

Recalibrando la mirada al pasado: reconciliación y perdón en el posconflicto

Mauricio Gaborit*

Los monstruos se emborrachan con su propia astucia. Se dan palmaditas en la espalda, aman el otoño gris, piden sus espejos opacos.

Roque Dalton, El caos del espejo.

Palabras clave:

memoria histórica, reconciliación, cultura de paz, violencia sociopolítica.

Resumen

El artículo aborda dos dinámicas asociadas con la reparación del tejido social después de un conflicto armado, y las concibe como esferas de significado que van formando identidad y fundamentando actitudes y actuaciones. La primera tiene que ver con los procesos psicosociales asociados a la responsabilidad por el sufrimiento deliberadamente causado y a la reconciliación necesaria cuando concluye el conflicto armado; y la segunda, con aquellos vinculados al arrepentimiento y al perdón. Ambos procesos se implican mutuamente en la necesaria mirada al pasado poblado de horror y están conectados por la afectación de la conciencia, la comprensión, la memoria, la postura ética y la resignificación de las relaciones interpersonales e intergrupales. Se consideran algunas condiciones político-sociales fundamentales para la construcción de una cultura de paz y se contrastan los entramados sociales de dos culturas: la cultura de las violencias y la cultura de las paces.

* Jefe del Departamento de Psicología y Director de la Maestría en Psicología Comunitaria, de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA). Una versión preliminar de este artículo fue presentada como Lección Inaugural de la Facultad de Psicología en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, enero 2015.

Introducción

En las últimas décadas, la psicología social ha ido afianzando la conclusión de que el estudio del repertorio de las emociones es esencial para entender el funcionamiento tanto de las personas como de los grupos (Bar-Tal, Halperin y de Rivera, 2007). Así como ciertas emociones dominantes tienden a definir el talante de ciertas personas, de la misma manera las sociedades desarrollan una orientación emocional colectiva que, proviniendo de ciertas experiencias comunes, van desarrollando formas dominantes o preferenciales de percibir a los otros colectivos (Kitayama y Markus, 1994). Con frecuencia, son estas orientaciones emocionales colectivas las que sientan las bases para que las personas y los grupos tengan claridad sobre lo que sienten, cómo lo sienten, cuándo lo sienten y hacia quién lo sienten (Bodenhausen y Moreno, 2000). Más aún, estas orientaciones van configurando entramados psicosociales que dibujan condiciones conflictivas basadas en ciertas emociones intergrupales.

Los conflictos prolongados entre grupos que surgen porque sus objetivos, acciones e intenciones son percibidos como incompatibles entre sí generan ciertas emociones colectivas que hay que entender para así hallar formas de abordarlas adecuadamente. El no hacerlo puede tener la no intencionada consecuencia de prolongar el conflicto o de hacerlo más intratable con el paso del tiempo. Esto es todavía más urgente si esos conflictos intratables han tomado la forma de pugnas bélicas o guerras, ya que en estas la brutalidad tiende a colocarse en el centro de la escena social y política y la cordura suele ser desterrada de las acciones colectivas. Las orientaciones emocionales colectivas más comunes asociadas a estas conflagraciones suelen ser el miedo (Bar-Tal 2001), el odio y la ira, la culpa y el orgullo (Bar-Tal, Rosen, Netz-Zehngut, 2011; Kaufman, 2001). Indagar sobre las consecuencias que en el plano de la convivencia social tienen estas emociones puede aportar a entender los mecanismos que hay que echar

a andar para transitar humanamente en ese espacio vital del posconflicto. Preguntarse sobre la transformación de esos sentimientos colectivos puede esbozar un imaginario social en el que ese dolor espectral que produce la violencia colectiva dé paso a procesos de reconfiguración histórica de convivencia social.

Estos conflictos denominados intratables porque se perciben sin solución –o al menos de una solución extremadamente complicada– podrían catalogarse como conflictos sociales de *suma cero* (aquellos en los que lo que unos ganan lo pierden forzosamente los otros). El dilema que se nos presenta es identificar y ahondar en aquellos procesos que permitan transformar ese conflicto de suma cero en un conflicto de suma positiva, donde las partes en contienda puedan obtener más de lo que puedan perder. Visto desde otra perspectiva, el dilema que tratar es cómo transitar de una cultura de guerra y enfrentamiento a una cultura de paz, cómo del disenso arribar al consenso. De entrada, quiero señalar que lo que voy a presentar está circunscrito a esos conflictos que devienen en guerras intestinas o guerras civiles, es decir, en conflictos dentro de una sociedad, y no entre sociedades o naciones.

He dividido la siguiente exposición en cuatro secciones. En la primera, la principal, abordo los antecedentes y las consecuencias de las orientaciones emocionales colectivas que están en la base de la cultura del conflicto, en forma de esferas de significados. En la segunda, exploro las implicaciones del recurso retórico de la conversación social posconflicto atendiendo a su carácter dialógico y constructivo. La tercera sección esboza algunas condiciones político-sociales fundamentales para la construcción de una cultura de paz, que son consecuencia de lo expuesto en las dos secciones anteriores. La cuarta sección contrasta los entramados sociales de dos culturas: la cultura de la violencia y la cultura de las paces. Finalmente, a manera de conclusión, subrayo algunos elementos esenciales en ese recalibrar la mirada que exige la recons-

trucción del tejido social en el posconflicto armado.

1. Las esferas de significado

El tiempo y sus sentidos que se estructuran en las relaciones de una sociedad que va saliendo de un conflicto armado que fracturó la convivencia civilizada y abatió la dignidad humana en sus más básicas expresiones, transita por dos esferas de significados que identifican peligros y oportunidades. Por un lado, están todos los procesos psicosociales asociados a la *responsabilidad* y a la *reconciliación*; y, por otro, todos aquellos vinculados al *arrepentimiento* y al *perdón*. Son dos esferas con dinámicas propias, pero que se implican mutuamente, y que cada una de ellas, en el periodo de posconflicto, tendrá que ir encontrando su narrativa y su imperativo ético, así como los mecanismos para ubicarse en el imaginario social. Ambas esferas están pobladas de motivaciones y actores sociales que tendrán que explicar sus actuaciones no solo en el periodo del conflicto —sobre todo si este es un conflicto armado—, sino también en los arreglos sociales que surgen una vez concluido el enfrentamiento. Ambas tendrán que abordar la terrible emasculación del silencio por medio del cual el dolor de los inocentes es escondido y las execrables acciones de los perpetradores son veladas. Ambas, finalmente, tendrán que posicionarse humana y éticamente ante lo que no debería de haber sucedido, a los marcajes sociales y personales de la culpa y la inocencia, apropiarse de las consecuencias de ese entendimiento e “imaginarse la construcción de una escena común de reconciliación. Como acota Hilb (2014:73):

Una apropiación en términos políticos de estas nociones solo parece ser posible a partir de la institución de una escena compartida entre quienes pueden eventualmente perdonar y quienes pueden arrepentirse; pero lo existencia misma de esa escena compartida, su institución, supone, de una manera u otra un interés (un inter-est) en común.

1.1. La responsabilidad y la reconciliación

Pero veamos con un poco más detención aquello que he querido denominar la esfera de la responsabilidad y la reconciliación. No queda duda alguna, coma ya lo señalaba Martín Baró (1983), que en la institucionalización de la violencia que cobra tantas vidas de personas inocentes, el Estado y las organizaciones paramilitares tienen un grado de responsabilidad sobre la devastación del hábitat, la desestructuración de las comunidades, los desplazamientos forzados, los asesinatos y las desapariciones, la destrucción del futuro de generaciones enteras, la hipoteca del bienestar social y económico de la población y, en general, responsabilidad sobre la perversa destrucción de la convivencia ciudadana y el afincamiento del terror. Así, el primer orden de cosas en el posconflicto consiste en asumir la responsabilidad social de la violencia causada y sustentada sobre todo en contra de personas inocentes o las que deseaban hacer valer sus derechos ciudadanos. Esa responsabilidad es igualmente personal, ya que la violencia estructural precisa de actores que se presten a realizar lo execrable. Por lo tanto, el que los actores sociales de la violencia asuman la responsabilidad de sus acciones tiene que pasar necesariamente por la apuesta a una atención privilegiada a las víctimas inocentes y a los sobrevivientes de la locura de Estado, más allá de los dispositivos legales puestos en marcha para deducir responsabilidades. Se vuelve necesario volcar la mirada hacia las víctimas para introducir legitimidad a ese asumir responsabilidad por el sufrimiento del otro. Finalmente, el adeudo debe traducirse en una determinación honesta y genuina a reparar el tejido social y se inicia devolviendo la dignidad a las víctimas y reconociendo la verdad (Cabrera, 2008).

La solución que se oriente a reparar el tejido social rasgado por la aviesa connivencia del Estado y sus agentes con la oscuridad y la

deshumanización va más allá de la solución jurídica, no obstante su virtud. Tendría que ir orientada, como ya hemos apuntado, al esclarecimiento de la verdad -de toda ella- y no solo la que está directamente implicada en las causas judicializadas. Esta responsabilidad, igualmente, demanda a los represores estatales asumir un fiscalizable discurso honesto que permita dar alguna respuesta a la inquietante interrogante de cómo fundar una comunidad después del crimen, de cómo habilitar una convivencia social entre personas iguales que actúan, cómo decir palabra que aborde lo indescriptible, lo nefando e introduzca sensatez en lo que no deja de tener una voraz volición destructiva.

La reconciliación que se pretende tras los reconocimientos obligados de la participación en atrocidades tiene una dinámica que involucra la superación de la indiferencia ante el sufrimiento del otro, la liberación del lastre del pasado y la pregunta sobre las motivaciones que sustentaron la agresión del perpetrador y las de sus cómplices. Implica, por lo tanto, concebirla como lo pretendía Arendt (1958/2005) como un accionar social cuya finalidad última sería la de desatrampar la consecuencia de la banalidad y de la maldad y el concomitante aprisionamiento obsesivo de la conciencia, iniciar un camino distinto al de la venganza y anular los efectos de la acción negativa (Vargas Bejarano, 2008). Tendría varias características. En primer lugar, un *reaccionar*, es decir, un dirigir la acción en una dirección distinta que la impulsada por la violencia, un volver a actuar sobre unos hechos negativos pero que afirma, novedosamente, la viabilidad de un nuevo comienzo, una nueva comprensión del hecho doloso. Implica, además, un retornar al pasado, pero no con el fin de reconstruirlo, sino de comprenderlo desde el denuedo de confrontar la realidad, desde la perspectiva de la veracidad -como lo acuña Arendt- y desde la óptica de las personas que están convencidas que pueden lanzar la historia en otra dirección -como proponía

Ignacio Ellacuría-, una dirección que anula lo compulsivo de la violencia. De esta forma, la reconciliación construye un horizonte discursivo y político que permite iniciar algo diferente. Esta nueva forma de concebir sociedad se convierte en una peculiar comprensión de la historia. La reconciliación como forma de la comprensión es “un enfrentamiento imprevisto, atento y resiste, con la realidad —cualquiera que sea o pudiera haber sido esta—. (Arendt, 1963/2004).

En segundo lugar, la reconciliación presupone la alteridad, es decir, reconoce que se ubica en el plano de la acción interpersonal e intergrupala. Esto no remite sencillamente a subrayar la obviedad y señalar simplistamente el hecho de que existen al menos dos actores, víctimas y victimarios, que se ubican diferenciadamente ante la culpabilidad y el terror. Más bien, implica que, ante las otras personas, uno tiene unas obligaciones en virtud de las cuales se puede pensar en un nuevo orden en el tejido social. Implica, además, acentuar el hecho de que, que ante el dolor de los otros, uno no puede permanecer impávido, sobre todo si ha sido el causante de esa desventura, y todavía poder decirse humano. Conlleva, por otro lado, un posicionamiento esencial, que aparece lúcidamente tratado en Lévinas (1991), y que encuentra en la otra persona esos vasos comunicantes de identidad primigenia propia. Uno no puede ser uno, el yo no puede ser tal, sin sentirse afectado por el otro y con la obligación de hacerse cargo de él. De allí la idea de responsabilidad como condición ética de lo humano y que confiere a la reconciliación ese carácter trascendental en la reconstrucción del tejido social. “El concepto de responsabilidad incluye, además, un dimensión psico-sociológica, en tanto tiene en cuenta el sentimiento de responsabilidad como resorte emocional individual del sentirse afectado por el otro y con la obligación de hacerse cargo de él” (Romero Sánchez y Pérez Morales, 2012, pg.103). Esa respon-

sabilidad va más allá de la que les concierne a los responsables que causan el mal y el dolor de otros, incluye la indignación ante el mal causado a unos y la derivación ética de este sentimiento que demanda luchar con absoluta prioridad para la prevención y eliminación del sufrimiento humano causado por otros. (Romero Sánchez y Pérez Morales, 2012, pg. 101).

En tercer lugar, la reconciliación es un accionar en libertad. Tanto el perdón como la reconciliación son acciones humanas y sociales que surgen de la espontaneidad y la generosidad de las víctimas que desean romper el círculo vicioso de la violencia y restaurar las relaciones interpersonales e intergrupales e iniciar un proceso de restauración personal y social (Hamber, 2007; Worthington, 2005). No se puede demandar ni se puede arrancar por decreto, ni mucho menos puede exigirse desde posiciones de poder como tributación impostergable que recaiga principalmente sobre los hombros de las víctimas. Presupone, ante todo —y como veremos más adelante—, el reconocimiento de la culpa de manera honesta y responsable y una fractura del silencio. Desde esta perspectiva, la reconciliación es la expresión política del perdón, es la medida pública para enfrentar un pasado opresivo e injusto (Gamboa Tapias, 2006, Montiel 2000). Dicho de otra manera, si el perdón se ubica en el plano privado de la vida de las personas mediante procesos psicológicos que auguran una forma de entenderse con el agresor y que restaura al sujeto con su mundo, la reconciliación como medida pública restaura la sociedad y desmonta socialmente la “ilusión producida ya sea por la ideología, ya sea por las falsas convicciones o autoengaños que cada ser humano pueda tener respecto de sí mismo y de los otros”. (Vargas Bejarano, 2008, pg. 120). En cierta medida, la reconciliación implica posicionarse con libertad ante la historia. En palabras de Gamboa Tapias (2004, pg. 86):

Si bien ni el perdón ni la reconciliación política pueden literalmente deshacer el pasado, y sobre

todo el desafío moral y el sufrimiento causado a otros, las víctimas individuales y las comunidades políticas, tienen el poder de redimir y liberar a los ofensores del desafío moral y político que estos han causado.

Finalmente y en cuarto lugar, la reconciliación reestablece la igualdad personal y social, pilares primordiales de la convivencia social. Las personas que se reconcilian posibilitan la apertura de una colectividad sin propósitos fundamentalmente encontrados, donde el acceso a los recursos semióticos de la memoria se tiene en igualdad de condiciones, ya que esta convivencia está basada en la igual dignidad de las personas. No es que comience un tiempo de cercanía afectiva entre las partes, ni siquiera que todos perdonen y se sientan perdonados, sino que se inicia la posibilidad de pensar una sociedad donde todos tengan iguales condiciones y acceso a los bienes culturales, sociales, económicos y jurídicos (Hamber, 2006; Tam y cols., 2008). Sen (2007, 2010) argumenta, persuasivamente, que la atención a las necesidades básicas y a las libertades básicas constituye la base para que se puedan poner los medios efectivos para una paz basada en la justicia particularmente orientada a los más pobres y marginados. Este es el mejor instrumento para desactivar el “arte de crear odio” que tiende a ser tan central en las relaciones intergrupales, particularmente cuando tratamos de diferencias que se escenifican en conflictos armados.

Lo anterior posibilita la solidaridad como dinámica social de confianza fundamental para la construcción del mundo político de la vida. En este sentido, la reconciliación permite superar lo irreparable de lo que Arendt denomina el mal radical. El mal radical es aquel hecho a propósito, con la intención infame de destruir y aniquilar y que los actores que lo cometen no conocen arrepentimiento y desconocen el remordimiento —ese sentimiento humano que las personas experimentan cuando se aviva la conciencia—. Un mal que, por ubicarse

fuera del conocimiento y de la conciencia, es imperdonable, puesto que se sustrae a lo que es esencialmente humano: conocer (Hilb, 2014). Es un mal perpetrado por alguien que ha hendido su capacidad de pensar y de entrar en diálogo consigo mismo. La reconciliación tiende esos puentes entre la sociedad violenta e injusta y la sociedad reconciliada y pluralista, y eso es posible, en la mayoría de los casos, por el temple moral y la magnanimidad de las víctimas, y casi nunca surge por iniciativa de los agresores. El sentido de la reconciliación no está dirigido principalmente hacia las personas, sino al mundo y al restablecimiento en la confianza en él. Observa Vargas Bejarano (2008, pg. 120):

La reconciliación está dirigida básicamente al mundo y a la historia -los sufrimientos, penurias y lágrimas- de cada quien, pero, a diferencia del perdón, ella no se realiza en favor de la persona que ha cometido la falta, sino en orden a la cura o reivindicación de la relación que tiene el sujeto con el mundo, lo cual equivale a una restauración de la confianza mínima que cada quien debe tener con los otros para poder convivir, y la creencia de que, a pesar de que la historia personal ha sido dolorosa o funesta, aún existe la posibilidad de construir tejido social o vida en común.

1.2. El arrepentimiento y el perdón

Dirijamos ahora nuestra atención a esa segunda esfera tan central en la reconstrucción del tejido social después de la barbarie: el arrepentimiento y el perdón. Conviene subrayar desde el principio, como lo hemos señalado ya, que esta esfera de entramados de significados, acciones y símbolos está conectada con la anterior que hemos descrito —la responsabilidad y la reconciliación— por procesos psicosociales similares: la afectación de la conciencia, la comprensión, la memoria, la postura ética y la resignificación de las relaciones interpersonales e intergrupales. Lo primero que aparece cuando analizamos los procesos de arrepentimiento social es que

se ubica en las antípodas del encubrimiento. La persona arrepentida, revelando las motivaciones que la llevaron a perpetuar lo indecible y haciendo manifiesto todo su actuar y complicidad, se presenta —ante aquellos que ha dañado— con la desnudez de la verdad y con la fragilidad a las que esta condición la expone. No puede haber encubrimiento, aunque sí *sobrecogimiento* ante lo hecho y ante lo que no debió de haber sido, y ante lo cual se tiene cierta responsabilidad. Es ese sentimiento de espanto que produce ese *sobrecogimiento* lo que llevará al arrepentido a atisbar lo que la víctima padeció de manos del perpetrador y que abre la posibilidad de una relación distinta; sentimiento de espanto producido no solo por el horror objetivamente visto, sino porque en él ha mediado una autoría, en el mejor de los casos temeraria y, en el peor de ellos, desvergonzada.

Bergson, en su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, aborda el arrepentimiento en términos no religiosos. Al analizar el arrepentimiento de un gran criminal, Bergson, señala que no es el temor al castigo lo que produce esa angustia moral que puede producir hacer el mal, porque ese es simplemente un sentimiento que se cierne sobre la duda de poder ser descubierto y que la justicia al fin dará con él, una espada de Damocles sobre su autobiográfico conocimiento. El criminal que no se arrepiente trata de borrar el pasado y hacer como si el crimen jamás hubiera sido cometido. En última instancia, trata de suprimir el crimen al anular todo conocimiento sobre él —que es lo que pretende la impunidad—, pero no puede, pues “este conocimiento lo empuja cada vez más fuera de la sociedad en cuyo seno pensaba mantenerse borrando las huellas de su crimen” (Bergson, 1996). El arrepentimiento le permite confesar su crimen y haciéndolo se reintegra a la sociedad, “se reincorpora a la sociedad en un punto, por un hilo”.

Hiriart (2012, pg. 493), al abordar los mecanismos del arrepentimiento, nos remite

a la gran obra de Dostoyevski, *Crimen y castigo*, para recalcar que el arrepentimiento es producto de esa mirada que produce autoconocimiento, que permite ver lo escondido y que nos adentra en la verdad:

Raskolnikov mata a hachazos a dos mujeres, y por asombroso que parezca, no se da cuenta de lo que ha hecho. Está intoxicado por sus propios razonamientos, como buen nihilista, y no identifica sus acciones. Hasta que la buena Sonia lo pone delante de su crimen y lo obliga a mirar. “Qué has hecho”, resuena, famosa e insustituible, la exclamación. Con este ver te adentras en la verdad y ahí está, esperándote el arrepentimiento. Porque este es, ante todo, un encuentro, a veces violento, con la verdad de lo que has sido.

Sin el arrepentimiento, no es posible corregir lo fallido y, así, el arrepentimiento es el preámbulo del perdón. Pero el arrepentimiento del que estamos haciendo mención aquí va más allá del examen de la persona que en su interioridad descubre lo que ha hecho, lo que verdaderamente ha hecho. Es un sentimiento social que también descubre que el crimen realizado ha sido en complicidad con otros, porque se ha estado convencido de que los violentados no eran personas de igual dignidad, porque se estuvo persuadido de que las víctimas debían ser silenciadas y, sobre todo, porque tanto mal solo puede haber acaecido cuando varios —y no pocos— se confabulan para producirlo y se necesitó de una red de voluntades masiva (Montiel, 2000). De allí que del arrepentimiento social surja la necesidad de abordar el espinoso tema de las reparaciones dignas a las víctimas y a las sobrevivientes de la ignominia. Si la vergüenza y la culpa son colectivas, el arrepentimiento y las reparaciones también tendrían que serlo. Como los estudios de Branscombe y sus colegas han encontrado (Branscombe y Doosje, 2004; Doosje, Branscombe, Spears y Manstead, 1998), la tendencia a reconocer la responsabilidad del propio grupo en el sufrimiento de otras personas tiene muchas cosas positivas, tales como acciones concretas

de reparación a favor del grupo victimizado y políticas de discriminación positiva (Etxeberría, Conejero y Pascual, 2011).

No conviene olvidar, por otro lado, que la culpa colectiva y su corolario, el arrepentimiento social, son factores inhibidores de conductas similares en el futuro y se constituyen en dinámicas críticas de la propia acción en el futuro. La culpa colectiva iría precedida por el desvelamiento de la falacia social sobre la que se ha fundamentado la violencia y también por desarropar las ideas que han justificado un sistema que legitima la desigualdad y la violencia, y seguida por la necesaria determinación de tomar medidas reparatoras por el daño producido (Branscombe, Slugoski y Kappen, 2004; Wohl y Branscombe (2005). Como señalan Baumeister, Stillwell y Heatherton (1994) “los sentimientos de culpa cumplen una función reparadora —*a posteriori*— y preservadora —*a priori*— de las relaciones interpersonales”. Dicho de otra manera, la culpa y el arrepentimiento por el daño ocasionado son uno de los pilares de la puerta de entrada a un movimiento social, al Nunca Más, que surge cuando la conciencia se topa con el horror.

Hay una segunda característica asociada al arrepentimiento que merece ser señalada —aunque ya lo venimos insinuando— para lo que aquí nos interesa: abordar los mecanismos de reparación del tejido social rasgado por la violencia. Si bien el arrepentimiento contiene cierta dosis de pesar y, por lo tanto, genera sentimientos negativos, no deja de ser cierto que también produce liberación, sentimiento positivo, respecto a la vergüenza y la culpa. El arrepentimiento y la contrición genuina tienen la capacidad de achicar ese gigante afectivo que llamamos culpa, al desarmarla como dinámica central de la identidad. Esta compunción acorta la distancia emotiva entre el perpetrador y sus víctimas y se libera la conciencia de la persona o el grupo que ha causado daño a otras personas o grupos. En última instancia, son esos sentimientos positivos los

que posibilitan que el arrepentimiento busque la reparación auténtica sostenida.

Las investigaciones científicas sobre el perdón colectivo han sido relativamente pocas aunque abundan más aquellas que tratan el perdón interpersonal. La mayor limitante de estos estudios reside en el hecho de que toman en cuenta casi exclusivamente esa dinámica entre aquellas personas directamente relacionadas con la ofensa, es decir, la víctima y el perpetrador. Sin embargo, en el contexto de las guerras o los conflictos armados prolongados, es claro que, además de a las personas, se ha violentado a la sociedad misma, se ha minado el contrato social implícito que permite la convivencia social, subvirtiendo los mínimos lazos intergrupales que permiten tener un proyecto común de nación. Es decir, hay que tomar en cuenta que, en los conflictos bélicos, los hechos traumáticos son fenómenos colectivos. De ahí que, como ya hemos apuntado, las responsabilidades por las atrocidades son compartidas por muchas personas, aun por aquellas que no se vieron directamente involucradas o afectadas (Branscombe, 2004). Y hay cierta resistencia a ubicar cierto grado de responsabilidad sobre los hombros de aquellos que no fueron directamente responsables. De ahí, por ejemplo, que solo mucho después de haber concluido la Guerra de Vietnam, la Iglesia Católica pide perdón por no haber hablado con valentía y claridad sobre las atrocidades de la guerra, y no cuando esta cobraba miles de muertes en ambos grupos contendientes y devastado el hábitat para cientos de miles.

Hay una cosa clara sobre el perdón en la que todos los filósofos morales y los psicólogos sociales están de acuerdo: el perdón es un acto de benevolencia por parte del ofendido. Con mucha frecuencia, tiene que ir precedido por muestras fidedignas de arrepentimiento e ir acompañado de propuestas de nuevas formas de solidaridad (Bagnolo, Muñoz-Sastre y Mullet, 2009; Neto y cols., 2013; Mullet y cols., 2011). Acompañando una ceremonia con la cual concluían trabajos de exhumación

de personas masacradas en la Comunidad de El Mozote, donde el batallón Atlacatl asesinó a más de 800 personas —de las cuales 140 eran niños y niñas menores de doce años—, una anciana de más de 80 años me hacía la confidencia: “Yo quiero perdonar, pero ¿a quién? No he escuchado que nadie haya pedido perdón”. Esa declaración de la anciana subraya el hecho de que la benevolencia es la acción social de las víctimas que viene como consecuencia de la petición de perdón de la persona contrita.

Algunos estudiosos de los procesos colectivos de reconciliación agregan otro elemento a la petición de perdón (Amstutz, 2004; Tavuchis, 1991; Shriver, 1995, y Digeser, 2001). Este tiene que ser un proceso público llevado a cabo en nombre de todo el grupo infractor, para lo cual tiene que haber una forma creíble de representatividad de ese grupo. De ahí que, cuando los perpetradores han sido los mismos agentes del Estado o grupos que han sembrado terror con la connivencia o la aprobación tácita del mismo, es el Gobierno el que está en la obligación de pedir perdón. El objetivo principal de la petición de perdón tiene que ser promover la reconciliación de los dos grupos. Las derivaciones judiciales de responsabilidades criminales deambulan por otros senderos. Más aún, Hayner (2002) mantienen la complementariedad de la petición de perdón con procesos de justicia restaurativa (comisiones de la verdad, tribunales nacionales e internacionales), a fin de darle credibilidad a los procesos de transición pacífica después de un conflicto armado prolongado.

El perdón, pues, como venimos insistiendo, no se decreta ni se legisla, ya que estos instrumentos jurídicos y presiones políticas abordan meramente la externalidad del perdón. Por medio del perdón, la víctima libera al ofensor de su pasado, apostando osadamente a que este cambie y pueda reintegrarse a la familia humana y le restituye “su capacidad de actuar y, con ello, su condición de actor pleno del nuevo comienzo” (Hilb, 2014, pg. 66). En

cierto sentido, el perdón constituye la capacidad argéntica humana por excelencia que le permite a la persona desvincularse de los efectos negativos de las acciones pretéritas cometidos por otros y que causaron sufrimiento. Esto será así únicamente si el ofensor da plena garantía de que su arrepentimiento es sincero, ya que, en caso contrario, la víctima estaría vulnerando su valor como ser moral (Gamboa Tapias, 2006, 2004). Para ello, el perdón necesita ser una consecuencia de dos procesos mutuamente implicados; a) al proceso de autotransformación —lo que Golding llama un proceso de regeneración moral que lleva a que el ofensor haga indemnizaciones materiales y morales a los ofendidos—; y b) la promesa de no repetir las ofensa en el futuro, promesa que necesariamente tiene que someterse a procesos de auditoría social.

1.3. El perdón y el olvido

Entramos ahora al complicado tema del perdón y olvido en el contexto de sociedades en transición hacia un régimen democrático, donde los distintos grupos sociales hacen sentir su voz y sus necesidades sin que esto desemboque en opresión y violencia. En particular, abordaremos el tema de la amnistía, que ha tenido distintas expresiones en distintos continentes y diferentes conflictos sociales. El problema de las amnistías generales e incondicionales, como la de El Salvador, que está basada en la decisión de los poderosos de mantener su posición de poder y garantizar la impunidad sobre hechos deleznable que aún hoy conmueven la conciencia, es que hay una inatención deliberada al pasado. Los perpetradores de delitos atroces niegan el pasado y a las víctimas. Vivir como si el pasado no existiese es negar lo fundamental de las personas y de la historia. El honor y valor de las víctimas demanda que estas sean recordadas y el Estado tiene la obligación moral de hacerles justicia (Mata, 2013).

Gamboa Tapias (2004) afirma que, basado en el ideal normativo de inclusión, las

amnistías generales son un error político por tres razones fundamentales. En primer lugar, porque el nuevo orden no es inclusivo, sino excluyente desde el principio. Se privilegia la desigualdad en el acceso a la justicia y se consolida la noción de ciudadanos y ciudadanos de segunda categoría. Además, el Estado niega las condiciones morales y políticas para incorporar a sus víctimas como seres morales, coarta el ejercicio de la ciudadanía, les roba su historia y la capacidad de colocarla en el imaginario social de la nueva sociedad. En segundo lugar, las amnistías generales son un error porque tratan de manera privilegiada a los perpetradores de crímenes atroces, como si nada hubiesen hecho, esconden la participación aviesa de agentes principales del Estado en el horror y la barbarie, e impiden que los perpetradores entiendan y acepten sus responsabilidades en los crímenes cometidos. En tercer lugar, la amnistía general en una democracia transicional emascula todo proceso de transformación individual y colectiva y sabotea una verdadera reconciliación, ya que no facilita abordar la barbarie desde la verdad y la justicia. De esta forma, la impunidad se convierte en valor-guía de las actuaciones políticas venideras, socavando así el Estado de derecho y pervirtiendo los valores democráticos sobre los que se dice se ha fundamentado la nueva sociedad. En última instancia, es un insulto al dolor de las personas cuando, en realidad, los sentimientos más apropiados ante él son el respeto y la solidaridad y, cuando se ha tenido autoría en los hechos que han causado dicho dolor, la compunción.

Ahora vale la pena hacer algunas observaciones centrando nuestra mirada en la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en Sudáfrica, la cual puede iluminar este espinoso tema. En primer lugar, hay que recalcar que la amnistía se circunscribió dentro del proceso de reconciliación y propiciando una justicia reparadora, orientada a restituir la dignidad de las víctimas. Exigía una exposición total y completa del perpetrador en presencia de las víctimas para que aquel pudiera acogerse a la amnistía procedente de esta justicia repara-

dora. Conviene contrastar este tipo de justicia con la justicia retributiva en la que, centrándose en los victimarios, busca determinar su culpabilidad o inocencia, para lo cual se precisa de los testimonios de las víctimas. Por lo general, en este segundo caso, el perpetrador no se presenta de manera voluntaria, sino que es requerido por la justicia. En la justicia reparadora o restaurativa, se invierte el énfasis: el centro es la víctima, para cuyo bienestar le es necesario conocer en su totalidad lo acaecido y las identidades de los responsables de su sufrimiento.

En la primera, la justicia retributiva, se da una respuesta al victimario imputado, el que para disminuir la pena buscará esconder los hechos y engañará sobre sus motivaciones, buscará identificar causas atenuantes que disminuyan su grado de responsabilidad. La segunda, la justicia reparadora, da respuesta a la víctima, y el victimario se presenta como tal sin esconder su identidad y como vehículo de la verdad hacia sus propias víctimas o sus familiares; lo hace libremente. A la víctima no se le interroga con la finalidad de desacreditar su testimonio ni se la humilla con la intención de quebrar su determinación y así conseguir la absolución, o al menos la disminución de la pena del acusado. En una paradoja desconcertante, en la justicia restaurativa es el victimario quien se convierte en su propio testigo, el más contundente, que no admite refutación y que, diciendo palabra —aquella que ilumina su narrativa biográfica— patentiza, al fin, el sentirse *con-movido* por el sufrimiento causado. Es un testimonio, como hemos apuntado, libre y voluntario. En palabras de Salazar (2014, pg. 169): “El procedimiento de la libre expresión tiene que ver, por lo tanto, con la conciencia moral o, más exactamente con la puesta en palabras de la conciencia moral”. Así, este proceso de autotestimonio deviene en un dispositivo retórico de la conciencia moral. De esta manera, se devuelve la dignidad a las víctimas. Como lo acota Martín (2014, pg. 105):

La experiencia sudafricana nos enseña así que aquello en que parece consistir la idea misma de justicia —a saber, la restitución de la dignidad de la víctima— puede requerir enfocarse en la víctima y no, al menos necesariamente, al menos no primeramente, en perseguir al victimario.

Del caso sudafricano, al poner fin el régimen del *apartheid*, podemos aprender mucho, ya que en las sociedades en transición, después de un conflicto que ha desgarrado el tejido social, es necesario romper el círculo vicioso de la violencia e iniciar una dinámica, llamémosla virtuosa. Hay que introducir otra lógica que permita devolver a todos su capacidad de acción en la reconstrucción o el nuevo comienzo.

2. La necesidad de conversar

La lógica de la justicia restaurativa tiene, además, otra consecuencia: mantener viva la conversación de tal forma que se aleje la posibilidad de que se produzca nuevamente un episodio de mal radical, una conversación que impida el olvido y el silencio, hacia cuyas esquinas suele empujar el tedio, el cansancio, el miedo. En esa conversación, es necesario mantener una actitud de escucha, de escuchar aun cuando no se desea, y hacerlo a pesar de que se pueda avivar el espanto causado por la voraz volición humana de aniquilar la vida de raíz y profanar la inocencia.

Böhmer (2014, pg. 133) observa:

La dignidad se establece cuando las víctimas son escuchadas con atención y empatía, cuando todos los demás, pero en especial el Estado, escucha con reverencia la historia de sus sufrimientos, cuando los funcionarios del Estado se lamentan junto con ellos, cuando sus vecinos reconocen su pérdida y están de luto con ellos, cuando la comunidad en general trata de reparar lo que puede ser reparado e intenta restablecer la verdad incluso al costo de un castigo menor del debido.

Pero detengámonos sobre la esencia del *con-versar*. Hacerlo significa decir palabra conjunta sobre algo que interesa a las partes que dialogan y que no puede abordarse meramente desde el soliloquio —el hablar a solas—. La reconstrucción del tejido social después del horror requiere que esas palabras que pronunciamos juntos —esa *con-versacion*— restaure la verdad en la narrativa social, la verdad que en la lógica de la violencia ha sido la primera en ser sometida. La conversación nos remite a esa obligación conjunta de reconstruir lo que la banalidad y la maldad han obturado, y a la necesidad de que podamos hacernos responsables de un nuevo comienzo y de una escena compartida. Esto exigirá, en no pocas ocasiones, una determinación para que el silencio no se lleve la mejor parte o, dicho de mejor manera, recusar la tentación del silenciamiento de la conciencia. Tampoco será posible si las partes contendientes no inician y mantienen contacto con la finalidad de esbozar la nueva sociedad (Hewstone y col., 2014).

Conversar se refiere a introducir palabras en un conjunto de espacios vacíos que necesitan ser poblados por el recuerdo, de tal forma que los muertos no sean entregados al olvido y los vivos no sean entregados al silencio. Permite propiciar relaciones de lo que Castillejo (2009) llama *proximidad*, es decir, relaciones que, superando fronteras, permiten tender puentes entre diferencias ideológicas e inaugura una determinación de re-arraigar un nuevo espacio dialógico. En palabras de Castillejo (2009, pg. 275):

[...] una relación de proximidad debería ser el producto de una voluntad histórica, traducida en el deseo de cambiar las condiciones de vida en un nuevo país, de dejar atrás la opresión. El sentido de un presente debería provenir de esta noción de un pasado y un sufrimiento compartidos en comunidad; de tender puentes entre las diferencias y encontrar la unidad en la diversidad.

Por otro lado, la conversación que se impone en el posconflicto inexorablemente remite al talante ético que debe impulsar ese discurso compartido. Por un lado, las víctimas no pueden dejar de reclamar que, en el nuevo entramado social, político y económico que se inaugura, los violentados tengan su correcto puesto en la historia y, por otro lado, los culpables de crímenes y del sufrimiento de muchos inocentes no pueden olvidar que su reintegración a la nueva comunidad está basada en la honestidad de su demanda de perdón y arrepentimiento (Montiel, 2000). Y como la conversación siempre puede estar asediada por el desgano y la argucia, se necesita encontrar nuevas formas de escucha, una que sea, efectivamente, más dialógica (Böhmer, 2014, pg. 136):

La forma de evitar ese peligro consiste en encontrar nuevas formas de escuchar atentamente, con empatía a los otros, a esos otros a quienes es difícil escuchar, ya sea porque son radicalmente diferentes de nosotros o porque su historia es demasiado dolorosa.

Esto permitiría echar una mirada a lo que no queremos ver por la consternación que produce o por la culpa que desencadena y a rescatarlo de la banalidad los hechos históricos en cuestión que han sido orillados a la “inmemoria” y el silencio. No es tarea menor intentar reconocer honestidad en un discurso anteriormente preñado de engaño y sevicia, o reconocer inocencia en lo que se ha afincado en la mente como culpabilidad. El concepto de responsabilidad de Lévinas, al que ya hemos hecho mención —hacerse cargo del otro— en última instancia está asentado en esa conversación en las que ambas partes toman en serio su protagonismo sobre la singularidad de su existencia, de cargar con su realidad y de “asumir la realización de un proyecto de humanización” (Sánchez y Molina, 2012, pg. 100). Para decirlo de otra forma, la conversación a la que hacemos alusión subraya la dimensión ética de la responsabilidad. En toda su etimología, “responsabilidad” (del latín *respondere*: responder) remite a una doble

exigencia: responder por lo que hacemos y hemos hecho, y —en la medida en que vivimos en sociedad— hacerlo públicamente tomando en cuenta las circunstancias en las que se vive, Acota Mínguez Vallejo (2012, pg. 109):

Ello implica la aceptación de que todo hombre es mi prójimo y que esta verdad solo se obtiene de la experiencia inmediata de la responsabilidad del yo y del nosotros respecto de la injusticia, el sufrimiento y la miseria de quienes tengo a mi lado. Si ser responsable significa que yo respondo a la apelación del otro, ello obliga a reflexionar y poner límite a cómo el yo tiene que responderle para que la justicia, el bien, la igualdad y la paz sean valores que guíen las conductas de hombres y mujeres de hoy en día.

3. Condiciones para la construcción de una cultura de paz

Existen algunas condiciones en los procesos inter- e intragrupal que son importantes considerar para el establecimiento de una cultura de paz en sociedades posconflicto. Si no se cumplen estas condiciones es altamente probable que se experimenten dificultades que militen en contra de ese proyecto común y nuevo de sociedad que constituye el tránsito de la cultura de la violencia a la cultura de paz. Así, estas condiciones permiten construir colectivamente una nueva forma de relaciones intergrupales con una base estable que permita la reconciliación de posturas encontradas y cuente con el apoyo de una mayoría de la sociedad, sin el cual el fracaso es más probable. Bar-Tal, Rosen, y Netz-Zehngut (2011) identifican cuatro condiciones político-sociales.

En primer lugar, tiene que haber un avance claro hacia la paz que evidencie públicamente una resolución conjunta hacia la finalización del conflicto. La firma de unos acuerdos de paz constituye ese gesto formal simbólico que transforma la naturaleza de la relación entre las partes y los propios grupos en conflicto (Bonerman, 2002; Maoz, 2004; Staub, 2006).

Esto constituye el primer paso hacia la consolidación de una cultura de paz. Si bien las negociaciones para la resolución del conflicto puedan tener una fase de contactos que no son del conocimiento de toda la sociedad, para que esto tenga integridad y validez social y pueda, efectivamente, contribuir al cese de la violencia, estas transacciones tienen que tener carácter público. De esta manera, la sociedad entera, fracturada por la violencia, puede decir palabra sobre las condiciones y los arreglos políticos que se están discutiendo, y puede jugar un papel más protagónico, permitiéndole desarrollar los repertorios psicosociales (creencias, actitudes, emociones) necesarios para la transición. Como cualquier psicólogo social conoce, estos repertorios psicosociales toman tiempo en consolidarse.

En segundo lugar, el proceso de la instauración y consolidación de una cultura de paz requiere de actos simbólicos que, como recursos semióticos, trasladen al imaginario social la apuesta por la paz y generen su apoyo de parte de la mayoría de la sociedad y de los principales partidos políticos y organizaciones. Entre estos actos, se pueden destacar aquellas conmemoraciones que busquen retornar la dignidad a las víctimas del conflicto que la violencia arrebató. En otro lugar (Gaborit, 2007), abordo las bondades de estos actos conmemorativos de las víctimas, pero traigo aquí las más importantes. Las conmemoraciones ayudan a la rememoración de eventos colectivos (Gaskell and Wright, 1997). Los rituales asociados a estas conmemoraciones cumplen unas funciones sociales que van más allá de los eventos conmemorados. Revisten de dignidad los sentimientos de los sobrevivientes del horror. En situaciones de violencia organizada, con frecuencia los sobrevivientes no han podido ni siquiera pronunciar los nombres de los familiares, hablar sobre las circunstancias de su muerte o desaparición ni mucho menos señalar a los culpables ni iniciar procesos tendientes a esclarecer el paradero de los que han desaparecido. Por otro lado, los rituales de conmemoración revisten de objetividad los sentimientos generados en los sobre-

vivientes. No son los sentimientos privados de algunas personas cuya sanidad mental se puede poner en entredicho. Se presentan públicamente y de esa manera tienen validación social porque los poseen muchos otros que comparten una narración y una historia, esos otros que tan importantes son para la construcción de la subjetividad. Quedan clarificados los papeles que distintas personas, grupos e instituciones han jugado en la historia colectiva en cuyo significado se quiere adentrar. Además, las conmemoraciones colectivas, si bien tienden a intensificar los sentimientos de dolor y de injusticia experimentados por las víctimas o sus familiares, también propician la solidaridad y movilización social, procesos que empoderan para reclamar que sus historias queden recogidas en el imaginario social.

En tercer lugar, se requiere una madurez social para la reconciliación. La sociedad necesita estar preparada para escuchar los mensajes de paz. Es altamente probable que los miembros de una sociedad estén deseosos de iniciar procesos de paz, pero eso no necesariamente coincide en tener el repertorio cognitivo y de comportamiento para iniciar esos procesos. El conflicto ha ido sedimentando memorias que han alimentado el imaginario colectivo en formas habituales y hasta convenientes de relacionarse los contendientes y que han consolidado un *ethos* del conflicto. El posconflicto armado requiere actitudes nuevas, motivaciones y creencias transformadas y transformadoras, y una nueva visión estratégica de entender al rival y a la propia sociedad. La sociedad puede no estar preparada ni madura para la reconciliación que exige formas novedosas y hasta dolorosas de actuación social, todo con vistas a reconstruir lo que la violencia ha rasgado en la profundidad de las personas, los colectivos y la sociedad misma (Bar-Tal y cols., 2011). En los casos de los conflictos prolongados, el discurso social y la propaganda que lo acompaña han estado dirigidos a sustentar y argumentar posturas encontradas y, en última instancia, a aumentar adeptos a sus puntos de vista y acciones. Hay que reconocer que los años de

adoctrinamiento y el posicionamiento ideológico que han circundado la cotidianidad de las personas y han mantenido una cultura de la violencia en una sociedad dejan su huella. Sternberg y Sternberg (2010) señalan que la propaganda muestra el sujeto de odio con características descalificantes que lo convierten en un ser extraño, lejano, sin rostro, destructor del destino (ver también Cotrell y Neuberg, 2005). La madurez social a la que estamos haciendo referencia tendría como uno de sus dinámicas sustentadoras de nueva cultura no percibir al otro como amenaza al propio yo, lo que Baumeister y Campbell (1999) denominan egoísmo amenazado y que estos autores identifican como una de las causas de la violencia hacia la otra persona (ver también Baumeister y Butz, 2005).

La argumentación social de la construcción de una cultura de paz se desmarca de los mensajes que hasta entonces han sido dominantes ya que persigue un nuevo objetivo sobre el cual aún hay áreas importantes de disenso, aunque sea altamente deseado y consensuado. El disenso en el nuevo contrato social tiene que saber manejarse de tal forma que no se le adjudique las connotaciones sustentantes de violencia que anteriormente tenía. Al final, la madurez de la que estamos hablando se explicita en la solicitud por el rescate de la memoria histórica. En palabras de Castillejo (2009, pg. 297):

“[...] hay una preocupación por la “reconstrucción de la memoria histórica” y las nuevas formas de representar el pasado y lidiar, literalmente, con él y sus efectos en el presente. Este punto tiene que ver con la causalidad histórica, con los informes finales, la manera como ese pasado se constituye como lugar de autoridad al cual futuras generaciones tendrán que recurrir para discernir dudas.” .

Finalmente, y en cuarto lugar, para que la cultura de paz pueda afincarse como proyecto social central en la reconstrucción del tejido social es necesario contar con el respaldo de la comunidad internacional, la que aporta

credibilidad y recursos al proceso y el apoyo de la sociedad civil organizada (Rettberg) y otros actores doméstico no armados, que dan legitimidad. Esa vinculación de las preocupaciones y planes nacionales con el concierto de naciones introduce un elemento importante de auditoría social. No hay que olvidar —como la experiencia en el ámbito personal nos lo recuerda— que los buenos propósitos con frecuencia son asediados por otras fuerzas que se confabulan con la oscuridad, el silencio y la mentira. No está demás señalar la necesidad de contar con el apoyo explícito de los principales líderes comunitarios, gremiales, eclesiales, políticos, y de las artes. “Este apoyo muestra con rotundidad a los miembros de la sociedad la dirección deseada y el énfasis necesario para preparar a las jóvenes generaciones para un período de paz” (Bar-Tal, 2011, pg. 505).

4. Dos culturas en oposición

La cultura de la violencia y la cultura de la paz identifican dos dinámicas que tienen procesos y mecanismos propios que las sustentan y consecuencias que se derivan de su imaginario social. Dos dinámicas contrapuestas, que identifican oportunidades y peligros en para sociedades en transición. Estas dinámicas están resumidas en la tabla 1.

Aunque si bien es cierto que hay cierto traslape en los procesos sociales que sostienen estos dos tipos de cultura y que lo que detalla la tabla 1 representan formas prototípicas de imaginarios sociales ubicados en extremos opuestos, lo cierto es que las consecuencias no podrían ser más diferentes. En parti-

cular, la cultura de paz tiende a sustentar procesos de inclusión social que permiten igual acceso a la justicia y a los bienes materiales, culturales y sociales de un colectivo al mismo tiempo que combate la impunidad y se desmarca de las relaciones basadas en el poder. En contraposición, la cultura de la violencia se nutre de la impunidad y del acaparamiento de los bienes sociales y materiales en manos de unos pocos, obliga al silenciamiento del dolor de las víctimas y promueve un discurso mendaz sobre hechos horribles que dividieron a la sociedad y la seguirán dividiendo mientras exista ocultamiento de las intenciones aviesas de los perpetradores y sus cómplices.

La cultura de paz permite reconstruir el tejido social roto por la violencia y ubica la reconciliación como un desafío colectivo sobre el que hay que con-versar. La cultura de la violencia coloca en las esferas de decisión política a los vencedores, que hacen valer su poderío sobre los vencidos, cuyos sufrimientos y humillaciones son cada vez más relegados a la inmemoria. Así, la recuperación de la memoria histórica se convierte en una tarea que encuentra obstáculos siniestramente ubicados para desalentar cualquier intento colectivo que demande justicia y reparación. Como puede apreciarse en esta tabla 1, estas culturas contrapuestas construyen dos formas de ciudadanía diferentes. La tarea en el post-conflicto bélico es mover el imaginario social, las actuaciones de los distintos actores que antes estaban enfrentados y a la sociedad en general hacia las dinámicas que sostienen una cultura de paz.

Tabla 1. Comparación de dinámicas de dos culturas contrapuestas

Cultura de la violencia	Cultura de la paz
<i>Polarización social</i> que se basa en la descalificación radical del otro y la doble intención de demonizarlo y aniquilarlo. Favorece la imposición de un punto de vista por medio del miedo, la coerción, la fuerza, las armas.	<i>Solidaridad</i> que se basa en a) la asunción de que todos somos de una misma humanidad y b) tender puentes que permitan perfilar un proyecto común basado en el respeto mutuo y la convivencia pluralista. Establece el Estado de derecho.
<i>Exclusión social</i> que se asienta en y profundiza la desigualdad estructural en todas las esferas del actuar humano. Tendencia a la vida de opulencia para unos y de carencia para otros. Naturaliza la desigualdad y propicia una imagen dual de la sociedad (dentro/fuera) que permite un acceso restringido a la ciudadanía.	<i>Inclusión social</i> que tiene preferencia por los tradicionalmente marginados (discriminación positiva) y propicia una vida de austeridad para que todos gocen de los bienes sociales. Corrige ineficiencias institucionales que derivan en desigualdad. Propicia una imagen unificada de sociedad centrada en la noción de ciudadanía social.
<i>Deshumanización</i> de las relaciones interpersonales e intergrupales, la que se basa en relaciones de poder. Fragmenta las relaciones.	Fomenta y profundiza las relaciones de <i>reciprocidad</i> , que son la base para una vida digna que se manifiesta en lo laboral, económico, cultural, formativo, sociosanitario, espacial y habitativo, personal, social y relacional.
<i>Vencedores</i> (los que se apropian de los bienes materiales y culturales como expolios de guerra) y <i>vencidos</i> (los que sufren humillación y sometimiento y tienen que abdicar o comprometer a sus derechos civiles y políticos; económicos, sociales y culturales). Construye una historia oficial que favorece una versión única.	Una <i>sola familia</i> que, recuperando su memoria histórica, tiene como cometido central la reparación del tejido social basado en la verdad y la justicia. Se adentra con esperanza en los complicados procesos de responsabilidad, reconciliación, arrepentimiento y el perdón como procesos sociales.
Silenciamiento de la conciencia y de los más débiles; envía al exilio las reglas morales del comportamiento humano y a las víctimas. Reprime el pensamiento disidente y a aquellos que osan imaginar un mundo diferente.	Abre la posibilidad de nombrar lo indecible y de retornar la dignidad a las víctimas. Reconoce la obligación moral que todos los vivos tenemos respecto a los muertos. Centralidad de la protección de los derechos humanos.

Fuente: elaboración propia basada en Molina Rueda y Muñoz, 2004.

5. Conclusiones

Para poder transformar los conflictos prologados que se han escenificado en enfrentamientos bélicos de gran magnitud de conflictos sociales de suma cero a conflictos de suma positiva, es necesario entender cómo distintas esferas de significado moldean el imaginario social posconflicto y crean oportunidades y limitaciones. En una de estas esferas se mueven procesos psicosociales asociados a la responsabilidad asumida honestamente de los actos de barbarie por las partes contendientes y la reconciliación que presupone transitar por la verdad y la justicia. En el enfrentamiento bélico han sufrido los embates de la violencia sobre todo personas inocentes y comunidades enteras que han sido asediadas, obligadas a desplazarse forzosamente en formas tan

precarias que raya en lo inhumano, y han sido cargadas de ese excedente de culpa cuya voraz dinámica más propiamente debe residir en los perpetradores de la violencia que en las víctimas, y los personas y colectivos más vulnerables han sido despojados de su dignidad.

Los perpetradores deben de asumir su responsabilidad social y moral por la barbarie y el horror. La reconciliación, entendida como un accionar social que posibilita una nueva forma de contrato social, debe permitir: a) el sentirse afectado por el otro, en particular los que han sufrido injustamente, de los orillados de la historia y hacerse cargo de ellos por imperativo ético; b) sentar las bases para la no repetición de la barbarie, es decir, sentar las bases para el “Nunca Más”; y c) restaurar

el honor de las víctimas, permitiendo su resarcimiento social y legal por parte del Estado garante de la nueva sociedad que se construye posconflicto.

Una segunda esfera la constituyen los procesos psicosociales asociados al arrepentimiento y al perdón en su doble vertiente inexorablemente vinculados: la petición de perdón y el otorgamiento del perdón. El arrepentimiento debe provenir del sobrecojimiento ante el horror de los que uno es directamente responsable; no por el temor al castigo sino porque entrando el perpetrador en contacto consigo mismo reconoce que hay un tramo de verdad que aún no recorrido. El otorgamiento perdón, esa acción social de profunda humildad que no puede arrancarse a la fuerza o decretarse, es posible por la magnanimidad de las víctimas, las que en el nuevo entramado social del posconflicto le apuestan romper el círculo vicioso de la violencia y lanzar la historia en otra dirección.

Estas dos esferas se relacionan en la conversación de aquellos que se enfrentaron escarnecidamente, y que ahora dicen palabras conjuntamente (*con-versan*) para reconstruir el tejido social rasgado por la violencia, la mentira institucionalizada, la represión y el desprecio por la vida y el hábitat humano. Si antes las partes contendientes pusieron al desnudo la vileza y los senderos más oscuros del espíritu humano, ahora *con-versando* arrojan la proximidad como dinámica esencial del futuro. Pero no hay que ser ingenuos, toda conversación corre el peligro de prostituirse en soliloquio y en un discurso represivo o en el silencio, pero no aquel con el que los humanos nos aproximamos al misterio y lo inenarrable (Otto, 1965; 2009), sino aquel que demanda el olvido de lo que no puede olvidarse. En última instancia, la conversación nos remite a la pregunta que tan magistralmente acuñó Hilb: ¿cómo fundar una comunidad después del crimen?

Finalmente, el establecimiento de una cultura de paz demanda de ciertos compro-

misos sociopolíticos que auguren un nuevo contrato social en el posconflicto. Principal entre esos compromisos encontramos los Acuerdos de Paz, no tanto como documento legal entre líderes de las partes contendientes al interior del país, sino como instrumento consensuado por la mayoría de la sociedad que permita escuchar las voces de los sin-voz, que active los sueños de aquellos a quienes la violencia les robó esa capacidad de imaginarse otros mundos posibles, y que les permita tener un futuro derivado de la recuperación de la memoria histórica. Para todo ello es necesario, igualmente, el concurso de naciones amantes de la paz, la justicia y la inclusión social. Recalibrando la mirada al pasado, transitaremos de la lesa humanidad a la sensata humanidad.

Referencias bibliográficas

- Amstutz, M., R. (2004). *The healing of nations. The promise and limits of political forgiveness*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Arendt, H. (1958/2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Arendt, H. (1963/2004). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza.
- Bagnulo A., Muñoz-Sastre, M.T. y Mullet, E. (2009). Concepciones de perdón: una comparación entre Latinoamérica y Europa Occidental. *Universitas Psychologica*, 8(3), 673-682.
- Bar-Tal, D. (2001). Why does fear override hope in societies engulfed by intractable conflict, as it does in the Israeli society. *Political Psychology*, 22(3), 601-627.
- Bar-Tal, D., Halperin, E., y de Rivera, J. (2007). Collective emotions in conflict situations: Social implications. *Journal of Social Issues*, 63, 441-460.
- Bar-Tal, D., Rosen, Y., y Nets Zehngut (2011). Educación para la paz en las sociedades

- implicadas en conflictos prolongados y resistentes a su resolución: objetivos, condiciones y direcciones. En D. Páez Rovira, C. Martín Beristain, J. L. González-Castro, N. Basabe Barañano y J. de Rivera (eds.). *Superando la violencia colectiva y construyendo la paz* (pp. 496-535). Madrid: Fundamentos.
- Baumeister R. F., y Butz, D. *Roots of evil and roots of hate*. En R. J. Sternberg (Comp.), *The psychology of hate*. Washington, D.C.: American Psychological Association.
- Baumeister, R. F., y Campbell, W. (1999). The intrinsic appeal of evil: sadism, sensational thrill and threatened egotism. *Personality and Social Psychology Review*, 3(3), 210-221.
- Baumeister, R. F., Stillwell, A. M., y Heatherton, T.F. (1994). Guilt: an interpersonal approach. *Psychological Bulletin*, 115(2), 243-267.
- Bergson, (1996). *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. Madrid: Tecnos.
- Bodenhausen, G. V., Moreno, V. K. (2000). How do I feel about them? The role of affective reactions in intergroup perceptions. En J. P. Forgas (Comp.), *The message within: The role of subjective experience in social cognition and behavior*. Filadelfia: Psychology Press.
- Böhmer, M. (2014). Puede ser que no haya una sola respuesta correcta. En C. Hilb, P-J Salazar, y L G. Martín (eds.). *Lesas humanidad. Argentina y Sudáfrica: Reflexiones después del mal* (119-137). Buenos Aires: Katz.
- Bonerman, J. (2002). Reconciliation after ethnic cleansing: Listening, retribution, affiliation. *Public Culture*, 14, 281-304.
- Branscombe, N. B., y Doosje, B. (2004). *Collective guilt: International perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Castillejo, A. (2009). *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia y el recuerdo en la Sudáfrica contemporánea*. Bogotá: Uniandes.
- Cotrell, C. A., y Neuberg, S. L. Different emotional reactions to different groups: A sociofunctional threat-based approach to prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 88 (5), 770-789.
- Digiser, P. (2001). *Political forgiveness*. Ithaca: Cornell University Press.
- Doosje, B., Branscombe, N. B., Spear R., Manstead, A. S. R. (1998). Guilt by association: When one's group has a negative history. *Journal of Personality and Social Psychology*, 75(4), 872-886.
- Etxeberria, I., Conejero, S. y Pascual, A. (2011). La culpa colectiva en contextos de violencia política. En D. Páez Rovira, C. Martín Beristain, J. L. González-Castro, N. Basabe Barañano y J. de Rivera (Eds.). *Superando la violencia colectiva y construyendo la paz* (pp. 39-69). Madrid: Fundamentos.
- Gaborit, M. (2007). Recordar para vivir: el papel de la memoria histórica en la reparación del tejido social. *Estudios Centroamericanos (ECA)*, número 701-702, volumen 62, 203-218.
- Gamboa Tapias, C. (2004). Perdón y reconciliación política: dos medidas restaurativas para enfrentar el pasado. *Revista de Estudios Socio-Jurídicos*, 6(1), 81-110.
- Gamboa Tapias, C. (2006). *Justicia transicional: teoría y praxis*. Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

- Gaskell, G. D., y Wright, D. B. (1997). Group differences in memory for a political event. En J. W. Pennebaker, D. Páez, y B. Rimé (eds.). *Collective memory of political events* (pp.203-218). Washington, D.C.: Psychology Press.
- Hamber, B. (2007). Forgiveness and reconciliation: Paradise lost or pragmatism. *Peace Review*, 13(1), 115-125.
- Hayner, P. B. (2002). *Unspeakable truths: Facing the challenges of Truth Commissions*. Nueva York: Routledge.
- Hilb, C. (2014). Justicia, reconciliación, perdón. ¿Cómo fundar una comunidad después del crimen? En C. Hilb, P-J Salazar, y L G. Martín (Eds.). *Lesas humanidad. Argentina y Sudáfrica: Reflexiones después del mal* (52-74). Buenos Aires: Katz.
- Hiriart, H. (2012). A través del espejo. La contrición en Bergson. *Nueva Época. Revista de la Universidad de México*, 104, 493.
- Kaufman, S. J. (2001). *Modern hatred: the symbolic politics of ethnic wars*. Ithaca: Cornell University Press.
- Kitayama, S., y Markus, H. R. (eds.). (1994). Introduction to cultural psychology and emotion research. En S. Kitayama y H. R. Markus, *Emotion and culture: Empirical studies of mutual influence* (pp. 1-19). Washington, DC: American Psychological Association Press.
- Lévinas, E. (1991). *Ética e infinito*. Madrid: Visor.
- Maoz, I. (2004). Coexistence is the eye of the beholder: Evaluating intergroup encounter interventions between Jews and Arabs in Israel. *Journal of Social Issues*, 60 (2), 437-452.
- Markus, H. R., y Kitayama, S. (1994). The cultural construction of self and emotion: Implications for social behavior. En S. Kitayama y H. R. Markus, *Emotion and culture: Empirical studies of mutual influence* (pp. 89-130). Washington, DC: American Psychological Association Press.
- Martín-Baró, I. (1983). *Acción e ideología. Psicología social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores
- Martin, L. G. (2014). Regímenes criminales, refundaciones democráticas y formas de justicias (Argentina, Sudáfrica, Uruguay). En C. Hilb, P-J Salazar, y L G. Martín (Eds.). *Lesas humanidad. Argentina y Sudáfrica: Reflexiones después del mal* (161-180). Buenos Aires: Katz.
- Mínguez Vallejo, R. (2012). La responsabilidad educativa en tiempos de crisis. *Edetania: Estudios y Propuestas Socio-educativas*, 42, 107-125.
- Molina Rueda, B., y Muñoz Muñoz, F. A. (2004). *Manual de paz y conflictos*. Granada: Universidad de Granada.
- Montiel, C. J. (2000). Constructive and destructive post-conflict forgiveness. *Peace Review*, 12(1), 95-101
- Mullet, E., Pinto, M., Nann, S., Kadima Kadiangandu, J., Neto, F. (2011). Hacia una política positiva: el caso del perdón en el contexto intergrupar en Asia y África. En D. Páez Rovira, C. Martín Beristain, J. L. González-Castro, N. Basabe Barañano y J. de Rivera (Eds.). *Superando la violencia colectiva y construyendo la paz* (pp. 375-397). Madrid: Fundamentos.
- Neto, F., Mullet, E., Chiaramello, S., Suwartono, C. (2013). Petición de perdón: estructura factorial en muestras de América Latina, África, Asia y Europa del Sur. *Universitas Psychologica*, 12(3), 663-669.

Otto, R. (1965). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.

Otto, R. (2009). *Ensayo sobre lo numinoso*. Madrid: Trotta.

Rettberg, A. (2013). La construcción de paz bajo la lupa: Una revisión de la actividad de la literatura académica internacional. *Estudios Políticos*, 42, 13-36.

Romero Sánchez, E., Pérez Molina, C. (2012). Aproximaciones al concepto de responsabilidad en Lévinas: implicaciones educativas. *Bordón*, 64(4), 99-110.

Salazar, P.J. (2014). La reconciliación como modo de vida ética de la república. En C. Hilb, P-J Salazar, y L G. Martín (Eds.). *Lesas humanidad. Argentina y Sudáfrica: Reflexiones después del mal* (101-118). Buenos Aires: Katz.

Sen, A. (2007). *Identidad y violencia: La ilusión del destino*. Buenos Aires: Katz Editores.

Sen, A. (2010). *La idea de la justicia*. Madrid: Taurus.

Shriver, D. W. (1995). *An ethics for enemies: Forgiveness in politics*. Nueva York: Oxford University Press.

Staub, E. (2006). Reconciliation after genocide, mass killing and intractable conflict: Understanding the roots of violence, psychological recovery, and steps towards a general theory. *Political Psychology*, 27 (6), 867-894.

Sternberg, R. J., y Sternberg, K. (2010). *La naturaleza del odio*. Madrid: Paidós.

Tam, R., Hewstone, M., Kenworthy, J.G., Cairns, E., Marinetti C., Geddes, L. y Parkinson B. (2008). Postconflict reconciliation: Intergroup forgiveness and implicit biases in Northern Ireland. *Journal of Social Issues*, 64(2), 303-320.

Tavuchis, N. (1991). *Mea culpa: A sociology of apology and reconciliation*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Vargas Bejarano, J. C. (2008). Reconciliación como perdón. Una aproximación a partir de Hannah Arendt. *Praxis Filosófica* 26, 111-129.

Worthington, E. L. (Ed.). (2005). *Handbook of forgiveness*. Nueva York: Routledge.