): *Political Reconciliation*, London and New York, Routledge.

SCHIMMEL, SOLOMON (2002): *Wounds not healed by time: the power of repentance and forgiveness*, New York, Oxford University Press.

SHRIVER, DONALD W. (1995): *An ethic for enemies. Forgiveness in Politics*, New York, Oxford University Press.

SIMANTOV-NACHLIELI Y COLABORADORES (2015): «Winning the victim status can open conflicting groups to reconciliation: Evidence from the Israeli-Palestinian Conflict», en *European Journal of Social Psychology*, 45, 139-145 (2015).

SMEDES, LEWIS B. (1984): *Healing and Forget: Healing the Hurts We Don't Deserve*, San Francisco, Harper & Row.

SÒRIA ORTIZ, FERRIOL (2012): *Les Comissions de la Veritat, un factor de transformació social en comunitats en conflicto: la Comissió de la Veritat i Reconciliació (CVR) sud-africana*, tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra.

Stanford (2013), <http://plato.stanford.edu/entries/love/>. (Fecha de consulta: junio 2013).

STAUB, ERVIN (2003): *The Psychology of Good and Evil: Why Children, Adults, and Groups Help and Harm Others*, Cambridge, United Kingdom, Cambridge University Press.

StudyLight (2006), <http://www.studylight.org>. (Fecha de consulta: febrero 2006).

TAVUCHIS, NICHOLAS (1991): *Mea Culpa: A Sociology of Apology and Reconciliation*, Stanford, California, Stanford University Press.

Templeton (2015), <http://www.templeton.org/what-we-fund/grants/a-campaign-for-forgiveness-research>. (Fecha de consulta: marzo 2015).

TORTOSA, JOSÉ MARÍA (2000): «Guerras por la identidad: De la diferencia a la

violencia», *Globalización y sistema internacional. Anuario CIP 2000*, Barcelona, Icaria.

----- (2001): «Panorama global de los conflictos armados actuales: causas y tipología», *I Jornada de Orientación y Compromiso Solidario*, U. de Comillas, 21 de febrero de 2001. Ponencia.

TUTU, DESMOND M. (1999): *No future without forgiveness*, New York, Doubleday.

TUTU, DESMOND M. Y MPHOTO TUTU (2014): *The book of forgiving: The fourfold path for healing ourselves and our world*, London, William Collins.

Unep.org (2015), <http://www.unep.org/post2015/Portals/50240/Documents/UNEP%20Publications/UNEPBriefingNote5.pdf>. (Fecha de consulta: julio 2015).

United Nations (2015), [http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute\(s\).pdf](http://www.un.org/spanish/law/icc/statute/spanish/rome_statute(s).pdf). (Fecha de consulta: marzo 2015).

URMSON, JAMES OPIE (1979): *Enciclopedia concisa de filosofía y filósofos*, Madrid, Ediciones Cátedra.

UYSAL, RECEP Y SEYDI AHMET SATICI (2014): «The Mediating and Moderating Role of Subjective Happiness in the Relationship between Vengeance and Forgiveness», en *Educational Sciences: Theory & Practice*, 14 (6), pp. 2097-2105.

VALCÁRCEL, AMELIA (2010): *La memoria y el perdón*, Barcelona, Herder Editorial.

VANDEVELDE, POL (2013): «Forgiveness in a political context: The challenge and the potential», en *Philosophy & Social Criticism*, Vol. 39, No 3, pp. 263-276.

VAN TONGEREN, DARYL R. Y COLABORADORES (2013): «A meta-analysis of intergroup forgiveness», en *The Journal of Positive Psychology: Dedicated to furthering research and promoting good practice*, October 2013, pp. 1-15.

VOLF, MIROSLAV (1996): *Exclusion and Embrace*, Nashville, Abingdon Press.

----- (2005): *Free of charge*, Grand Rapids, Michigan, Zondervan.

----- (2006): *The end of memory: remembering rightly in a violent world*, Grand Rapids, Michigan, Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

WADE, NATHANIEL G. Y COLABORADORES (2013): «Efficacy of Psychotherapeutic Interventions to Promote Forgiveness: A Meta-Analysis», en *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Diciembre 2013, pp. 1-17.

WALDRON, VINCENT R. Y DOUGLAS KELLEY (2008): *Communicating Forgiveness*, California, Sage Publications, Inc.

WALE, KIM (2014): «Reflecting on Reconciliation: Lessons from the past, prospects for the future», en *SA Reconciliation Barometer Survey: 2014 Report*, Cape Town, Institute for Justice and Reconciliation.

WALKER, NIGEL (1991): *Why Punish?*, New York, Oxford University Press.

WALKER, PETER (2006): «*Mercy; merciful*», disponible en <http://www.studylight.org/enc/isb/view.cgi?number=T5960>. (Fecha de consulta: febrero 2006).

WHITE, ANDREW (2013): *Father, Forgive: Reflections on Peacemaking*, Oxford, Monarch Books.

WIESENTHAL, SIMON (1998): *Los límites del perdón*, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica.

WOLTERSTORFF, NOAH P. (2004): «La justicia y la paz», en ATKISON, DAVID J. Y DAVID FIELD (2004): *Diccionario de Ética Cristiana y Teología Pastoral*, Barcelona, Publicaciones Andamio/Clie.

----- (2006): «The place of Forgiveness in the Actions of the State», en PHILPOTT, DANIEL (2006): *The politics of past evil. Religion, reconciliation, and the dilemmas of transitional justice*, Indiana, University of Notre Dame Press.

WOODHOUSE, TOM Y COLABORADORES (2011): *Contemporary Conflict Resolution*, Cambridge, Polity Press.

World Economic Forum (2015): *The Global Risks 2015 report*, disponible en <http://www.weforum.org/reports/global-risks-report-2015>. (Fecha de consulta: julio 2015).

WORTHINGTON, EVERETT L. (2000): «Understanding forgiveness: Is There a Place for Forgiveness in the Justice System? Fordham Urban Law Journal 27, pp. 21-34», en WORTHINGTON, EVERETT L. (2003): *Forgiving and reconciling. Bridges to wholeness*

and hope, Downers Grove, Illinois, Intervarsity Press.

----- (2003): *Forgiving and reconciling. Bridges to wholeness and hope*, Downers Grove, Illinois, Intervarsity Press.

----- (2005): *Handbook of forgiveness*, New York, Routledge.

----- (2009): *A just forgiveness: responsible healing without excusing justice*, Downers Grove, Illinois, Intervarsity Press.

ZAMORA, JOSÉ ANTONIO (2008): «El perdón y su dimensión política», en MADINA, EDUARDO Y COLABORADORES (2008): *El perdón, virtud política. En torno a Primo Levi*, Rubí, Barcelona, Anthropos Editorial.

ZEHR, HOWARD (2002): *The little book of Restorative Justice*, Intercourse, Good Books.

ANEXO 1: Conflictos armados menores y guerras entre 1989 y 2014 (Pettersson y Wallensteen, 2015: 538)

Nivel de conflicto	1989	1990	1991	1992	1993	1994	1995	1996
Menor	30	35	39	37	34	39	32	31
Guerra	10	14	12	11	9	9	8	10
Mejor estimación de muertes (*)	54225	79580	70520	36459	38671	32836	28419	27879
Nº total de conflictos	40	49	51	48	43	48	40	41

Nivel de conflicto	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005
Menor	33	28	29	27	30	27	27	26	27
Guerra	7	12	11	11	8	6	5	7	5
Mejor estimación de muertes	39727	39315	79597	77354	22347	17541	20986	18916	12207
Nº total de conflictos	40	40	40	38	38	33	32	33	32

Nivel de conflicto	2006	2007	2008	2009	2010	2011	2012	2013	2014
Menor	28	31	33	31	26	31	26	28	29
Guerra	5	4	5	6	5	6	6	6	11
Mejor estimación de muertes	19601	19030	28493	33370	20371	22614	37992	70451	101406
Nº total de conflictos	33	35	38	37	31	37	32	34	40

(*) La mejor estimación de muertes se corresponde con los datos más fiables recogidos por el *Uppsala Conflict Data Program* (UCDP), y consiste en el número total de muertes en el campo de batalla durante el año analizado.

Nivel de conflicto:

Menor: conflicto armado donde ocurren entre 25 y 1000 muertes en batalla durante un año.

Guerra: conflicto armado donde ocurren más de 1000 muertes en batalla durante un año.

ANEXO 2: Conflictos armados activos durante el año 2014 (Pettersson y Wallensteen, 2015: 546-548)

Localización	Incompatibilidad (*)	Organizaciones opositoras en 2014	Años del conflicto	Mejor estimación de muertes en batalla en 2014
EUROPA				
Azerbaiyán	Región de Nagomo Karabaj (desde 1991)	República de Nagomo Karabaj (apoyada por tropas de Armenia)	2014	46
Rusia	Región del Emirato del Cáucaso	Fuerzas del Emirato del Cáucaso	2007-14	167
Ucrania	Gobierno	Plaza Maidán de Kiev ("Revolución naranja")	2014	87
	Región de Donetsk	República Popular de Donetsk (apoyada por tropas rusas)	2014	1996
	Región de Lugansk	República popular de Lugansk (apoyada por tropas rusas)	2014	712
	Región de Novorossiya	Fuerzas armadas de Novorossiya (apoyadas por tropas rusas)	2014	1558
ORIENTE PRÓXIMO				
Egipto	Gobierno	Wilayat Sinaí (filial del Estado Islámico)	2014	208
Irak	Gobierno (apoyado por tropas de Australia, Baréin, Bélgica, Canadá, Dinamarca, Francia, Jordania, Holanda, Arabia Saudita, Emiratos Árabes Unidos, Reino Unido, y EEUU)	Estado Islámico (EI)	2004-14	12598
Israel	Territorio de Palestina (desde 1949)	Hamas	2014	1665
Líbano	Gobierno	Estado Islámico	2014	126

Siria	Gobierno	Insurgentes sirios (distintos grupos: Ahrar al Sham, Jaysh al-mujhahideen, Jund al-Aqsa, EI, Jabhat al-Nusra li al-Sham, Jaysh al-Islam, Liwa al-Haqq, Liwa al-Tawhid, y Suqour al-Shalam)	2011-14	53948
Yemen	Gobierno (apoyado por tropas de EEUU)	AQAP (filial de Al-Qaeda) y Ansarallah	2009-14	1660
ASIA				
Afganistán	Gobierno (apoyado por tropas de la OTAN)	Talibanes	1978-2014	12311
India	Región de Bodolandia	Frente Nacional Democrático de Bodolandia-Songbijit (NDFB-S, siglas en inglés)	2013-14	34
	Región de Garolandia	Ejército Nacional de Liberación de Garo (GNLA, siglas en inglés)	2014	26
	Región de Cachemira	Insurgentes de Cachemira (distintos grupos: Lashkar-e-Taiba, Jaish-e-Mohammed, Hizb-ul-Mujahideen)	1990-2014	177
India, Pakistán	Gobierno (desde 1991)	Partido Comunista de India (Maoísta)	1996-2014	177
	Región de Cachemira		2014	37
Birmania (Myanmar)	Región de Kachin	Organización para la Independencia Kachin (KIO, siglas en inglés)	2011-14	83
	Región de Kokang	Ejército de Alianza Democrática Nacional de Birmania (MNDAA, siglas en inglés)	2014	67
	Región de Palaung	Frente para la Liberación del Estado de Palaung (PSLF, siglas en inglés)	2013-14	37

Pakistán	Región de Baluchistán	Ejército de Liberación y Ejército Republicano de Baluchistán (BLA y BRA, siglas en inglés)	2011-14	90
	Gobierno	Tehrik-i-Taliban Pakistan, Lashkar-e-Islam, Movimiento Islámico (IMU, siglas en inglés), Jamaat-ul-Ahrar	2007-14	2951
Filipinas	Región de Mindanao (desde 1972)	Grupo Abu Sayyaf (ASG, siglas en inglés), Movimiento de Liberación Islámico Bangsamoro (BIFM, siglas en inglés)	1993-2014	280
	Gobierno (desde 1969)	Partido Comunista de Filipinas (CPP, siglas en inglés)	1999-2014	190
Tailandia	Región de Pattani	Insurgentes de Pattani (Distintos grupos: PULO, BRN-C, GMIP)	2003-14	68
ÁFRICA				
Argelia	Gobierno	Al-Qaeda en el Magreb Islámico (AQIM, siglas en inglés)	1991-2014	107
República Democrática del Congo	Región de Katanga	Milicianos de Kata Katanga	2013-14	58
	Gobierno	Alianza de Patriotas por un Congo Libre y Soberano (APCLS, siglas en francés) y Partido para la Acción y la Reconstrucción del Congo-Fuerzas Armadas Aleluya (PARC-FAAL, siglas en francés)	2012-14	56
Etiopía	Región de Ogadén (desde 1993)	Frente Nacional de Liberación de Ogadén (ONLF, siglas en inglés)	1998-2014	25
Libia	Gobierno	Ejército Nacional Libio, y Brigadas de Zintan	2014	322

Malí	Región de Azawad (desde el 2007)	Movimiento Nacional para la Liberación de Azawad (MNLA, siglas en francés)	2014	80
	Gobierno (desde 2009, apoyado por tropas de MINUSMA de la ONU)	Al-Qaeda en el Magreb Islámico (AQIM, siglas en inglés), y Al-Murabitun	2012-14	95
Nigeria	Gobierno	Boko Haram	2011-14	4621
Somalia	Gobierno (apoyado por tropas de Burundi, Yibuti, Etiopía, Ghana, Kenia, Nigeria, Sierra Leona, y Uganda)	Milicianos de Al-Shabaab	2006-14	1140
Sudán del Sur	Gobierno (apoyado por tropas de Uganda)	Movimiento/Ejército Popular de Liberación de Sudán (SPLM/A, siglas en inglés)	2011-2014	1667
Sudán	Gobierno	SARC, SRF, y Fuerza de Resistencia Unida de Darfur	1983-2014	856
Uganda	Gobierno (desde 1980, apoyado por tropas de la RD del Congo y Sudán del Sur)	Alianza de Fuerzas Democráticas (ADF, siglas en inglés), Ejército de Resistencia del Señor (LRA, siglas en inglés)	2013-14	864
AMÉRICA				
Colombia	Gobierno	Fuerzas Armadas Revolucionarias Colombianas (Las FARC)	1964-2014	113
EEUU	Gobierno (apoyado por tropas de Afganistán y Pakistán)	Al-Qaeda	2001-14	103

(*) La incompatibilidad hace referencia a la declaración, verbal o escrita, de las posiciones incompatibles entre los grupos beligerantes, en este caso el Gobierno de un Estado frente a grupos insurgentes, ya sea en relación al sistema político (los insurgentes buscarían un cambio del Gobierno central en su totalidad o parcialmente), o en relación al control de una región.

ANEXO 3: Situación de los conflictos armados⁷² de las últimas décadas (Fisas, 2015: 23-24)

Países	Período	Situación	Países	Período	Situación
Afganistán	1989-...	No resuelto	Iraq (PJAIC)	2005-...	No resuelto
Angola – FLEC	1975-...	No resuelto	Iraq	2003-...	No resuelto
Angola – UNITA	1975-2002	Acuerdo de paz (*)	Iraq-Kuwait	1991	Victoria militar
Argelia	1991-...	No resuelto	Iraq (Kurdistán)	1991-2005	Acuerdo de paz
Armenia-Azerbaiyán	1991-...	No resuelto	Irlanda Norte – IRA	1969-2005	Acuerdo de paz
Birmania – CNF	1988-...	No resuelto	Israel-Palestina	1964-...	No resuelto
Birmania – KNU	1948-...	No resuelto	Kosovo	1998-2010	Finalizado sin acuerdo de paz
Birmania (MNDAA)	2009-...	No resuelto	Líbano	1989-1990	Acuerdo de paz
Birmania – Shan	1959-...	No resuelto	Líbano-Israel	2006	Acuerdo de paz
Burundi	1993-2005	Acuerdo de paz	Líbano – Fatah al-Islam	2007	Victoria militar
Burundi (FNL)	1991-2006	Acuerdo de paz	Liberia	1989-1996	Acuerdo de paz
Burundi (FNL)	2011-2013	Acuerdo de paz	Libia	2011-...	No resuelto
Colombia (M-19)	1974-1990	Acuerdo de paz	Mali	1990-2009	Acuerdo de paz
Colombia (EPL)	1967-1991	Acuerdo de paz	Mali (Norte)	2011-...	No resuelto
Colombia (MAQL)	1984-1991	Acuerdo de paz	Mozambique-RENAMO	1977-1992	Acuerdo de paz
Colombia (CRS)	1991-1994	Acuerdo de paz	Nepal – CPN	1996-2006	Acuerdo de paz
Colombia – ELN	1964-...	No resuelto	Níger – MNJ	2007-...	No resuelto
Colombia – FARC	1964-...	No resuelto	Nigeria (Delta) - MEND	2005-2010	Acuerdo de paz
Congo (Ninjas)	1998-2007	Acuerdo de paz	Nigeria (Boko Haram)	2011-...	No resuelto
Congo, RD (diálogo intercongoleño)	1997-2003	Acuerdo de paz	Pakistán (Baluchistán)	2005-...	No resuelto
Congo, RD (Kivus e Ituri)	1996-...	No resuelto	Pakistán (Frontera Noroccidental)	2001-...	No resuelto
Congo, RD (M23)	2012-2013	Victoria militar	Perú – Sendero Luminoso	1970-1999	Victoria militar
Costa de Marfil	2002-2007	Acuerdo de paz	R. Centroafricana	2003-2008	Acuerdo de paz
Costa de Marfil	2011	Victoria militar	R. Centroafricana – Séléka	2012-2013	Victoria militar
Croacia	1992-1995	Acuerdo de paz	RD Congo (este)	1998-...	No resuelto
Chad	1999-2011	Acuerdo de paz	RD Congo – M23	2013	Victoria militar
Chipre	1974-...	No resuelto	Rwanda – FPR	1994	Victoria militar
Egipto (Sinaí)	2014-...	No resuelto	Rwanda (FDLR)	1997-...	No resuelto
El Salvador	1980-1991	Acuerdo de paz	Rusia (Chechenia)	1994-2013	Finalizado sin acuerdo

⁷² La *Escola de Cultura de Pau* define el conflicto armado del siguiente modo (Fisas y colaboradores, 2015: 29): Todo enfrentamiento protagonizado por grupos armados regulares o irregulares con objetivos percibidos como incompatibles en el que el uso continuado y organizado de la violencia:

a) provoca un mínimo de 100 víctimas mortales en un año y/o un grave impacto en el territorio (destrucción de infraestructuras o de la naturaleza) y la seguridad humana (ej. población herida o desplazada, violencia sexual, inseguridad alimentaria, impacto en la salud mental y en el tejido social o disrupción de los servicios básicos);
 b) pretende la consecución de objetivos diferenciados de los de la delincuencia común y normalmente vinculados a:

- demandas de autodeterminación y autogobierno, o aspiraciones identitarias;
- oposición al sistema político, económico, social o ideológico de un Estado o a la política interna o internacional de un gobierno, lo que en ambos casos motiva la lucha para acceder o erosionar al poder;
- o control de los recursos o del territorio.

Eritrea-Yibuti	2008-2010	Acuerdo de paz		Rusia (Daguestán)	2010-...	No resuelto
España (ETA)	1968-2011	Finalizado sin Negociación		Rusia-Georgia	2008	Acuerdo de paz
Etiopía (OLF)	1973-...	No resuelto		Rusia (Ingusetia)	2008-2013	Finalizado sin acuerdo
Etiopía (Facción ONLF)	1984-2010	Acuerdo de paz		Rusia (Kabardino-Balkaria)	2011-...	No resuelto
Etiopía (ONLF)	1984-...	No resuelto		Sáhara Occidental	1975-...	No resuelto
Etiopía-Eritrea	1998-2000	Acuerdo de paz		Senegal (Casamance)	1982-...	No resuelto
Filipinas (Abu Sayyaf)	90's-...	No resuelto		Sierra Leona	1991-2000	Acuerdo de paz
Filipinas – MILF	1978-2014	Acuerdo de paz		Siria	2011-...	No resuelto
Filipinas – MNLF	1970-...	No resuelto		Somalia	1989-...	No resuelto
Filipinas – NPA	1969-...	No resuelto		Sri Lanka – LTTE	1972-2009	Victoria militar
Georgia (Abjasia)	1993-...	No resuelto		Sudáfrica	1961-1993	Acuerdo de paz
Georgia (Osetia del Sur)	1990-...	No resuelto		Sudán (Kordofán y Nilo Azul)	2011-..	No resuelto
Guatemala – URNG	1982-1994	Acuerdo de paz		Sudán (SLA)	2003-2006	Acuerdo de paz
Guinea-Bissau	1998-1999	Acuerdo de paz		Sudán – SPLA	1983-2005	Acuerdo de paz
India (CPI-M)	1980-...	No resuelto		Sudán (JEM-Ibrahim)	2003-...	No resuelto
India (Assam) – BL-TF-BLT	1992-2003	Acuerdo de paz		Sudán (JEM-Bashar)	2003-1013	Acuerdo de paz
India (Assam) –DHD	1995-2003	Acuerdo de paz		Sudán – este	2005-2006	Acuerdo de paz
India (Assam) – ULFA	1989-...	No resuelto		Sudán –Sudán del Sur	2009-2012	Acuerdo de paz
India (Assam) – NDFB	1992-...	No resuelto		Sudán del Sur	2009-...	No resuelto
India (Jammu y Cachemira)	1989-...	No resuelto		Tailandia (sur)	2004-...	No resuelto
India (Manipur)	2003-...	No resuelto		Tayikistán	1992-1997	Acuerdo de paz
India (Nagalandia) – NSCN-IM	1980-...	No resuelto		Turquía – PKK	1974-...	No resuelto
India (Punjab)	1981-1993	Victoria militar		Ucrania	2014-...	No resuelto
India (Tripura) – NLFT	1989-2005	Acuerdo de paz		Uganda – LRA	1986-...	No resuelto
India-Pakistán (Cachemira)	1990-...	No resuelto		Yemen Norte-Sur	1994	Victoria militar
Indonesia (Aceh)	1976-2005	Acuerdo de paz		Yemen (AQPA)	2009-...	No resuelto
Indonesia (Papúa Occidental)	1965-...	No resuelto		Yemen (al-houtistas)	2004-...	No resuelto
Indonesia (Timor Este)	1975-1999	Acuerdo de paz		-----	-----	-----

(*) La firma de un “*acuerdo de paz*” no significa necesariamente un arreglo satisfactorio del conflicto, sino la finalización de la confrontación armada.

Vicenç Fisas apunta lo siguiente en relación a estos datos (2015: 23):

De los 112 conflictos de la tabla, un 39,3 % terminaron mediante un acuerdo de paz. Los que no han sido resueltos y permanecen vigentes representan el 47,3 % del total y lo más significativo es que solo el 9,8 % de estos conflictos han terminado mediante la victoria militar de una de las partes; en otras palabras, la gran mayoría de los conflictos únicamente se resuelven por medio de negociaciones, no por medio de la victoria militar, y abriendo algún tipo de proceso que lleve a la firma de un acuerdo final. Este hecho no disminuye la preocupación por el elevado número de conflictos todavía no resueltos. En cuanto a los conflictos finalizados en los últimos treinta años (59), 44 lo han hecho mediante un acuerdo de paz (74,6 %), 4 sin acuerdo de paz formal (6,8 %) y 11 con victoria militar (18,6 %), lo que reafirma la vía de la negociación como medio de resolución de los conflictos.

ANEXO 4. La gestión del pasado en los últimos acuerdos de paz (Fisas, 2015: 224)

País	Año de acuerdo de paz	Iniciativas	Año	Demora
El Salvador	1992	Creación de una Comisión de la Verdad y posterior amnistía general.	1992	0 años
Sudáfrica	1994	Creación de una Comisión de la Verdad y la Reconciliación .	1994	0 años
Guatemala	1996	Creación de una Comisión para el Esclarecimiento Histórico .	1997	1 año
		Creación de una Comisión Internacional contra la Impunidad .	2007	11 años
Tayikistán	1997	Creación de una Comisión de Reconciliación Nacional que aprobó una ley de perdón mutuo y un proyecto de ley de amnistía.	---	---
Irlanda del Norte	1998	Creación de un Grupo Consultivo sobre el Pasado , que no ha encontrado apoyo para crear una Comisión de la Verdad y la Reconciliación.	2007	9 años
Angola	2002	-----	---	---
Sierra Leona	2002	Creación de una Comisión de la Verdad y la Reconciliación y existencia de un Tribunal Especial para Sierra Leona.	2002	0 años
Liberia	2003	Amnistía tras los acuerdos de paz y posterior creación de una Comisión de la Verdad y la Reconciliación .	2005	2 años
Indonesia (Aceh)		En el acuerdo de paz se procedió a la amnistía de los miembros del GAM y se previó constituir una Comisión de la Verdad y la Reconciliación. En 2014, el Parlamento aprobó una Ordenanza sobre Verdad y Reconciliación .	2014	9 años
Sudán del Sur	2005	-----	---	---
Nepal	2006	En 2009 hubo un compromiso verbal de crear una Comisión sobre Desaparecidos y una Comisión de la Verdad y la Reconciliación.	---	---
Burundi	2008	En el acuerdo de paz se acordó la inmunidad provisional para los miembros de las FNL y su transformación en partido político. En abril de 2014, el Parlamento aprobó un proyecto de ley para crear una Comisión de la Verdad, la Justicia y la Reparación .	(2014)	6 años
Kenya	2008	Creación de una Comisión de la Verdad, la Justicia y la Reparación .	2008	0 años
Costa de Marfil	2010	Se creó una Comisión para el Diálogo, la Verdad y la Reconciliación .	2011	1 año
Sudán (Darfur)	2011	La Autoridad Regional de Darfur (DRA), creó el Comité de Justicia , y el Comité de Verdad y Reconciliación .	2014	3 años
Mali	2013	El Parlamento creó una Comisión de la Verdad, la Justicia y la Reparación .	2014	1 año
RD Congo (M23)	2013	Creación de una Comisión Nacional de Reconciliación .	2014	1 año
Filipinas (MILF)	2014	Se creará una Comisión de Justicia Transicional y Reconciliación .	¿?	¿?

