

Una crítica al concepto de poder desde la reconciliación colectiva

John W. Murphy* y Manuel J. Caro**

La reconciliación interpersonal ha pasado a ser un concepto de gran importancia en la actualidad. Incluso la clase política ha comenzado a reconocer que la capacidad de conciliar las diferencias políticas, culturales y sociales es esencial para crear una sociedad que sea realmente justa y solidaria. Tal y como Evo Morales, actual presidente de Bolivia, lamentó recientemente, lo que se precisa más que nunca en política hoy en día es el respeto mutuo entre la gente, y entre la gente y el gobierno, para conseguir eliminar diferencias, olvidar rencillas y luchar por un futuro común mejor para todos y todas. Lo que intenta explicar Morales es que los días de la dominación colonial y política ya no existen, y que en los tiempos que corren las personas y los gobiernos han de respetarse mutuamente, pues no pueden ser más que considerados como iguales: ni unos grupos sociales tienen poder sobre los demás, ni el gobierno tiene poder sobre las personas. Toda relación social y política ha de basarse en el diálogo, entendido como un proceso de respeto mutuo que se establece gradualmente. A través de la escucha, la tolerancia y la confianza mutuas, se genera una solidaridad social que no toma partido por un grupo u otro, sino que se basa en las decisiones que todos los grupos han tomado en un proceso dialógico de consenso.

Pero la realidad es que muchos grupos y personas han cometido actos terribles en contra de otros grupos y personas. Y cuando esto es así, cualquier proceso de reconciliación

* Profesor e investigador de la Universidad de Miami, Estados Unidos. Correo electrónico: jmurphy@mail.as.miami.edu.

** Miembro del Centro de Estudios Interculturales de Sevilla, España.

o diálogo se ve amenazado por dos deseos contrapuestos. Por un lado, el deseo de revancha que se puede generar en las personas que han sido agredidas en el pasado. Para estas personas, la reconciliación podría servir como pretexto para obtener el control de las instituciones clave y, más que rectificar las injusticias del pasado, vengarse por ellas. Por otro lado, quienes cometieron actos de lesa humanidad contra sus convecinos se preocupan por su integridad física una vez que han dejado de tener el poder absoluto. Para estas personas, la duda de si el perdón será posible o si por el contrario acabarán pagando por lo que hicieron en su momento, se convierte en algo fundamental. Para evitar posibles venganzas o incluso procesos judiciales contra ellas, estas personas utilizan los procesos dialógicos de reconciliación para conseguir mantener el statu quo y no pasar así por la judicatura.

Es decir, el poder suele ser buscado por todos los grupos, de manera que el proceso reconciliatorio se hace imposible, y los profundos cambios sociopolíticos que pudieran resultar en solidaridad se sustituyen por poses públicas y maniobras políticas. Así, se preguntan muchos críticos, ¿cómo es posible la reconciliación verdadera, a menos que el ejercicio del poder se analice seriamente para evitar precisamente que el cambio político sea utilizado como instrumento de revanchismo o de mantenimiento de la influencia política?¹ Sin embargo, la centralidad que el concepto de poder tiene para entender de manera correcta cualquier proceso reconciliatorio, no parece ser reconocida por la mayoría de los autores que escriben sobre este proceso. Durante una conferencia realizada a principios del año acerca de la reconciliación, centrada en la posible Cuba post-Castro², un miembro de la audiencia planteó una pregunta sobre el poder a la conferenciante, quien, siguiendo la manera en que se suele lidiar con

el concepto de poder en las discusiones acerca de la reconciliación, contestó que el poder no es ni bueno ni malo, y que de hecho no es realmente importante en este proceso. Lo que es importante, continuó la conferenciante, es el carácter de las personas que lo adquieren y ejercen.

No obstante, hay mucha gente que parece reconocer, al menos intuitivamente, que el poder es anatema al diálogo verdadero, y por tanto a todo proceso serio de reconciliación. Ante ello, lo que habría que analizar es por qué esto es así. Es decir, ¿por qué el poder provee seguridad a las personas, distorsiona el discurso interpersonal y fomenta el conflicto social, siendo así problemático y desempeñando un papel central en la corrupción de casi cada persona o institución? Tal vez tenga el poder algún rasgo que se suele pasar por alto, y que, siendo antitético a la reconciliación, la socava inexorablemente.

Las investigaciones emprendidas por autores como Hannah Arendt³, Paul Tillich⁴ y posiblemente Michel Foucault⁵, por ejemplo, explican que esta dimensión que se suele pasar por alto podría ser lo que se ha venido a llamar la *ontología del poder*. Desde esta perspectiva, el poder no se ancla en las características de las personas, en estructuras institucionales o en la fuerza bruta, sino más bien en algo que es mucho más profundo, ahistórico y asocial. Es decir, tradicionalmente, el fundacionalismo, una maniobra filosófica que tiene sus raíces modernas en la obra de Descartes, ha convencido a la humanidad de que el poder tiene cimientos en una realidad que carece de las contingencias de las que adolecen los seres humanos. Así, quienes ostentan el poder, basados en esta filosofía —incluso cuando no sean conscientes de ello— prefieren pensar que encarnan alguna característica universal que los hace merecedores irrefutables de esa dicha.

1. Tombs, D. y Liechty, J. (eds.), *Explorations in Reconciliation*, Hants, England: Ashgate, 2006.

2. Isasi-Díaz, A. M., "Reconciliation: The Face of Justice in the 21st Century", Barry University, 14 de enero de 2007.

3. Arendt, H., *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York: Harcourt, Brace, 1951.

4. Tillich, P., *Love, Power, and Justice*, Nueva York: Oxford University Press, 1954.

5. Foucault, M., *The History of Sexuality*, Vol. I, Nueva York: Pantheon, 1978.

El argumento central del presente artículo es la idea de que ignorar estos cimientos universales del poder, es decir, ignorar la ontología del poder, nos impide entender de manera clara cualquier proceso de diálogo o reconciliación. La razón es que, con el tiempo, el poder se va convirtiendo en el foco de atención y, por lo tanto, el diálogo se transforma en dominación. Obviamente, la reconciliación es muy poco probable en un contexto de estas características.

Reconciliación y diálogo

No cabe duda de que la reconciliación es una actividad muy difícil, pues la meta de las personas involucradas en este proceso es la recuperación de su humanidad en un contexto igualitario. Aquellos que reprimían o explotaban a otras personas en el pasado, por ejemplo, tienen que expresar algún tipo de responsabilidad y remordimiento por estas acciones⁶, y como consecuencia de este cambio de actitud, su comportamiento inhumano podría ser perdonado y su humanidad restablecida. Ante la ausencia de una expresión honda de dolor personal, muchas personas son escépticas a las disculpas. El perdón, sin un arrepentimiento serio, de hecho, ha sido caracterizado despectivamente por Dietrich Bonhoeffer como “gracia barata”⁷.

Por su parte, las personas que han sido torturadas o damnificadas por actos racistas, xenófobos o machistas, también han de conseguir liberarse del pasado. Para ello han de recibir explicaciones, disculpas y posiblemente algún tipo de compensación por su sufrimiento. Como contrapartida por todo esto, y en contra de su comprensible deseo de retribución, han de aceptar convivir con sus verdugos y, quizás, aunque esto no es exigible de ninguna manera, perdonarles por lo que les hicieron.

En fin, parece que para que una persona pueda liberarse del pasado se requiere un cambio que contravendría la naturaleza humana, que suele ser considerada tozuda, dominante y vengativa. Así, muchos autores reconocen que no se puede forzar a las personas a participar en un proceso de reconciliación⁸, pues el hacerlo será interpretado por parte de quienes ya han sufrido bastante como una hostilidad más. En lugar de eso, lo que se requiere es un cambio voluntario que alcance el corazón de las personas, una mudanza que históricamente se ha llamado *revelación espiritual* o, en el mundo católico, *metanoia*. Tanto el arrepentimiento como el perdón se han basado tradicionalmente en este tipo de profundo cambio y renovación.

¿Pero cómo es posible este cambio de actitud? La respuesta es que esta transformación solo es posible a través de un diálogo profundo, respetuoso y verdadero; solo a través del diálogo puede cambiar el mundo. Lo que se debe reconocer inmediatamente, sin embargo, es que este diálogo no se basa en fórmulas preconcebidas, es decir, que no existen instrucciones predeterminadas que permitan el intercambio honesto entre personas o grupos sociales. Dicho de otro modo, el proceso dialógico es *orgánico* —no mecánico— e implica algo más que un *quid pro quo*, una simple negociación en la que se intercambian disculpas y prebendas por perdones y promesas de olvidar la venganza.

Pero el calado de este cambio no implica que la reconciliación sea imposible. Por el contrario, la reconciliación basada en este concepto de diálogo es más profunda y estable. Varias han sido las ideas en las que se ha basado esta noción de diálogo. Robert Park, por ejemplo, incluyó una noción similar en su ciclo de relaciones raciales⁹. Este autor arguye que, en una sociedad segregada, las

6. La disponibilidad para acatar una posible sanción y para compensar de alguna manera a las víctimas puede también ser parte de este cambio de actitud.

7. Bonhoeffer, D., *The Cost of Discipleship*, Nueva York: Macmillan, 1963, p. 36.

8. Graybill, L. S., *Truth and Reconciliation in South Africa*, Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2002.

9. Park, R., *Race and Culture*, Nueva York: Wiley, 1950.

personas no tienen ninguna posibilidad de conocerse como únicas y distintas, y, por lo tanto, de apreciar la diversidad de la expresión humana. Así, Park pensaba que las relaciones entre los grupos raciales no mejorarían hasta que tuvieran la oportunidad de intercambiar regularmente unos con otros, y entendieran que ni el uso de estereotipos ni de otras ideas preconcebidas acerca del otro son productivas. Por tanto, y aunque fuera de manera limitada, el pensador estadounidense abogaba por el diálogo entre los grupos raciales. Y decimos de forma limitada porque su objetivo no era precisamente la proliferación de la diversidad cultural, sino más bien la asimilación de los grupos raciales a la sociedad tradicional, que estaba encarnada por el grupo mayoritario.

Martin Buber va más allá que Park para decir que las personas deberían tratar a los demás de la manera en que quisieran ser tratadas ellas mismas¹⁰. También Emmanuel Lévinas ha teorizado acerca del diálogo, al que describe como el proceso de entender al otro como verdaderamente *el otro*¹¹. El otro, dicho de manera distinta, no es ni una extensión de uno mismo, ni una idea abstracta, ni un modelo de papel, como algunos escritores contemporáneos dicen; el otro ha de ser entendido en los términos que el otro propone para sí mismo, si es que lo verdaderamente único de su humanidad ha de ser entendido a plenitud.

Lo que Lévinas quiere, y que es esencial para el éxito de la reconciliación, es el desarrollo de un encuentro verdadero entre las personas. Para que este encuentro se produzca, se han de dar dos cambios fundamentales. El primero, que las personas reconozcan su propia contingencia. Mediante este reconocimiento, aquellas personas que quisieran dominar a otras empiezan a cobrar conciencia de que sus valores no son inherentemente universales; y sin esta universalidad, no les queda nada que

pueda justificar la imposición de sus valores —ahora contingentes— a los demás¹². Lo que emerge de este proceso es una variedad de posiciones culturales que solo tienen legitimidad y aplicación restringidas.

El segundo cambio, en el que se basa el verdadero diálogo, es el reconocimiento de que las normas sociales han de ser creadas en cooperación con todos los actores sociales. En ausencia de los universales abstractos que han sido invocados tradicionalmente para sostener la sociedad o el poder de unas personas sobre otras, el orden social ha de ser creado a través del reconocimiento y la incorporación de las varias perspectivas que, sobre la colectividad, puedan tener los distintos sectores sociales. En este sentido, todos los actores sociales han de comprender que la diversidad no es necesariamente una amenaza para la sociedad, sino su más sólido pilar.

Así, tanto para Buber como para Lévinas, el diálogo está basado en el reconocimiento del otro como ente social, histórico, distinto y merecedor del respeto más absoluto, por lo que la noción de reconciliación no puede basarse en conceptos universales, asociales y ahistóricos. Esto tiene dos consecuencias muy importantes para la conceptualización del proceso de reconciliación. La primera es que la dominación, la explotación, la segregación, el racismo, la tortura o la represión del pasado dejan de tener una justificación, pues los universales abstractos en los que solían basarse pierden toda legitimidad. La segunda, que es posible que la creación de un nuevo futuro no recapitule simplemente la homogenización social del pasado, sino que incluya a todas aquellas personas excluidas, quienes ya no pueden ser consideradas como amenaza al orden establecido o a la moralidad, sino como garantes de los mismos. Es decir, una sociedad puede pasar a ser una totalidad sin la eliminación de la diversidad social y cultural.

10. Buber, M., *Between Man and Man*, Nueva York: Macmillan, 1978.

11. Lévinas, E., *Totality and Infinity*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

12. Sartre, J. P., *Anti-Semite and Jew*, Nueva York: Schocken, 1969.

Una nueva base para la ética

Específicamente importante es que la promoción del respeto hacia el otro requiere del desarrollo de un nuevo tipo de ética. En el pasado, la ética se ha basado normalmente en el marco filosófico proporcionado por el realismo. Las teorías de la ética, desde la de Platón a la de Kant, por ejemplo, han asumido que un referente moral absoluto, y por tanto ahistórico, es necesario para unir a las personas de una manera imparcial y justa¹³. Así, se concibe al ser humano como incapaz de regularse a sí mismo. De hecho, si las personas no son controladas, el intercambio social devendrá en el caos, en la guerra de todos contra todos imaginada por Hobbes. Para evitar esta tragedia, se ha de disponer de un estándar absoluto, y por eso universal, con el que sea posible juzgar el comportamiento de las personas. Como consecuencia de esto, ni la interpretación ni los contextos social o cultural pueden poner límites a los preceptos morales. Es decir, existen normas cuyas profundas raíces son lo bastante sólidas como para basar y justificar las normas sociales, pues no se basan en contingencias humanas.

Desde esta perspectiva, Platón conceptualizó sus *ideas* como el fundamento inviolable del conocimiento y del orden social. Durante la Edad Media, al igual que hoy en día, la noción de Dios cumplía una función similar. Kant, por su parte, ataba la acción moral correcta a los imperativos categóricos. En todos estos casos, las personas son reguladas por una fuerza que no controlan, y que dicta las expectativas de comportamiento, las normas sociales y los castigos aparejados a su quebrantamiento¹⁴. Debido a la influencia de estos absolutos, el orden social es considerado como moral y seguro.

Este tipo de ética universalista tiene un problema fundamental, que se empieza a hacer claro cuando se define el contexto real de estas

abstracciones, es decir, cuando se establece la cultura específica que parece encarnar estos estándares. Una vez que estos principios son definidos, todo el mundo ha de aceptar las normas y asimilarse a ellas. Aquellos grupos sociales que representan más de cerca estos estándares, sin embargo, terminan teniendo la capacidad de definir la naturaleza de la realidad social, pues sus ideas y su poder terminan considerándose tan sólidos, ahistóricos y universales como las bases ontológicas de las normas que representan. Por ejemplo, en Estados Unidos, los europeos comenzaron a desempeñar este papel de portadores de los estándares culturales. La manera en que ellos definían la inteligencia o la belleza pasó a ser la norma para todo el mundo, pues se consideró que representaba algo universal a lo que todos y todas debían de aspirar.

De esta manera, los teóricos realistas abren nuestra realidad social a la posibilidad de marginación, pues permiten que un estándar particular pueda elevarse a nivel de realidad sui generis¹⁵, denostando todos los demás. Esta universalidad ha erigido una *eurocracia* por la que aquellos que son entendidos como más cercanos a lo europeo son considerados superiores al resto de la población mundial. Los europeos, en este sentido, han creado los únicos imperativos culturales que son necesarios y lógicos para preservar cualquier sociedad; su centralidad en la sociedad es, por eso, simplemente natural. Lévinas cree que la existencia de estos absolutos genera la falsa impresión de que la sociedad puede sobrevivir con todos los individuos persiguiendo sus propias metas, sin consultar con nadie más¹⁶. Es por esto que, en este mundo, la ética es algo opcional.

Para evitar esta dominación y marginación, que son antagónicas a la reconciliación, es necesario crear una nueva estrategia de fundamentación de la ética. Lévinas propone una posibilidad para tal cimiento al declarar que la

13. Stark, W., *Fundamental Forms of Social Thought*, Nueva York: Fordham University Press, 1963, pp. 1-13.

14. Murphy, J. W., *Postmodern Social Analysis and Criticism*, Westport: Greenwood Press, 1989, pp. 1-19.

15. Gilroy, P., *The Black Atlantic*, London: Verso, 1993.

16. Lévinas, E., *Time and the Other*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1987, pp. 105-109.

ética debe preceder a la ontología¹⁷, es decir, que no hacen falta ese tipo de abstracciones para que las personas puedan relacionarse entre sí sin temor al caos. A través del discurso directo, y sin la interferencia de los absolutos tradicionales, las personas pueden establecer un marco normativo que guíe el intercambio social y el establecimiento de instituciones.

Cuando las personas reconocen su contingencia, y no usan los absolutos para legitimar su comportamiento, llegan a relacionarse con todos los demás como iguales, de tú a tú, pues nadie puede ya argüir legítimamente que representa o encarna una realidad sui géneris. En consecuencia, el orden social no podría estar basado en la idea de que todo el mundo ha de asimilarse a un ideal. Ideal que, por otro lado, sólo representa una perspectiva entre varias. De aquí en adelante, las personas se reconocen las unas a las otras como individuos con iguales derechos y deberes, y hacen los ajustes necesarios para crear y mantener el orden social sin preconcepciones.

Sin esos falsos absolutos, las personas tienen que reconocer que son las únicas fuentes del orden social. Para evitar el caos, tienen que aprender a ponerse a sí mismas en el lugar de las demás, a desarrollar el respeto mutuo. Es importante reconocer que esta versión del orden social es casi sinónimo de reconciliación. En contra del realismo, que enfatiza la superioridad de ciertas posiciones, la reconciliación requiere que el orden sea un *collage*. En cuanto las personas comienzan a reconocer que ninguna tiene el monopolio de la verdad, la integración de las perspectivas de todas ellas pasa a ser esencial para establecer el orden social. Cualquier otro modo de crear orden sería muy limitado, pues reprimiría alguna de esas perspectivas, es decir, marginaría algún grupo social.

Según este nuevo modelo, la acción moral no está necesariamente garantizada por el concurso de esos fundamentos absolutos que solían guiar el comportamiento de los ciudada-

nos. De hecho, según Lévinas, esta estrategia podría tener el efecto opuesto, pues impediría que las personas vieran la presencia de los otros. Lo que es necesario, por eso, es que las personas consulten las unas con las otras —entendiendo a las demás como diferentes verdaderamente— para que la coordinación de los comportamientos no sea fortuita. A través del proceso de reconocimiento de la diferencia cultural y social, puede darse un intercambio que incluya a todo el mundo y represente a toda la gente. Así, se genera integración social y no asimilación, como propondría Park.

El poder como amenaza

Desde el punto de vista de esta nueva base de la ética, el poder es una amenaza para el éxito de la reconciliación, pues contraviene el objetivo de que las personas se respeten las unas a las otras. Es decir, existe algo en la ontología del poder que hace que el reconocimiento del otro sea difícil, si no imposible.

En el núcleo de esta ontología se halla una estrategia de legitimación del poder que produce muchos problemas. En su discusión acerca del antisemitismo, Sartre describe esta estrategia de la siguiente manera: las personas necesitan una justificación incontrovertible si es que van a hacer cosas tan problemáticas como privar a otros grupos de sus derechos o de sus vidas. Es decir, la discriminación o la muerte no pueden basarse en opiniones personales, motivos políticos momentáneos o caprichos; un poder que se ejercite de manera tan vehemente no puede basarse en una fuente contingente, sino en una universal, abstracta y ahistórica.

Paul Tillich, al discutir su ontología, dice que el poder se basa en algo que llamó el *centro*¹⁸. Este centro permite que las personas puedan controlarse a sí mismas y a cualquier otro aspecto de la realidad. En cierto modo, éste es un centro cósmico, casi eterno, y sirve como fundamento de las jerarquías de todos los fenómenos mundiales. El centro tiene este

17. Lévinas, E., *Totality and Infinity*, *óp. cit.*, pp. 206-207.

18. Tillich, P., *óp. cit.*, pp. 44 y 94.

poder debido a su posición única y elevada entre todos los demás elementos.

Como los miembros de la Escuela de Frankfurt documentan, Hitler se daba cuenta de esta necesidad de centro y buscaba una fuente sólida de legitimidad para sus programas sociales, políticos y bélicos. Debido a la fe ciega que la mayoría de la gente profesa por la ciencia —basada en proclamas acerca de la existencia de la objetividad de las leyes naturales—, Hitler enlazó el antisemitismo con la biología y la medicina. De esta manera, consiguió hacer —al menos para algunos— que la eliminación de los judíos pareciera racional, justificada y de acuerdo a la mejor ciencia disponible. Después de todo, si algunas personas son inferiores biológicamente a otras, aquellas no pueden tener lógicamente los mismos derechos que el resto de la población. Un argumento idéntico se utilizó en los Estados Unidos hasta los años sesenta para justificar la segregación de la población negra.

El punto central de esta estrategia es que la ciencia, en particular la biología, no puede ser considerada como algo político¹⁹, pues es simplemente la disciplina que descubre las leyes naturales, unas leyes que carecen de prejuicios y agenda política. La naturaleza, dicho de otro modo, es neutral, como neutral es la ciencia que la estudia y las teorías que emergen de dicha ciencia. Basados en estas asunciones, los argumentos acerca de la inferioridad genética de ciertos grupos adquieren una credibilidad automática para un enorme segmento de la población. Así, cualquier política racista que sea justificada de esta manera es provista de una pátina de racionalidad que no refleja sesgo personal o colectivo alguno, sino principios que se creen universales. Como consecuencia de esto, las políticas eugenésicas y genocidas podrían entenderse como racionales y necesarias para proteger a la humanidad. Al menos Hitler, como otros(as) déspotas, esperaba que todas las personas siguieran esa lógica.

Desde este punto de vista, el ejercicio del poder es antitético al proceso de reconcilia-

ción, pues se basa en una legitimidad indudable que hace del otro algo circunstancial. Es decir, un grupo social sólo puede controlar a otros desde una posición de superioridad, desde el establecimiento de relaciones sociales asimétricas, lo que claramente contraviene el concepto de reconciliación del que se ha escrito con anterioridad en este artículo.

Por supuesto, ciertos gobiernos y ciertas posiciones políticas particulares son legítimos y pueden considerarse como válidos, pues no todo gobierno se basa en este tipo de ideología. Para entender esta diferencia deberíamos distinguir entre los conceptos de liderazgo y de poder. Los líderes reciben su legitimidad a través de un proceso de diálogo democrático, mientras que el poder existe solamente cuando un grupo es distinto categóricamente del resto y encarna esa validez absoluta de la que se hablaba antes. Así, mientras que el poder permite a las personas que lo ostentan transformar a otras en sus esclavos, pues tienen una legitimidad universal de la que los otros carecen, el liderazgo nunca permitiría tal desigualdad e injusticia, ya que ha de considerar al otro como un ente propio y digno de respeto.

Conclusión

El poder no es ni incidental ni periférico a la reconciliación, como muchos críticos han venido comentando, sino más bien una amenaza clara a dicho proceso. Así, la crítica a este poder no se debería restringir al estudio de la persona que lo ostenta, o a las condiciones en que este elemento se pone en práctica, sino que debería ir al centro de la cuestión: a su ontología, el proceso por el cual las personas legitiman su dominación o su control de las demás en base a ideas universales, abstractas y ahistóricas.

Es más, la idea clave del concepto de poder en lo que toca a la noción de reconciliación es que el poder permite que una sociedad se organice jerárquicamente, mientras que el fin de todo proceso de reconciliación

19. Horkheimer, M. y Adorno, T., *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York: Seabury Press, 1972.

es el establecimiento de una comunidad de personas en la que éstas se protegen las unas a las otras y fomentan su desarrollo. Así, el proceso de dividir el mundo en centro y periferia, que el poder justifica, viola la idea de comunidad en la que se basa el concepto de reconciliación, una comunidad en la que las personas son ontológicamente iguales aunque puedan ser distintas.

El establecimiento de una comunidad a través de la reconciliación requiere que las nociones tradicionales y realistas acerca del

orden social sean sustituidas por un nuevo concepto de orden que no precisa que un centro absoluto sirva como cimiento de la sociedad. Un nuevo concepto que, además, permite que la proliferación de la diversidad no sea considerada automáticamente como una amenaza de la solidaridad social. A través de la reconciliación se puede establecer un nuevo orden social que no precisa de jerarquías, centros o periferias. El abandono de las pretensiones jerarquizantes del poder y de su ontología es vital para esta tarea.