

## Enunciados generales del perdón y la reconciliación

Leonel Narváez / Jairo Díaz

No hay soledad, una multitud de espíritus de clorofila ronda  
en los bosques mientras los astros sueñan.

Obedeciendo a un sueño despierto, en el año 2001 se buscó fundar una organización en Colombia que a partir de las teorías y metodologías disponibles acerca del perdón y la reconciliación ofreciera espacios de encuentro grupal a la comunidad nacional y generara procesos de acompañamiento a personas afectadas por la violencia. Reconociendo desde los inicios diferentes tipos de violencia, se sabía de la complejidad del tema a tratar en adelante. Con esto en mente, ese año se conformó un grupo de trabajo llamado Escuelas de Perdón y Reconciliación (ESPERE), que dio origen a una institución dedicada a la exploración conceptual y metodológica de los temas mencionados. Esta organización adoptó el nombre de Fundación para la Reconciliación. Hoy, después de ocho años de trabajo intenso en el acompañamiento pedagógico y psicosocial a diferentes grupos en Colombia y de haber transferido su metodología a 14 países más en el mundo (principalmente en América), están compiladas en este capítulo las memorias parciales de los aprendizajes acumulados en el proceso de diseño y práctica de las pedagogías del perdón y la reconciliación.

En el año 2001, no contaba el equipo ESPERE con una tipología precisa que ordenara los campos posibles de enunciación de los términos perdón y reconciliación. Hoy, después de ocho años, están reconocidos por las ESPERE al menos cuatro campos, en los que la unidad conceptual no es la característica dominante. Sin embargo, es posible determinar estos campos a partir de los propósitos, cosmogonías y prácticas culturales en que se inscriben, vale decir: el estadounidense, el europeo, el de las religiones y el cultural.

Como en cualquier dominio, el capítulo que emerge en estas páginas es una contribución a la caja de herramientas del *artesano* de modelos de pensamiento para el diseño de arquitecturas pedagógicas y escenarios de acompañamiento en la formación del carácter, propósito fundamental de las Escuelas de Perdón y Reconciliación.

## Dominios teóricos del perdón y la reconciliación

Esta es una tipología descriptiva que destaca la procedencia de los enunciados, sin mayor complejidad en el análisis de la composición de cada uno de ellos. Es un ordenamiento que, de la manera más sencilla, clasifica los orígenes de los discursos que en el transcurso de ocho años de trabajo reposan en los archivos de la Fundación para la Reconciliación, sin contar aún con un análisis comparado de las relaciones establecidas entre ellos, las influencias de uno en otro o la presencia difusa de ellos en otros discursos acerca de la solución no violenta de conflictos.

En Estados Unidos, en las universidades de Wisconsin, Virginia Commonwealth y Stanford, entre otras, se trabaja en las temáticas del *perdón interpersonal*, inscrito a su vez en los campos de la psicología positiva y la justicia restaurativa, con limitados desarrollos teóricos en el campo del perdón político. A este dominio el grupo de trabajo de la Fundación para la Reconciliación lo denomina *estadounidense*. Destacan en él investigadores como Robert Enright, Everett Worthington, Robin Casarjian, Michael MacCullough y Alfred Luskin. Otro dominio es el *europo*, caracterizado por lo que Sandrine Lefranc (2005) llama “políticas del perdón”, el cual dedica el análisis a las retóricas del perdón en contextos de guerras nacionales y civiles o dentro de las dinámicas políticas, que Lefranc describe como “transición de regímenes autoritarios a gobiernos democráticos”. Este dominio lo caracteriza el énfasis puesto en las categorías del indulto, la amnistía, el perdón, la impunidad y otras asociadas con la restauración. Incluye los análisis de las retóricas del perdón funcionales a pactos de élites. Como ejemplos: Argentina, Chile, Uruguay y Suráfrica. En este dominio se encuentran también desarrollos filosóficos en los trabajos de Simon Wiesenthal, Hannah Arendt, Jacques Derrida, Javier Sádaba, Marc Auge y Vladimir Jankélévich.

De otra parte, emerge un campo denominado en las ESPERE *dominio de las religiones*, en el que los preceptos del dogma teológico definen las reglas de enunciación, circulación y práctica del discurso del perdón<sup>1</sup>. La tradición religiosa en las culturas del mundo encuentra en las parábolas del perdón una serie de figuras milenarias que ilustran los imaginarios de los creyentes para definir pautas de comportamiento frente a las ofensas recibidas. Para el Occidente cristiano, la ética del perdón proclamada por Mateo (18-19) manda a perdonar “hasta setenta veces siete” y rogar a Dios: “perdona nuestras ofensas como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”.

Finalmente, aparece un cuarto dominio, que las ESPERE llaman *dominio cultural*, en el que los relatos sociales y las prácticas discursivas cotidianas del perdón se

1 Este dominio tiene un capítulo especial en este libro, el número 5, titulado “El perdón y las religiones. Hacia sociedades de justicia, compasión y dignidad”, escrito por el teólogo Rodney Petersen, razón suficiente para no explorar acá en profundidad la trama de su complejidad.

prestan a la investigación contextual. Este último dominio podría llamarse etnográfico. Campo de investigación cultural aún no muy bien inventariado, que deberá determinar, por ejemplo, si la concepción del perdón de la tradición cristiana en Colombia se corresponde con las prácticas de *limpieza* (de *limpia*) y remedio del pueblo nasa, y si la reconciliación se relaciona con su idea de armonización. De la misma manera, hay que indagar en la experiencia del *ubuntu* en Sudáfrica y en los tribunales gacaca en Ruanda. Habría además que incluir en este dominio el tema de la abundancia en el sacrificio o entrega del excedente (material y anímico) en beneficio del cuerpo colectivo. Aproximación a las prácticas del perdón y la reconciliación en el sentido del *don* o regalo, que Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss desarrollaron en los estudios sobre el ritual del *potlach*<sup>2</sup>.

La caja de herramientas conceptuales de las ESPERE cuenta con una serie de enunciados contenidos en estos dominios que permitieron resumir un mínimo campo de discusión teórica en la sustentación de los diseños metodológicos de su propuesta pedagógica. Marco conceptual que se expone a continuación, no sin antes reconocer que la Fundación para la Reconciliación nació con el propósito de promover el perdón y la reconciliación interpersonal y –en el contexto de Colombia, degradado por un conflicto político, militar y criminal–, poco a poco, descubrió el campo de los enunciados del perdón político, dominio complejo y polémico en extremo. Esta razón explica por qué la pedagogía del perdón y la reconciliación desde perspectivas psicológicas ocupa gran parte de las síntesis expuestas aquí.

### *Generalidades en los discursos sobre el perdón*

La investigación bibliográfica sobre perdón y reconciliación cuenta hoy con un amplio abanico de propuestas que no son pedagógicas en sentido estricto, pero sí alimentan los archivos de quienes diseñan modelos de pedagogías y protocolos clínicos dirigidos a personas afectadas por la violencia familiar, social y política. La palabra perdón, en primera instancia, una vez pronunciada parece una categoría absoluta. La utilización del término en una serie de escenarios disímiles hace que, en lugar de un valor único, la palabra perdón encuentre significados diferentes.

Decir perdón en los intercambios cotidianos es una convención que permite la circulación habilitada, legítima, de quien solicita un favor o pide una excusa: “Perdón, podría alcanzarme ese libro”; y como fórmula de cortesía es un comodín que se utiliza a diario en un amplio número de intercambios; como excusa, a manera de introducción de una conversación, se usa para saludar a un desconocido de quien se solicita información. Mientras el amante infiel podrá acudir a la fórmula del

2 “Una práctica antes que un concepto, [...] Una economía ya no basada en la acumulación sino en el derroche, en el goce de lo producido. [...] cuando hablamos de *potlach* nos referimos a los experimentos históricos basados en el gasto improductivo, donde el disfrute deviene general”. En línea: <http://argentina.indymedia.org>

perdón para solicitar de su pareja la restauración de la relación, el hijo disculpará sus actos ante los padres buscando el restablecimiento de la armonía familiar.

Decir perdón en un proceso de transición de un estado de violencia política generalizada es una forma de acceder a la paz, a la vez que en los juegos del discurso político se hablará de mayor o menor impunidad, de verdad, de reparación, de pacto, de memoria y de no repetición. Decir perdón es pretender reestablecer un vínculo social, reconstruir el pacto roto por la ofensa y resignificar una relación puesta en riesgo. En la religión católica, la absolución de los pecados es otra de las formas del perdón ligada a la valoración del pecado y la tasación de la enmienda en términos de la penitencia. Decir perdón y reconciliación, en el contexto bíblico, es hablar de la semejanza del hombre con un dios de misericordia y compasión.

El tema del perdón y la reconciliación ha dejado de ser monopolio religioso y en las últimas décadas ha pasado a ser parte de la agenda de investigación de las ciencias sociales. En el escenario político, la conceptualización de los crímenes de lesa humanidad, derivada de las discusiones de los tribunales de Nuremberg y de La Haya, propició políticas de arrepentimiento y la necesidad de pedir perdón en situaciones de violación de derechos humanos a partir de fórmulas jurídicas y políticas (Derrida, 1999).

No obstante, el tratamiento que hacen del perdón y la reconciliación la ciencia política, la psicología, la antropología y otras disciplinas indica que estas aún se encuentran distanciadas, lo que dificulta la construcción de un cuerpo teórico unificado. Torre de babel plagada de ambigüedades que, lejos de mostrar consensos, ofrece un interesante campo de investigación teórica y metodológica en clínica, pedagogía y política.

Para Derrida, el perdón es personal, indelegable a cualquier tipo de mediación institucional. El perdón le atañe solo a la víctima, a quien siente rabia, odio y deseos de venganza, y es ella en últimas quien tiene la autoridad de perdonar. Propuesta que deberá resolver la victimología, en el momento en que responda qué tanto de individuo hay en cada una de las violencias humanas, qué tanto reside el sufrimiento en las vísceras y qué tanto trasciende al grupo. Respondiendo a la vez si el perdón es interpersonal, comunitario o societario o si en cada uno de los términos reside el espíritu del grupo y en cada una de las agresiones, en cada uno de los perdones y en cada una de las reconciliaciones se manifiesta la organicidad del colectivo.

Olivier Abel (1986: 14) plantea que toda acción ética o política que merme la cantidad de violencia ejercida por unos hombres contra otros disminuye la proporción de violencia en el mundo, y cita a Habermas (1991: 62) en “Conciencia moral y acción comunicativa”:

Si la ofensa causada no se repara de una o de otra forma, esta reacción inequívoca persiste y se refuerza con un resentimiento latente. La persistencia de tal sentimien-

to revela que hay una dimensión moral en el hecho de sufrir una humillación. Efectivamente, no es un sentimiento, como el terror o el furor, que responda inmediatamente a la ofensa, sino un sentimiento reactivo ante la injusticia indignante que ha cometido el otro.

Persistencia que es memoria de un hecho que deberá interpretarse. Francisco A. Ortega (2005: 105) propone que “ningún evento en sí es traumático, lo que determina lo traumático no es la estructura de los eventos, sino la estructura de la experiencia social de ciertos eventos. Es la actitud de quien la sufre y los condicionamientos colectivos”. En estos discursos la significación del evento traumático plantea un imperativo: la interpretación de los hechos. La violencia en sí misma es el contenido manifiesto de fuerzas en conflicto que en una primera reconstrucción parecieran aisladas de un contexto de significación. Hechos aislados que serían memorias sin sentido político, nada más que historiografías, colecciones de hechos y retazos acomodados de análisis sin interpretación crítica de los acontecimientos. Desde esta perspectiva, el perdón es memoria crítica del contexto en que las acciones violentas fueron posibles, y evalúa responsabilidades, interpreta la lógica de los acontecimientos para orientar el sentido de la reparación y dirige la mirada al pasado en perspectiva de futuro.

Christian Bourget (1986: 43) afirma que “una sociedad sin perdón es una sociedad sin moral” y agrega que la sanción es una venganza permitida (“El hombre se venga y la sociedad sanciona”), aunque a lo largo de la historia las sociedades modernas han enriquecido el concepto de sanción añadiendo a la idea de venganza la de protección de la sociedad, de rehabilitación, de educación, de ejemplaridad, si bien en realidad ha sucedido todo lo contrario.

En este sentido, el perdón propone reconducir las catexis<sup>3</sup> de venganza. Poner en circulación colectiva los odios y deseos de venganza es una forma de liberarse del anclaje que la herida genera, es una forma de mediación simbólica para buscar formas menos violentas en la superación de las consecuencias que las agresiones producen en quienes las padecen. La venganza es memoria de la pasión que dificulta la construcción de otras conexiones pulsionales con la vida. El perdón emerge como reconexión significativa con la vida, más *eros* que *tánatos* en la memoria del sentido: “venganza y perdón no son contrarios, sino que se suceden el uno al otro como formas de reparación psíquica y social. La venganza se alimenta del odio, el perdón se alimenta de la bondad. La reparación se opone al desquite, que para muchas personas se convierte en el objeto de la pasión” (Ramos, 2005: 222).

El perdón es un proceso de construcción de narrativas en el que el pasado es insumo actualizado en relación con el porvenir. El inventario del pasado debe

3 “Término del psicoanálisis que indica una inversión consciente o inconsciente de energía psíquica en una idea, objeto o persona”. En línea: <http://www.lubrano.com>

proyectarse en la pantalla del futuro, resolviendo las preguntas: qué es el pasado y qué es el porvenir, para oír como repuesta: nada más que acción social y política en el presente, memoria en acción.

Si un Estado pretende olvidar y perdonar para favorecer una reconciliación nacional privaría a su pueblo del trabajo que podría garantizarle una trasmisión de sentido para las generaciones futuras. [...] La historia ha demostrado ampliamente que los intentos de forclusión de la destrucción del vínculo social fracasan y que aquello que se creía borrado del todo vuelve siempre de la peor manera. Consentir colectivamente el perdón no implica la venganza, la cual ha de quedar igualmente excluida para que las víctimas no se transformen a su vez en verdugos [...]. Hay quienes demuestran que pueden tratar el dolor psíquico inventando los medios para hacer habitable lo que ya no lo era. [...] Adorno decía que después de Auschwitz ya no era posible la poesía, pero, al contrario, es allí, en el punto indecible, donde puede nacer el poema. El asunto ya no es el perdón con su irrisorio sabor, sino vivir con eso (Ramos, 2005).

Será este un mensaje que, parafraseando a Ortega, dirá: el perdón hace habitable lo que ya no lo era e inventa los medios para tratar los traumatismos centrados en dinámicas psicológicas que hacen imposible el olvido. Gloria Helena Gómez (2005: 75) se refiere a estas dinámicas en un artículo titulado “Traumatismos de guerra, memoria y olvido”, de la siguiente manera:

Así como hay políticas favorables al olvido, a la reconciliación y al perdón, también hay procesos psíquicos que ayudan o se oponen a dichas políticas. El lenguaje ofrece múltiples ilustraciones de la oposición subjetiva al olvido [...] “nunca olvidaré lo que me hicieron” o “lo que me es inolvidable”, “perdono, pero no olvido” [...] que dicen que tengo derecho a la memoria.

Así definida la presencia del pasado en la memoria actual, se oye un ligero eco orwelliano cuando la memoria ya no es de tiempos recientes o cuando los protagonistas han perecido y el pasado está contenido en los relatos que de él llegan al presente. Así, el derecho a la memoria es un derecho a la hermenéutica, a la interpretación colectiva y a la generación de nuevas narrativas. No basta con proponer el derecho a la memoria si no se responde antes cómo producirla. La memoria es un acuerdo. Y no es lo mismo el derecho a la vivienda que el derecho a la verdad, tan promulgado y exigido en los procesos de reconciliación fundamentados en racionalidades jurídicas<sup>4</sup>. Antes bien, es preciso discutir las técnicas de producción de la verdad, las pedagogías asociadas, los métodos clínicos de registro e intervención,

4 Otros tipos de racionalidades podrán explicar las lógicas y variables que determinan procesos de reconciliación. Lógicas de significado religioso, cultural, mítico y otras.

los criterios morales, la ética ante las víctimas y demás procedimientos involucrados en la producción de dos formas del relato, la verdad y la memoria.

Por qué recordar es una pregunta que recrea Enrique Biermann (2005: 234) citando a Ellie Wiesel, sobreviviente de los campos de concentración en Alemania durante la Segunda Guerra Mundial, en un aparte de la respuesta que el mismo Wiesel da a esa pregunta:

En la repetición no hay recuerdo. La vida de mi memoria es mi vida [...]. Cuando una muere la otra se extingue [...]. Recordar es lo que le permite al hombre afirmar que el tiempo deja huellas y cicatrices sobre la superficie de la Historia y que todos los acontecimientos se encuentran concatenados unos a otros, al igual que los seres vivientes. Sin la memoria nada es posible. Nada de lo que hagamos merece la pena. Olvidar es violar la memoria, es privar al hombre de su derecho a recordar.

El perdón y la reconciliación constituyen un derecho inalienable que trasciende los límites jurídicos y extiende lazos de continuidad –no muy bien determinados– entre las ciencias jurídicas y las sociales, especialmente con la psicología y la pedagogía, disciplinas que cuentan dentro de sus inventarios con una serie de trabajos de sistematización teórica y metodológica explorados durante los últimos años noventa del siglo pasado y primeros años de la década que termina.

#### *Perdón y psicologías: algunas perspectivas*

Al perdón lo han estudiado durante décadas las religiones y las filosofías, pero solo hasta el año 1985 la psicología comenzó a considerar el tema con la finalidad de aportar a la práctica clínica en la recuperación emocional de víctimas de las violencias. Alfred Luskín (2002) propone que perdonar es una experiencia de paz y comprensión resultado del análisis que realiza el ofendido de las reglas que ha trazado para el comportamiento de otros, asumiendo que el recuerdo de la ofensa no puede “arruinar” su presente. Y dice que el perdón es una decisión que solo se puede realizar si se tiene la voluntad de hacerlo. Al respecto, Enright (2001) plantea que perdonar en un momento dado y no hacerlo en otro es una decisión tomada por la persona que perdona en cada caso, dependiendo de las herramientas y la disposición que tenga para hacerlo. Además, considera el perdón como una virtud desde el punto de vista aristotélico, en tanto que será relativo a la persona y deberá experimentarse en principio solo por ella, para luego perfeccionarse por el hábito de la costumbre. Visto así, el perdón no se da con la misma facilidad en todos los individuos.

Worthington (2001) y Enright (2001) coinciden en que perdonar implica una transformación emocional en la que el sujeto cambia el resentimiento y los deseos de venganza por la comprensión del agravio, el respeto hacia el ofensor y la búsqueda

de empatía. Estas nociones, al igual que la de Casarjian (1998), hacen del perdón una herramienta que posee la víctima y que solo le atañe a ella. Lo único que requiere para perdonar es la convicción de que al hacerlo podrá reestablecerse el equilibrio físico y mental, y la materia prima para hacerlo es el recuerdo de la ofensa, el que podrá transformarse a partir de la narración y la comprensión del daño causado.

Para Casarjian el perdón debe contar con cinco características: 1. *la decisión*: el ofendido opta por dejar de ver las actitudes negativas del ofensor e intenta ver en él a un semejante que ha cometido errores, pero es digno de respeto y amor; 2. *la actitud*: el ofendido tiene la capacidad de comprender que el recuerdo de la ofensa es una percepción y no un hecho “objetivo”, por lo cual, al cambiar su percepción del ofensor, puede cambiar sus reacciones emotivas; 3. *el proceso*: indica que el perdón no ocurre en un momento dado, sino que implica transformaciones graduales de las percepciones, permitiéndole al ofendido una comprensión más amplia de lo sucedido; 4. *la forma de vida*: perdonar implica una transformación de la comprensión que se tiene acerca de lo sucedido, cambiando el papel de víctima por de cocreador de la realidad; se plantea acá que “se trata de una forma de vida por cuanto supone la posibilidad de que el ofendido se desligue de la percepción pasada permitiéndose ver cada instante como algo nuevo”; 5. *el cambio de percepción de los hechos y las personas*: el reconocimiento de lo ocurrido, la asunción de la responsabilidad de cuidar de sí mismo y el deseo de hacer cambios en la interpretación del pasado.

Casarjian coincide con Enright, Freedman y Rique (1998) y sugiere que el perdón es un proceso voluntario e incondicional que implica una transformación interna de quien perdona e incluso de quien es perdonado. Por ello distinguió el “genuino perdón” del pseudoperdón, donde el primero requiere fuerza y coraje, pues el ofendido debe reconocer la injusticia del dolor y elegir responder con amor a quien la causó. Esto implica que el ofendido reconozca la injusticia que se cometió, que elija voluntariamente y sin ninguna coerción responder con compasión y que esta sea una decisión moral referida a la interacción humana positiva. Mientras que el pseudoperdón será el resultado del miedo y la debilidad. Si el ofendido es incapaz de reconocer el agravio o tiene baja autoestima, condonará o excusará al ofensor, situación peligrosa, en cuanto niega la ofensa y el sufrimiento.

Otro modelo de promoción del perdón y la reconciliación lo presenta Cynthia Ransley (2004: 24) resumiendo la propuesta de Hargrave y Sells, y proviene de la terapia de familia: “El uso de la palabra ‘estaciones’ en el ámbito del perdón evita el sentido de aproximación lineal por etapas: muchas veces la gente oscila entre estaciones cuando buscan restaurar la confianza en la relación y perdonar. Si el ofensor no tiene la voluntad o no puede involucrarse en el proceso, como suele ocurrir, aplican las dos primeras estaciones. Las dos finales involucran a las dos partes”. Acá aparece una diferencia radical con los modelos de Enright y Worthington, que no involucran al ofensor en la fase de perdón. Cynthia Ransley resume el modelo en las siguientes estaciones:



*Exonerar*: Hargrave lo describe como el esfuerzo de aligerar la carga de culpa que pesa sobre la persona que causó la herida (Hargrave y Sells, 1997: 44). Esto se logra pasando por la Estación 1: desarrollar el entendimiento de la manera como sucedió el mal, incluyendo la conciencia de los modelos familiares, lo cual conduce a la Estación 2: desarrollar el entendimiento o identificarse con el ofensor.

*Perdonar*: Para Hardgrave, esto involucra una respuesta de la persona que causa la injusticia [...]. Las dos estaciones finales son: Estación 3: dar la oportunidad de la compensación. La persona lastimada da al ofensor la oportunidad de hacerse responsable y actúa de modo que progresivamente se ayude a desarrollar la confianza. Estación 4: el acto abierto de perdonar: las dos personas discuten qué ha pasado y acuerdan intentar una relación basada en la confianza.

En estos modelos el perdón ocurre a partir de un ejercicio de introspección que se activa desde el momento en que la persona ofendida reflexiona acerca de la posibilidad de perdonar, bien sea para acercarse a quien la hirió (reconciliarse) o para distanciarse definitivamente de él. La pedagogía del perdón tiene como propósito facilitar contextos en los que una persona agraviada construye nuevas narrativas acerca de la ofensa, el ofensor y las secuelas que de ella se derivaron. Enright, Freedman y Rique (1998) proponen que el perdón es un proceso personal en donde el ofendido no necesita establecer comunicación con el ofensor, mientras que la reconciliación implica a las partes involucradas. Así visto, el perdón es un proceso interno individual y la reconciliación es un compromiso externo e interpersonal.

En las Escuelas de Perdón y Reconciliación el equipo de trabajo sostiene que el perdón es un proceso fundamental para la reconciliación, que la *precede*. Todo tipo de reconciliación que obvie el perdón como condición preliminar será entendido como reconciliación *débil* o, a la manera de Robert Enright (2001: 31), “irreal”:

Una reconciliación real requiere que las dos partes perdonen, porque en muchos casos existen ofensas por parte de los dos lados. La reconciliación también requiere que las dos partes estén listas para reanudar la relación, y algunas veces solo una de ellas se encuentra preparada para hacer el esfuerzo. La reconciliación es el acto de dos personas que se juntan después de una separación. El perdón, por otro lado, es la acción moral de un individuo y comienza como un acto privado, una decisión oculta que emana de lo profundo del corazón humano. Solo cuando el perdón crece, su río se dirige hacia el ofensor. Uno puede perdonar sin reconciliarse, pero nunca se reconcilia verdaderamente sin que se dé algún tipo de perdón. Si el ofensor permanece sin arrepentirse y transformarse, la reconciliación es imposible.

Enright y Sells (1989) plantean que es posible el perdón sin reconciliación, mientras que algunos autores proponen que el perdón sin la reconciliación es un proceso incompleto. En el contexto de este debate, E. Worthington (1998: 129) desarrolla una tipología de uso frecuente en la discusión acerca de las diferencias entre perdón y reconciliación, a partir de la hipotética presencia o ausencia de uno o ninguno de los términos del binomio, así: perdón sin reconciliación, reconciliación sin perdón, ni perdón ni reconciliación y perdón y reconciliación. Estas tipologías no solo se refieren a modelos de promoción del perdón. Investigaciones como las efectuadas por Mullet y Girad (2000) definen por lo menos seis estadios de perdón, al estilo de los estudios de la psicología del desarrollo moral. Las investigaciones demuestran que la edad tiene un efecto en la manera en que se conceptualiza el perdón y la justicia, y que la disposición a perdonar evoluciona a lo largo de la vida. Las investigaciones no demuestran diferencias entre poblaciones de Asia y Estados Unidos:

*Perdón vengativo:* Puedo perdonar si castigo de modo que ellos sufran tanto dolor como yo sufrí.

*Perdón vengativo en niños entre 9 y 10 años:* Puedo perdonar si recupero lo que me quitaron: principal tendencia observada.

*Perdón con expectativas:* Puedo perdonar si la gente cercana piensa que es lo que debo hacer, aun si lo que me quitaron no fue devuelto: principal tendencia en niños entre 15 y 16 años.

*Perdón con expectativas legales:* Perdono guiado por las perspectivas de mi propia filosofía/religión: principal tendencia en jóvenes y adultos de mediana edad.

*Perdón como armonía social:* Perdono para restaurar buenas relaciones.

*Perdón como amor:* Perdono porque realmente me preocupo por cada individuo y deseo mantener abierta la posibilidad de reconciliación.

Antes de avanzar en la descripción de los tipos de perdón, de las metodologías propuestas para su promoción y del significado de los términos perdón y reconciliación en la construcción de tipologías, es necesario construir una mínima definición de perdón y reconciliación que establezca las diferencias entre uno y otro de los términos. McLernon, Cairns, Lewis y Hewstone (2003: 132) hacen la siguiente cita:

Hebl y Enright (1993) sugieren que la mejor definición del perdón es la formulada por North (1987), a su vez desarrollada por Roberth Enright y su grupo de trabajo, la cual establece la relación del enunciado del perdón con la noción de la compasión. Enright, un pionero en el área de los estudios empíricos sobre el perdón, lo ha definido como “la voluntad de abandonar el resentimiento propio, el juicio negativo y la conducta indiferente con quien nos hirió injustamente, fomentando cualidades inmerecidas de compasión, generosidad, e incluso amor por él o ella”.

En esta definición del perdón es evidente que el énfasis está puesto en los cambios que el ofendido realiza hacia su ofensor en aspectos afectivos, cognitivos, conductuales y espirituales. Aproximaciones que acentúan el significado del perdón en por lo menos cuatro polémicas categorías: compasión, generosidad, misericordia y sacrificio-amor, que para algunos se desprenden de formaciones religiosas. Dice Javier Sádaba (1995: 15):

La misericordia o la caridad suenan con tanta fuerza a “sangre de teólogo” (acéptese la definición nietzscheana sin por ello tener que seguirlo en su idea de que el teólogo es encarnación de lo falso) que poco pueden ayudar a quien racionalmente confronte la justicia con el perdón. Y la amnistía, como el indulto, son fórmulas que adquieren su significado dentro de un sistema de normas jurídicas. Normas que no tienen por que mirar al perdón ni de reojo.

En resumen, no hay consenso entre la mayoría de tratadistas en distinguir entre el perdón y la condonación, la excusa, el olvido y la negación. McCullough (2000: 8) presenta el estado del arte así:

Parece que la mayoría de teóricos concuerdan con Enright y Coyle (1998) en que el perdón se debe diferenciar del perdón entendido en su acepción legal (*pardoning*); de la *condonación o indulto*, que implica una justificación de la ofensa; de la *excusa*, que implica que el ofensor tuvo una buena razón para cometer la ofensa; del *olvido*, que implica que la memoria de la ofensa simplemente ha decaído o salido de la conciencia; y de la *negación*, que implica simplemente falta de voluntad para percibir las lesiones nocivas en que se ha incurrido. Y muchos también parecen concordar en que el perdón es algo distinto de la *reconciliación*, que implica la restauración de la relación.

En estas definiciones, la diferencia entre qué es perdón y qué no es perdón está dada en términos de justicia. Y si el perdón no es condonación, no es olvido, no es negación, no es excusa ¿qué es? Desvinculado el perdón de la justicia, busca en el fuero interno la soberanía del individuo y, al constituirse en soberanía, libera a la justicia momentáneamente del proceso. Así, el perdón estará centrado en la recomposición íntima de la víctima para liberar narrativas acerca de la compleja condición humana. Al respecto, Vilma Castellanos (2005: 180) sostiene:

La excusa y la disculpa son fórmulas que buscan justificar una acción de alguien que presume [que] incumplió un pacto puntual en un momento dado, que apuntan a la explicación de la acción por una circunstancia atenuante, cuando ese alguien es exonerado de responsabilidad. En otra dirección está el perdón. Hablar

de perdonar es hablar de restaurar el intercambio roto por el exceso introducido. Es certificar los límites que fundamentan el pacto [...] y devolver al intercambio las deudas excesivas.

La acumulación de saldos negativos causada por la ofensa afecta el balance de los activos necesarios para la producción positiva de intercambios exitosos. Para North (1998: 20) “el perdón es un asunto de voluntad de cambio de emociones profundas derivadas de la ofensa, es el resultado exitoso de un esfuerzo activo por reemplazar malos pensamientos por buenos pensamientos, la amargura y la rabia por compasión y afecto”. Y describe el perdón como “un activo esfuerzo psicológico” cuya meta es la sanación del daño causado por la ofensa y del daño causado a la relación. En esta definición del perdón aportada por North se plantea un interesante debate para la construcción del significado de dos enunciados entrelazados, perdón y reconciliación.

Quien explore las definiciones del perdón deberá discernir si la sanación es comprendida como la restauración del daño causado o es una forma de decir: *la restauración de la persona herida*. De otra parte, deberá precisar si, a la vez, la restauración de las consecuencias del daño es la restauración de la relación. En principio, aparecen sobrepuestos dos enunciados, perdón y reconciliación. Desde esta perspectiva, resultarían sinónimos los términos, perdón es reconciliación y reconciliación es perdón. De ahí que en las ESPERE se haya planteado la necesidad de ganar en precisión semántica en la utilización que se hace en diferentes dominios de los enunciados perdón y reconciliación.

### **Perdón y reconciliación en Worthington y Enright**

Para ganar en precisión en la construcción de los significados del perdón y la reconciliación es pertinente aproximarse a Robert Enright y Everett Worthington, dos de los más prolíficos exponentes de la investigación y diseño de modelos para la promoción del perdón y la reconciliación. E. Worthington, en su *Handbook of forgiveness* (2005: 397), presenta tres modelos básicos de perdón: el *primer modelo* es el de Enright y el Grupo de Estudio del Desarrollo Humano (1991); el *segundo modelo*, conocido como de Basking y Enright (2004) y desarrollado por McCullough, Worthington y Rachal (1997), describe cómo se fomenta la “empatía cognoscitiva y afectiva” e incluye nueve componentes, el primero de los cuales es similar al de las ocho unidades iniciales del modelo de Enright que veremos más adelante, y los ocho restantes coinciden en varias unidades con el modelo de Enright et al., pues desarrollan la empatía y la práctica del recuerdo cognitivo, pensando acerca de los momentos en que se ha necesitado el perdón de otros y considerando las necesidades del ofensor. El *tercer modelo* fue desarrollado por McCullough y Worthington

(1995) y se diseñó con la idea de presentar a la gente la idea del perdón considerando la decisión de perdonar en una sesión de una hora. Los primeros dos modelos requieren un proceso que pasa por las unidades cognoscitivas y afectivas e incluyen la decisión de perdonar; el tercero enfatiza en la decisión de perdonar y se ubica solamente en el dominio cognoscitivo. Estos tres modelos, como se desprende de la presentación de Worthington, podrán considerarse básicamente como dos o, dado su grado de integración, como uno solo, susceptible de variaciones.

Las ESPERE diseñaron su propio modelo de intervención en perdón y reconciliación a partir del estudio y reconocimiento de los aportes de los profesores Enright y Worthington, asociando elementos derivados de las propuestas de Robin Casarjian (1994) y Alfred Luskin (2002)<sup>5</sup>. Para facilitar la comprensión del modelo ESPERE, se presenta a continuación una sinopsis de los aspectos fundamentales de los modelos de Enright y Worthington.

### *Modelo de Enright*

Enright plantea el perdón como una forma de promover una disposición a abandonar el resentimiento, el juicio negativo y el comportamiento indiferente hacia el ofensor. Él desarrolló “Una guía para el perdón” en Forgiveness is a choice (2002: 78), que traduce “El perdón es una elección”. Esta guía plantea cuatro fases fundamentales en el proceso de perdonar: 1. descubrir la propia rabia; 2. decidirse a perdonar; 3. trabajar en el perdón; 4. descubrir y liberarse de la prisión emocional. Para cada una, de la manera más breve, Enright ofrece un argumento que la sustenta y explica.

En lo que respecta a la *primera fase* (“Descubrir la propia rabia”), Enright plantea un imperativo: usted deberá examinar cuánta rabia tiene como resultado de la injusticia que alguien cometió en su contra. El acento de la propuesta de Enright encuentra en la rabia el síntoma manifiesto producido por la ofensa, a la vez punto de partida en el proceso de perdón. Para quienes desarrollan propuestas en el campo del perdón y la reconciliación, esta aproximación constituye un primer punto de discusión. Desde la perspectiva de las ESPERE, considerada la rabia como el núcleo fundamental sintomático de las secuelas de la ofensa, el miedo, la inseguridad, el dolor, la indignación estarían en la periferia del núcleo sintomático. Una pista para resolver esta inquietud se encuentra en el mismo Enright (2002: 93)

La fase 1 del proceso de perdón tiene una serie de preguntas sobre la rabia y otras emociones. Esto puede parecer una necesidad, si se considera que la rabia es todo lo

5 Las reflexiones derivadas del cuerpo teórico reconstruido acerca de los enunciados perdón y reconciliación permitieron que el equipo de trabajo de la Fundación para la Reconciliación iniciara el diseño de la propuesta conocida como Escuelas de Perdón y Reconciliación (ESPERE). Durante los últimos siete años, las ESPERE conformaron un grupo de estudio acerca del perdón y la reconciliación que ha integrado elementos teóricos y metodológicos de otras fuentes, integración de teorías y modelos pedagógicos que se reconstruirán críticamente en el presente capítulo y en los dos últimos de este libro.

que se puede sentir ante una agresión. Pero incluso si este es el caso, alguien puede estar consciente solo de una parte de sus sentimientos. La rabia puede bloquear otros sentimientos, tales como la vergüenza y la culpa. Por otra parte, usted puede estar tan temeroso de su propia rabia que finalmente se reprima de sentirla.

En esta *primera fase* del proceso del perdón, Enright (2002: 94) ofrece una guía de autoayuda para tener en cuenta dinámicas psicológicas que operan cuando se responden interrogantes del siguiente tipo: ¿cómo ha evitado el problema de enfrentar la rabia?, cuestionamiento que introduce al lector en la teoría de los mecanismos de defensa, negación, represión, desplazamiento, regresión e identificación con el agresor; al tiempo, facilita, a través de la casuística, la resolución de las inquietudes planteadas por la guía, mediante la exposición de casos de perdón en los que se encontrarán modelos ejemplares de recuperación de una agresión.

Después de presentar los mecanismos de defensa, y resuelta la pregunta por los mecanismos psicológicos de evitación utilizados para enfrentar la rabia, Enright plantea otra pregunta: ¿has enfrentado tu rabia? A partir de una serie de inquietudes subsidiarias de la pregunta general se invita a quienes responden la guía a continuar resolviendo preguntas acerca de la rabia y del manejo que de ella hacen. La guía pregunta si la rabia está centrada en uno solo o en un patrón de acontecimientos traumáticos ocurridos durante la niñez y si una o varias personas están asociadas a esa rabia, ya que, sugiere Enright, esto puede constituir las bases del acto de perdonar, una vez se realiza el trabajo con una persona en particular. A continuación, se pide describir la propia rabia hacia esa persona como un suave disgusto o como un odio implacable, centrándose en el acontecimiento que hiere y clasificando la rabia en una escala de 1 a 10, donde 1 es “nada enojado” y 10 “lo más enojado posible”. A partir de este momento, se pregunta cuánto tiempo se ha estado excesivamente enojado o resentido por una ofensa en particular y se pide expresar las palabras que llegan cuando se está frente al ofensor, evocando el día en que ocurrió la injusticia, todo esto con el objetivo de “examinar” los patrones del pensamiento asociados a la ofensa y qué palabras parecen emerger frecuentemente (¿está enojado con alguien que le recuerda un dolor producido tiempo atrás?: Enright, 2002: 103). La guía de preguntas continúa aproximándose a los efectos que la rabia genera en la persona ofendida: en la salud y en los intercambios que establece con personas no vinculadas con la ofensa.

En el modelo de Enright, la *segunda fase* (“Decidirse a perdonar”) implica la disposición y compromiso con el proceso de perdón. Esta decisión es parte importante del proceso y está dividida en tres etapas: volver al pasado, buscar en el futuro y elegir la trayectoria para llegar al perdón (Enright, 2002: 79). No es suficiente solamente tomar la decisión de perdonar, es necesario adoptar medidas concretas para hacer del proceso de perdón algo verdadero. Esta fase culmina con un *regalo moral* dado al ofensor.

Ubicado en el campo del estudio de la moral, Enright explora los dominios del perdón y apuesta a concebirlo como un “regalo moral al ofensor”. Y hace referencia al desacuerdo que en este sentido tienen los filósofos modernos, mencionando en especial a Joram Haber:

Carecemos de respeto por nosotros mismos cuando perdonamos de manera incondicional. El Dr. Haber cree que necesitamos tomarnos un tiempo para sentirnos ofendidos, y así adquirimos un interés más profundo en el ofensor mientras esperamos una disculpa. De acuerdo con el Dr. Haber, esperar es la forma en que ayudamos al otro a ver el error por sus propios medios (2002: 37).

Ante esta propuesta del derecho al resentimiento, el rechazo de Enright es enfático (*I do not agree*), y pregunta por el sentido que tendría el hecho de condicionar el perdón a que el ofensor reconozca en este acto, a pesar de todo, una proposición amorosa. Dice Enright: “¿Qué pasaría si el otro no cambia, pese a sus señales amorosas?”; más aún, si no se arrepiente, pregunta Enright, ¿con qué derecho negar a su ofendido el perdón?; y termina sus interrogantes de la siguiente manera:

¿Debemos continuar furiosos porque la persona que nos hirió no se arrepiente? Esto le conferiría mucho poder al ofensor y le negaría libertad a la víctima. Margaret Holmgreen, una filósofa de la Universidad Estatal de Iowa, cree que aquel que perdona demuestra respecto por sí mismo, porque el misericordioso se niega a seguir siendo controlado por la amargura provocada por la injusticia [...] El ofensor es libre de rehusarse a aprovechar esa oportunidad, pero la persona que perdona se libera de la carga de la rabia y el resentimiento (2002: 38).

Resulta menos polémica esta última aproximación, si el sentido del perdón se remite a la liberación y a la recuperación de algo perdido, lejos de la órbita del “regalo moral”, y más pragmática porque está enlazada con otra apreciación del mismo Enright cuando invita a perdonar y sugiere: “Usted puede empezar poco a poco. Y no necesariamente tiene que establecer contacto personal con aquel a quien está perdonando” (2002: 35).

Vista así, la construcción teórica de los enunciados del perdón y la reconciliación y el proceso discursivo que presenta la racionalidad del perdón encuentran en el giro del regalo moral la liberación interior, uno de los tópicos filosóficos y clínicos más importantes en la definición del perdón. Establecer una prudente distancia con cualquier tipo de fundamentación moral del perdón introduce la arquitectura conceptual que reivindica la legitimidad del perdón dentro de los hechos racionales en los dominios de la positividad y del pragmatismo, manteniendo,

como complemento y recurso convergente, los probables discursos morales y los posibles dominios religiosos que lleguen a concurrir en auxilio de la fundamentación teórica de los campos discursivos del perdón.

La *tercera fase* de Enright (“Trabajar en el perdón”) aborda en concreto el trabajo de perdonar: Enright propone a quien desarrolla la guía cambiar de perspectiva, centrándose en el ofensor. Pide a continuación escribir en el diario la historia de la ofensa, lo más sinceramente posible, describiendo al causante de la herida. “No hay reglas para esto”, sencillamente se pide describir a la persona (2002: 139). Este es el giro metodológico que se propone para favorecer la *empatía* con el ofensor:

Si usted ha decidido perdonar, después de haber intentado embellecer su historia acerca de la persona, verlo o verla desde una perspectiva más amplia puede ayudar a hacer realidad su deseo. A veces, la sola intención de perdonar es suficiente. Repentinamente, quizás milagrosamente, el corazón cambia, penetrando en la situación, y la persona ofendida se siente libre del resentimiento y de la amargura. Sin embargo, en la mayoría de casos, el cambio toma tiempo y trabajo. Sumar la propia historia con la del otro es parte del trabajo del perdón (2002: 139)<sup>6</sup>.

Refiriéndose a los resultados de la fase de trabajo, Enright, Freedman y Rique (1998) enfatizan en la diferencia entre el proceso de perdón, propuesto como un regalo dado a otros, y los resultados de este proceso, que incluye beneficios para sí mismo. Desde la perspectiva del perdón interpersonal, es sorprendente para Enright el alivio psicológico que experimenta la persona que perdona cuando comprende el proceso como un regalo altruista.

Pero antes de continuar esta aproximación a los postulados metodológicos de Enright, es importante subrayar algunos apartes polémicos de su discurso. De entrada, al darle una mirada detenida, cuidadosa, es posible preguntar qué significa “perspectiva amplia” y eso de “milagrosamente, el corazón cambia”. Pareciera que la poesía, la metáfora, fundamenta la racionalidad del proceso; loable entrecruzamiento que desde la metáfora y el tropo hacen de lo divino (la poética) y lo humano un mismo acontecimiento que surge de repente. Así imbricados, el pensamiento analítico y la metáfora describen el sentido de la propuesta: pasar de las consecuencias paralizantes de la ofensa a la flexibilidad que la vida cotidiana demanda, sin desconocer el inventario ni los aprendizajes que el maltrato deja, a pesar de todo, en quien lo padece.

En relación con las cosmogonías involucradas en el proceso de perdón, Enright comenta algunos resultados de su propia experiencia:

6 Es difícil para una psicología del perdón el uso de expresiones como “milagrosamente, el corazón cambia”. De ahí que dichos aspectos de la poética y la metáfora involucrados en la argumentación del perdón deberán ser tratados de manera más rigurosa por quienes desarrollan modelos de promoción del perdón y la reconciliación.



La perspectiva cósmica es fascinante de observar en quienes perdonan. En mi experiencia, la gran mayoría de las personas que trabajan con el perdón toman esta clase de perspectiva. Mi experiencia es consistente con una encuesta [...] realizada 1991 en la que más de un 83%, entre 900 encuestados, respondieron que necesitaron de la ayuda de Dios para perdonar. Parece ser que la perspectiva cósmica, por supuesto, depende de la creencia espiritual o religiosa de la persona que está realizando el trabajo de perdonar. Hemos mantenido la neutralidad en nuestros programas al respecto de asuntos de espiritualidad y religión, de modo que cada persona pueda elegir su propio camino (2002: 149).

La compasión es otro de los enunciados fundamentales en la propuesta de Enright. En la guía que ofrece a los participantes de su programa les pide estar dispuestos a escribir la historia del ofensor, concentrándose en responder quién era, es y puede llegar a ser esa persona. Enright sugiere: “Cuando uso la historia, no pretendo que hagan un cuento de hadas sobre cuán maravillosa la persona es. En este sentido, la historia es un intento por ser lo más preciso posible acerca de la persona, sus conflictos y sus complicaciones en la vida” (2002: 150). De esta forma, se estará introduciendo el concepto de empatía.

Enright y North (1998) coinciden en que, en la tercera fase, las personas realizan un proceso de reestructuración en la que los ofendidos empiezan a ver al perpetrador en su contexto y pueden separar la ofensa del ofensor. Así examinan en la historia del perpetrador las deprivaciones o abusos, las presiones a que estuvieron sometidos y su personalidad. Con eso las personas pueden entender completamente tanto al ofensor como las circunstancias que lo rodearon y verlo como persona que ha cometido errores. Esto hace que en las víctimas pueda emerger cierta empatía y compasión hacia su ofensor. “Comprender las fuerzas que guían a los ofensores es un aspecto importante del proceso de perdonar. Sin embargo, comprender por qué alguien ha ofendido a otra persona no significa que condonemos o excusemos la ofensa” (2002: 140).

La *cuarta fase* (“Descubrir y liberarse de la prisión emocional”) es de profundización. En ella la víctima le da significado a su sufrimiento, se percata de que no es perfecta y que necesita también que otros la perdonen para encontrarle sentido a su vida; es consciente de la disminución de emociones negativas y del aumento de emociones positivas hacia el agresor, lo cual le produce alivio emocional, de ahí que esta fase haya sido denominada “Experiencia del descubrimiento y la liberación de la prisión emocional”. Como lo plantea Enright: “Cuando termine su trabajo [o proceso de perdón], comenzará a descubrir las maneras por medio de las cuales este proceso genera cambios en usted. Estos ocurren gracias a lo que usted ha hecho. Esta fase se diseña para centrar su atención en cómo el perdón lo está cambiando ya y cómo lo cambiará en el

futuro a medida que hace nuevos descubrimientos acerca de sí mismo y el perdón” (2002: 171).

### *Modelo de Worthington*

El otro modelo reconocido en el campo de la promoción del perdón y la reconciliación es el que desarrolló Everett Worthington en *Cinco pasos hacia el perdón* (*Five steps to forgiveness*), que, en síntesis, es una estrategia de transformación emocional: “El perdón arraiga al reemplazar las emociones negativas asociadas con la rabia, el miedo y el rencor, con emociones positivas asociadas con la empatía (y quizás simpatía, amor, compasión o incluso amor romántico). Les ayuda a las personas a *alcanzar el perdón en cinco etapas*” (2001a: 37). Worthington afirma que el perdón se alcanza (REACH) después de dar los siguientes pasos, que describe así<sup>7</sup>:

*Recuerdo del daño* (R). Cuando estamos heridos, intentamos a menudo protegernos con la negación de la herida. Para curarla, debemos recordarla tan objetivamente como sea posible. No busque retaliación contra la persona que lo lastimó, ello requiere de un infructuoso esfuerzo por acusar y se malgasta tiempo esperando que llegue la disculpa que nunca será ofrecida, y todo degenera en victimización. En lugar de ello, simplemente admita que un daño le fue infligido.

*Empatía* (E). La empatía considera al ofensor desde otro punto de vista. Intenta sentir las sensaciones de los transgresores. Aunque sea difícil, intente identificarse con las presiones de aquel que lo lastimó. La empatía pone un rostro humano al sufrimiento.

*Ofrecimiento altruista del perdón como regalo* (A). ¿Nunca ha dañado o ha ofendido a un amigo, al padre o a un socio que lo perdonó más adelante? Piense en su culpa y entonces considere qué sintió cuando lo perdonaron. Cuando usted piense intensa y largamente acerca de ello, puede que esté dispuesto desinteresadamente a dar el regalo del perdón a quienes lo han lastimado.

*Compromiso público de perdón* (C). Si usted hace público su perdón, es menos probable que más adelante dude perdonar. Dígale a un amigo, a un socio o a un consejero que usted ha perdonado a la persona que lo lastimó.

*Aférrese al perdón* (H). Cuando usted duda de haber perdonado, hay muchas maneras de parar el ejercicio de perdón y caer de nuevo en la rabia, daño o pensamientos de venganza. (2001a: 38).

De esta forma se guía a los participantes en un proceso de perdón cuyo propósito radica en conseguir paz espiritual, que es un enunciado bastante amplio y, posiblemente para algunos, bastante ambiguo: “Hacia el final de la *vida*, la gente intenta comprender el sentido de su existencia. Odian dejar el mundo con resentimiento” (2002: 171).

7 Nótese que cada paso coincide con cada letra de proceso: *Recall the hurt* (R), *Empathize* (E), *Offer the altruistic gift of forgiveness* (A), *Commit publicly to forgive* (C), *Hold on to forgiveness* (H): REACH.

miento. El perdón es una manera de traer paz a su espíritu. La reconciliación puede traer paz a sus relaciones (2001a: 41).

En el desarrollo de su modelo, Worthington centra la atención en el análisis del odio. Si se pregunta a la persona ofendida cómo ha llegado al odio por su ofensor, es bastante posible que nunca se perdone, a menos que se recuerden los acontecimientos que produjeron el daño. Al respecto, este autor dice: “Recuerde cada acontecimiento y trabájelo antes de continuar con los próximos pasos. El perdón hacia una persona requiere el perdón acumulado de varios acontecimientos simbólicos” (2001a: 61). En este sentido, el perdón es entonces un proceso de memoria en el que el pasado es renombrado y ordenado con el propósito de liberar tensiones emocionales e interpretaciones del mundo.

Los estudios sobre construcción de empatía hacia el ofensor muestran, según sostiene Worthington, que entender las situaciones, experiencias y motivaciones del ofensor ayuda a la víctima a perdonar. A pesar de que este factor en el proceso de perdón ayuda a las víctimas a empatizar con sus ofensores, no se ha determinado su significación estadística, aspecto que permite proponer el desarrollo de nuevos estudios sobre empatía asociada al proceso de perdón. En este terreno, Worthington llega a definir algunos niveles de empatía de la siguiente manera:

La empatía puede ser experimentada en tres niveles. En un primer nivel, usted se identifica emocionalmente con la otra persona, siente *con* la otra persona. En el nivel más profundo, llamado de empatía compasiva, usted siente compasión así como identificación emocional. Cada nivel profundiza el nivel anterior. Si quiere perdonar, debe alcanzar este tipo de empatía (2001a: 63).

Los conceptos de empatía y compasión deberán establecerlos más precisamente quienes desarrollan modelos de promoción del perdón y la reconciliación. Worthington (2000: 228, 253) señala dos tipos de empatía: la *empatía cognitiva*, en la que la víctima comprende las situaciones que condujeron a la ofensa, sin que por ello tenga una experiencia emocional positiva; y la *empatía afectiva* o emocional, que anima a la víctima a sentir lo que el ofensor estaba sintiendo antes, durante y después de la ofensa. Vale recordar que Enright (2002) plantea que aún no se ha determinado el grado en que los tipos de empatía facilitan el perdón, y alerta sobre la necesidad de efectuar estudios al respecto.

Worthington dirá, además, que entender a los otros es el primer paso de la empatía. En las recomendaciones que hace al respecto, llega a decir: “Escriba una carta como si usted fuera la persona que lo hirió. Explique sus motivos para ofender, sus pensamientos y sus sentimientos. Claro que usted está adivinando. Usted no puede saber exactamente por qué él o ella lo hirieron, y la persona puede haber revelado apenas una parte de lo que estaba sintiendo” (2001a: 77). Sugiere además algunas

técnicas favorables a la generación de empatía: entre ellas, elegir un espacio propio de terapia que incluya la silla vacía donde ubicar al ofensor imaginado. Sin embargo, advierte de las limitaciones que en un proceso de perdón puede generar la sola empatía, puesto que, a pesar de esta, aún puede mantenerse el deseo de venganza, y resalta la diferencia entre el perdón basado en el propio beneficio y el perdón basado en la empatía, proponiendo este último como verdadero perdón. Para sustentarlo, refiere que en sus investigaciones diferían los resultados de uno y otro tipo de perdón:

La gente del grupo basado en la empatía podía perdonar más profundamente, aferrándose al perdón de largo plazo, que la gente que perdonó para el propio beneficio, y mejoraron más que quienes no perdonaron en absoluto. [...] La empatía es necesaria en el perdón, pero no suficiente. Podemos entender y empatizar con alguien que pudo habernos robado, y al mismo tiempo abrigar el deseo de venganza. [...] Es más fácil condenar a quien es totalmente diferente de mí que condenar a quien es similar a mí. Ello sucede porque los enemigos acentúan las diferencias. Además, deshumanizamos a la gente que deseamos lastimar. Los tratamos como objetos. Pensamos en ellos como bichos. [...] Viendo mi propio corazón vengativo, experimenté la humildad. No era una sensación de capacidad superior frente a la persona que me perjudicó. Podía ver, en mi humildad, mi relación con él (2001a: 89).

De otra parte, Worthington expone tres aspectos del regalo altruista del perdón, refiriéndose a que las personas que perdonan pueden recordar situaciones en las que recibieron el perdón, como sucede en sus grupos de investigación, donde se invita a cada participante a describir cómo se sintió luego de recibir el perdón de alguien, pues, dice, “si usted se ha beneficiado del perdón tendrá el gusto de dar el regalo del perdón a la persona que lo lastimó” (2001a: 95).

Otro aspecto relevante del modelo de Worthington es la publicación del perdón, el acto de comunicar a otros la decisión de avanzar en el proceso de perdón. Se pide que se cuente a otra persona acerca del proceso y que se exprese en voz alta la intención de perdonar una ofensa en particular:

El perdón es una terapia emocional. Si confino mi emoción al ámbito de los sentimientos privados, ese perdón será frágil. Si oculto el perdón, ganado con tanta dificultad, dentro de mi corazón, convirtiéndolo en una experiencia privada, las dudas pueden entrar silenciosamente en todo momento. Pero si hago pública mi experiencia de perdón y agrego otras experiencias corporales que anuncien a mi cerebro que he perdonado, es más difícil dudar de que mi perdón es verdadero (2001a: 114).

Worthington da gran importancia a la decisión de perdonar: “Antes de que usted decida perdonar, puede que desee detenerse en el juicio que hace a la otra

persona. He aquí un ejercicio que utilizamos en nuestros talleres para simbolizar tal decisión. Permitimos que la gente escriba un breve mensaje de trasgresión en la palma de su mano. Luego va al lavamanos y se las lava en repetidas ocasiones hasta que el rastro de tinta haya desaparecido” (2001a: 117).

Entre las recomendaciones que Worthington hace para quienes siguen su modelo están las siguientes:

1. Libérese del dolor recordando que la herida es perdonable. Recuerde que sentir un dolor asociado a un daño no es igual a la sensación de lo imperdonable. Lo imperdonable exige la rumia. No entre en la rumia de la venganza.
2. No se detenga en emociones negativas. Es natural sentir emociones cuando recuerda que ha sido lastimado. Reexperimente la rabia o el miedo de forma más amable. Distráigase activamente en algo que le dé instrucciones para no vararse en lo emocional.
3. Recuerde que ha perdonado a la persona que lo ofendió. No olvide el momento en el que habló con alguien de confianza sobre el perdón a la persona ofensora. Recuerde que usted ha dicho en voz alta que usted decidió perdonarla. Dígalo en voz alta.
4. Busque afianzarse en un amigo. Posiblemente habló con un amigo sobre el perdón hacia la persona que lo ofendió. Su amigo debe recordarle eso.
5. Utilice documentos creados por usted. Lea su certificado de perdón. Lea la carta en la que escribió su perdón.
6. Repase el modelo de la pirámide para alcanzar perdón otra vez. Si usted no ha perdonado totalmente, quizá no tiene confianza en sí mismo y sus sensaciones aún persisten. Trabaje los pasos del modelo de la pirámide con otras ofensas. Esto le ayudará a tratar lo que aún es imperdonable para que no lo sea más (2001a: 131).

Y para favorecer el perdón y hacer de sí mismo una persona de perdón, Worthington recomienda diez pasos: “1. identifique sus heridas mayores a partir del recuerdo del pasado; 2. perdone una a una sus heridas; 3. identifique héroes del perdón; 4. examínese; 5. reduzca los rasgos negativos frente al pasado; 6. cambie su experiencia del pasado; 7. planee su estrategia de automejora; 8. practique el perdón en condiciones imaginarias; 9. practique el perdón cotidianamente; 10. busque la ayuda de alguien en quien confíe” (2001a: 139).

### *Guías para la reconciliación*

En esta sinopsis de los modelos de perdón y reconciliación desarrollados por Enright y Worthington, importa considerar las guías que ambos autores proponen para favorecer la reconciliación. Para Worthington, en un proceso de reconciliación el agresor debe reconocer el daño causado y el derecho de la víctima a castigarlo, además de manifestar sentimientos de pesar y remordimiento por la ofensa cometida.

Solo así decidirá cambiar, realizando un proceso de reestructuración de sus motivos y acciones, analizando el contexto en el que ocurrieron los hechos. Este proceso es similar al que realiza la víctima en la fase 3 del modelo de Enright, en la que el ofensor se orienta hacia el autoperdón, al verse a sí mismo como alguien que tiene valor moral y que puede ser merecedor de respeto y estima. El agresor desea el perdón de la víctima y le pide perdón. Acepta el perdón ofrecido por la víctima, con lo cual se restaura su autoestima. Y, finalmente se llega o se posibilita la reconciliación con la víctima.

De las fases planteadas para lograr la reconciliación se deduce que en las experiencias reales y cotidianas es más factible que se dé el proceso de perdón y menos probable llegar hasta la reconciliación. El perdón es un proceso interior que no requiere interacción social, mientras que la reconciliación impone la decisión de perdonar y pedir perdón, mediante la reestructuración de la relación. Además, involucra la importante tarea de realizar pactos y hacer restauraciones, siempre y cuando exista el deseo mutuo de reconciliarse.

Sobre la reconciliación, Worthington amplía la perspectiva de su propuesta planteando que, como con el perdón, en la empatía reside el núcleo de la reconciliación, si se tiene en cuenta que esta restaura la confianza entre personas que la han perdido: “La reconciliación requiere de gente digna de confianza” (2001a: 156-157). Al respecto, Enright (2002: 264) propone que el perdón no garantiza la reconciliación y plantea que el otro debe hacer su parte, teniendo en cuenta algunas condiciones fundamentales para la reanudación de una relación que trascienda el perdón, dentro de ellas: la confianza, la comunicación abierta y la justicia. Y desarrolla algunos interrogantes que deberán resolverse en el proceso de la reconciliación, por ejemplo: “Si la confianza es poca, qué se debe hacer para reestablecerla? ¿Cómo clasificaría su nivel de confianza en la otra persona antes de que ocurriera el acontecimiento que le hizo daño? ¿Qué debe hacer el ofensor además de las compensaciones para ganar su confianza?” (2001: 266). Acerca de la comunicación abierta y la reestructuración de un pacto, Enright afirma que “cuando un contrato escrito o no escrito está quebrado, ambas partes deben tomar medidas para reescribirlo, presumiendo que cada una está interesada en hacerlo [...] Los libros sobre resolución de conflictos presentan diversas clases de acercamientos y consejos para reestablecer el contrato que se ha quebrado”. Algunas de las recomendaciones de Enright son escuchar y entender; y, al reconciliarse, ambas partes deben estar dispuestas a escuchar a la otra, “orientándose hacia la meta de entenderse en vista del acontecimiento injusto. Esto puede ser difícil debido a expectativas anteriores de cada uno de los involucrados”.

Enright (2002: 67) cita a los autores Rust y Millar, quienes recomiendan a cada una de las personas involucradas en el proceso de reconciliación penetrar en las sensaciones del otro y en los razonamientos derivados con respecto al contrato roto. Enright propone a las personas involucradas en un proceso de reconciliación

generar alternativas de solución al conflicto, para que de esta manera cada quien pueda evaluar las propuestas que recibe y proponer ideas acerca de su pertinencia o no en el proceso de la reconciliación. “A través de una activa perspectiva las partes deben escucharse cuidadosamente para iniciar la solución del problema”.

Esta es una invitación que deberá discutirse, en cuanto es pertinente definir qué se entiende por “activa perspectiva”. Además, definir “el contrato informal” que se propone demandará establecer una serie de exigencias establecidas y acordadas por cada una de las partes, incluyendo acuerdos de mejoramiento de la relación aceptados por los participantes en el proceso de reconciliación. Enright sostiene que no propone que se formule un pacto por escrito de manera formal, sino que se tengan en cuenta los aspectos referidos a la restauración, considerando que:

La reparación genuina no es una parte necesaria del perdón. Por el contrario, quien perdona queda amarrado al no perdón en tanto el ofensor rechace reparar. Al mismo tiempo, uno no debe sentirse obligado a perdonar solamente porque alguien está listo a recibir el perdón y realizar la reparación. Finalmente, quien demanda de otros la reparación antes de perdonar no está adoptando una actitud apropiada. Aunque puede no ser necesario, la reparación tiene su lugar dentro del perdón y de la reconciliación (2001: 270).

En relación con las pautas aconsejables para avanzar en un proceso de reconciliación, Enright desarrolla una *Guía para ser perdonado*, proponiendo una serie de pasos similares a los establecidos para el proceso de perdón. Esta guía se establece así:

FASE 1. *Descubrir la culpabilidad y la vergüenza*, si el ofensor ha desconocido su responsabilidad en la ofensa o el daño que infligió. Acá se han de contestar una serie de preguntas que facilitan al ofensor recibir el regalo del perdón: ¿Usted se ha permitido sentir culpa, remordimiento o tristeza por lo que ha hecho? ¿Está avergonzado de lo que ha hecho? ¿Ha mentado para cubrir su vergüenza? ¿Su vergüenza lo ha llevado al agotamiento físico o mental? ¿Ve repetidamente el acontecimiento? ¿Compara constantemente a la persona que lastimó con otros que considera inocentes? ¿Su vida ha cambiado permanentemente por lo que hizo? ¿Lo altera lo que lo hizo?

FASE 2. *Decisión de buscar el perdón*. Acá se pide reconocer que cuando se perjudica a una persona se debe pedir perdón: Reconozca que cuando otra persona ofrece perdón, usted debe estar dispuesto a aceptar ese regalo. Decida aceptar humildemente el perdón cuando se le ofrece.

FASE 3. *Trabajo de recibir el perdón*. En este momento es preciso que se trabaje en la comprensión de lo que le ha pasado al otro. Trabaje la gratitud. Trabaje la reconciliación. Acepte la humillación.

FASE 4. *Descubrimiento*. Se pide que el ofensor encuentre el significado de su falta personal. Reconozca que usted es más fuerte debido a lo que experimentó. Reconozca que no está solo y reafirmese en ello. Tome una decisión para cambiar. Experimente la libertad de la culpabilidad y del remordimiento (2001a: 248).

Frente al tema de la reconciliación, por su parte, Worthington propone atravesar *El puente a la reconciliación* (2001a: 161), acerca del cual afirma desde su experiencia personal lo siguiente:

[La guía] Es mi manera de ayudar a dos personas a construir un puente a través de la confianza. Usando los principios que describí en el modelo de la pirámide para alcanzar el perdón, desarrollé en mi investigación y experiencia práctica el puente a la reconciliación [...] El puente a la reconciliación implica cuatro tabloncillos. Decidimos si, cómo y cuándo reconciliarnos [...]. Entonces discutimos la transgresión con “actitudes suaves” [...]. Desintoxicamos nuestra relación del veneno pasado [...]. Nos comprometemos a construir relaciones de valoración mutua.

Finalmente, Worthington advierte que la reconciliación demanda riesgo. Se sabe que las personas involucradas en un proceso de reconciliación harán un gran esfuerzo para lograrla, gastando parte de su tiempo en ello y que, al mismo tiempo, arriesgarán sus egos intentando recuperar la confianza perdida. Termina Worthington diciendo:

La concesión de perdón es aventurada. Arriesgamos tomar ventaja de ella. Incluso pensar en la reconciliación es aventurado. Requiere considerar nuestra propia participación en la relación frustrada, respondiendo preguntas como: ¿Qué pasa si yo soy culpable? ¿Qué pasa si me dejan esperando en el proceso de reconciliación? ¿Qué pasa si admito la fechoría y la otra persona no quiere sujetarse a la negociación? ¿Quiere la otra persona reconciliarse? Estos y muchos más riesgos son inherentes a la reconciliación (2001a: 163).

La reconciliación no es siempre deseable si el agresor no muestra remordimiento y una clara intención de cambio, y puede que sea malsana o insegura. “Sin un mínimo remordimiento es probable que la confianza será violada de nuevo”. Estos planteamientos sugieren la necesidad de promover la formulación de pactos en el desarrollo de un eventual proceso de perdón, acuerdos que generarán un mínimo ambiente seguro en la reanudación de una relación fracturada por la ofensa. Será discutible la formulación de imperativos acerca del remordimiento, como condición fundamental en el proceso de reencuentro, y posiblemente el arrepentimiento surja con el tiempo en el marco de nuevos intercambios afectivos y solidarios entre la



víctima y su ofensor, sin que necesariamente sea una emoción determinante para la reiniciación de una relación.

Por último, como complemento de estos procedimientos ideales en un proceso de reconciliación, se plantea la mediación como soporte en un proceso de restauración de una relación fracturada por una ofensa. Para ello, Worthington da un ejemplo: “Algunas veces una tercera persona puede ayudar. Cuando están en conflicto dos hermanos, el padre puede jugar con uno de ellos e invitar al segundo a participar; después saldrá del juego dejando a los dos hermanos jugar juntos. Los adultos hacen el equivalente invitando a otros adultos a entrar en una conversación para luego retirarse” (2001a: 174).

### Elementos teóricos y metodológicos

Las anteriores herramientas conforman los fundamentos conceptuales teóricos y metodológicos que permitieron en las ESPERE construir diseños para la promoción de las pedagogías del perdón y la reconciliación<sup>8</sup>. A partir de los diseños de los profesores Worthington y Enright, de manera especial, se logró un marco de referencia básico acerca de las herramientas teóricas y metodológicas de las ESPERE en la promoción del perdón y la reconciliación. En las páginas siguientes se amplía la discusión de estos elementos teóricos y metodológicos, para mostrar cómo se fue estructurando el marco conceptual propio de las ESPERE.

#### *Hermenéutica de las emociones: de la ofensa al perdón*

En los modelos de Enright y Worthington, la rabia, el odio y el deseo de venganza constituyen puntos de partida en el proceso del perdón. Para Worthington la herida y los sentimientos asociados a ella deben recordarse, y en el modelo de Enright la rabia debe descubrirse. De esta manera, quienes promueven pedagogías del perdón encuentran un primer plano de análisis y discusión en el estatus otorgado a las emociones, pero definirlas es un trabajo difícil. La psicología y las filosofías de la educación examinan a menudo el papel de la emoción en relación con tres diferentes dominios: cognoscitivo, moral y estético.

Preguntas frecuentes en la definición de las emociones hacen más complejo el campo de los significados que se les atribuye: ¿El análisis se enfoca en momentos específicos de la respuesta emocional o en humores generalizados? ¿Cómo identificar la presencia de una emoción? ¿Son las emociones una sensación mensurable, fisiológica o un comportamiento, una acción, una articulación verbal? ¿Informan de la propia introspección? ¿Son un componente necesario de la creencia y de la opinión o una forma de juicio moral? ¿Son las universales emociones o solo se des-

8 La presentación detallada del modelo ESPERE es el tema del capítulo 7.

criben a través de la lengua? ¿En qué medida las emociones “exceden” la lengua y existen más allá de cualquier descripción posible? ¿Por qué se utilizan tan a menudo las metáforas para describir experiencias emocionales? ¿En qué medida la cultura o la idiosincrasia personal conforman emociones? ¿Las emociones expresan la educación particular de la familia y dicen algo sobre la cultura y creencias religiosas, la clase social, el género y la forma aprendida de expresarlas? ¿Cuál es el estatus de las emociones en el proceso del perdón y la reconciliación?

La psicología positiva avanza en la postulación de la necesidad de abandonar el deseo de venganza, el odio y la rabia como pasiones indeseables, al constituir, de manera expresa o no, una teoría ideal del bienestar, considerando estos sentimientos como inconvenientes para una existencia placentera: En *Rabia y perdón*, Isidoros Sarinopoulos pide a 200 estudiantes que llenen cuestionarios acerca del perdón y la rabia:

Cuanto más perdonaban las personas a quienes las herían en lo profundo, menos enojadas estaban. [...] Los padres que no perdonaban las heridas profundamente arraigadas entre los familiares tuvieron en sus diagnósticos médicos más problemas cardíacos que aquellos que perdonaron. De hecho, la carencia de perdón estuvo más relacionada con enfermedades coronarias que la misma hostilidad. Tina Huang, en su estudio sobre la ira y las expresiones faciales, reportó que aquellos con mayor incomprensión del perdón estaban menos predispuestos a ponerse la máscara de la ira al relatar la historia de injusticias habidas hacia ellos [...] Aquellos que perdonaron al ex marido o a la ex esposa estaban más sanos emocionalmente que aquellos que no hallaron el perdón. El perdón poseía un sentido general de bienestar elevado y menor ansiedad y depresión (citado en Enright, 2002: 62).

Evidencia que demanda el desarrollo de algún tipo de argumentación que dé cuenta de las consecuencias indeseadas promovidas por el odio, la rabia y el resentimiento en quien los padece y evalúe cómo afecta las relaciones de intercambio con otros no asociados a la ofensa, argumentación propuesta acá como *hermenéutica de la ofensa para la acción social*.

El odio es el rechazo que se manifiesta hacia otro u otros cargado de un sentimiento que sirve de apoyo a la representación que de él o ellos se hace quien odia. ¿O es una representación compleja que encuentra en la memoria motivos precisos para sostenerse? No se odia sin motivos, y comprender las causas del odio es hacer la historia del resentimiento. Una teoría del perdón que reconozca en el odio una de las formas de la alienación deberá explicar de qué priva o aliena a quien lo vive. ¿De la buena salud, de la sana vida corporal, de relaciones amables con la gente del entorno no vinculadas con la ofensa? Otro aspecto estará relacionado con el impedimento que genera o la facilidad que suscita. Lo negativo y lo positivo están asociados con la valoración que del odio se realice.

El perdón implica una lectura ética de la naturaleza de la ofensa y el dolor causados. El trayecto hacia el perdón es “a través del dolor, no alrededor de él”. Patton (2000) y Fitzgibbons (1998) consideran que la absorción del dolor es un proceso difícil, cuando se espera de las personas agredidas que acepten su profunda tristeza y el dolor generado a partir de la traición. Para quienes han sufrido pérdidas mayores, solamente sentirse amados les permite aceptar el dolor.

Según Fitzgibbons (1998), las personas que perdonan se liberan del control que sobre ellas ejercen otras personas y acontecimientos del pasado, abandonan patrones parentales negativos, ganan en confianza en las relaciones interpersonales, incrementan el desempeño académico y laboral y sanan de síntomas físicos y enfermedades causadas por la ofensa y el resentimiento. Estos resultados están confirmados por una serie de investigaciones que establecen correlaciones significativas positivas entre el perdón y la salud mental (McCullough, 2000).

Las emociones constituyen un aspecto determinante del proceso de perdón. Las más frecuentemente asociadas con la ausencia de perdón son el miedo, la ansiedad y la rabia (Worthington, 2000). La rabia se define como un sentimiento fuerte de insatisfacción y antagonismo incitado por un sentido de injusticia asociado a la tristeza, el miedo, la baja autoestima y al deseo de venganza. Para Fitzgibbons (1998) el proceso del perdón comienza cuando el dolor emocional de las personas es tan grande que comprenden el perdón como una posibilidad de cambiar su insatisfacción, superando las emociones negativas asociadas con la ofensa recibida. Las personas con frecuencia buscan tratamiento del dolor emocional y de las consecuencias de este en su salud mental. Uno de los aspectos más importantes en el proceso de perdonar radica en la ayuda que una persona encuentra para ganar control sobre la rabia y resolverla de forma asertiva.

Si bien la expresión de dolor es saludable, investigadores y terapeutas consideran que expresiones excesivas y fuertes de rabia pueden causar, entre otros problemas, que el resentimiento se dirija a otras personas, se refuercen formas inapropiadas de relación y se agraven enfermedades psicosomáticas (Fitzgibbons, 1998). Para el acompañamiento terapéutico de personas agraviadas ancladas en la rabia hay diseños que permiten la expresión de la misma, para evitar que hieran a otras personas, incluidos los agresores, o tomen venganza, al desconocer arbitrariamente los procedimientos jurídicos instituidos, en el caso de que la ofensa sea objeto del derecho penal. Los peligros que la rabia acarrea para la salud dependen menos de la reactividad fisiológica inmediata derivada de la agresión y más de no encontrar una solución emocional en un lapso razonable (Patton, 2000).

Acerca de la rabia, hay personas que postulan el derecho al resentimiento. Es el caso ya clásico del obispo Butler, cuyas consideraciones retoma Jeffrie Murphy, aludiendo al beneficio que trae para la autoestima, de la cual es una función

moral. Pero esto es por lo menos inquietante, dice Enright al respecto, pues, “si Murphy argumenta que moralmente podemos ser llamados a resentirnos de nuestros ofensores”, entonces de la misma manera podríamos tener la exigencia moral del perdón.

En relación con este tema se encuentran algunas tesis doctorales de reciente factura<sup>9</sup>, como la realizada por Joseph Campbell (2004: 44) en la que plantea:

En general, una herida profunda afecta emocionalmente a las personas. La gente herida profundamente suele responder a sus ofensores con rabia, ira o miedo. Una herida superficial, sin embargo, no se apodera de las emociones de la gente y, por tanto, podría ser más fácilmente rechazada. La gente tiende a ver las heridas superficiales como molestias más que como otra cosa.

Heridas superficiales y heridas profundas; tamaño o magnitud de la ofensa. Esta es la dinámica de la valoración del daño<sup>10</sup> infligido que podrá llevar a la tasación del impacto de la ofensa sobre las convenciones sociales rotas y orientar la valoración de la amenaza en que una o varias normas de la convivencia fueron violadas, para establecer el significado de la fractura y, en consecuencia, elaborar los criterios de interpretación de la ofensa y las agendas de la restauración. Temas relacionados con el rompimiento del pacto social, que se analizará más adelante.

En cuanto al discurso moral acerca de las emociones, Peter Strawson, en *Libertad y resentimiento* (1995), dice que el resentimiento es la principal emoción derivada de la agresión, porque el ofensor *niega* a la víctima. Y son estos discursos sobre los sentimientos y juicios morales evaluativos los que establecen líneas de conexidad conceptual con los dominios del perdón y la reconciliación. Al respecto se encuentran interesantes trabajos, como el de Herrera (2006: 6), autor que propone establecer, a partir de Habermas, conexiones de sentido en la relación entre el perdón y las normas morales en el contexto de la ética del discurso, y “demostrar que el acto de perdonar puede verse como un deber positivo”. En el desarrollo de su disertación es interesante el vínculo que puede hacerse entre Habermas y las teorías socioconstruccionistas:

Para Habermas, el individuo no es anterior a la sociedad, como piensan algunos liberales, sino, más bien, las metas y el proyecto de vida de cada individuo, sus decisiones y sus acciones se hallan fuertemente determinadas por la comunidad en la que vive. El

9 En el capítulo 8, “Investigaciones sobre el perdón”, escrito por Paula Monroy, del equipo de la Fundación para la Reconciliación, se referencian los trabajos de tesis compilados por la Universidad de Harvard hasta el año 2008 en Widener Library.

10 Para North (1998) el perdón depende de varios factores, entre ellos, la magnitud y gravedad de la ofensa, el vínculo con el ofensor, el tiempo transcurrido desde la ofensa y la naturaleza e intensidad de los sentimientos experimentados en el presente. Solo la persona ofendida puede decidir el momento correcto de perdonar, aunque algunos factores culturales, como la religión, pueden motivar el perdón.

éxito de mis acciones y la posibilidad de tomar mis decisiones libremente dependen de la cooperación con otros seres humanos y del respeto que estos tengan por mis derechos. En este sentido, la realización de mi autonomía depende, paradójicamente, del reconocimiento de los otros. A este respecto afirma Regh que los “individuos” [autónomos] solo pueden hacer reclamaciones justas y suscribir contratos en virtud de su previo reconocimiento de los otros. La identidad de cada ser humano se halla determinada y construida socialmente (Regh: 109, citado en Herrera, 2006: 13).

Los enunciados “controlar emociones”, “manejar emociones” e incluso “inteligencia emocional” requieren procesos de construcción en el contexto del trabajo terapéutico y aún más en el contexto de significación cotidiana de las emociones. La rabia, el odio, la venganza deberán considerarse realizaciones emocionales “constituyentes de pautas más amplias o más extensas de interacción” que las inscriben en el repertorio cultural o, al decir de K. Gergen (1996), en escenarios emocionales necesarios de construcción de significado por una persona, colectivo o comunidad.

La hermenéutica de los estados de ánimo asume que el control de las emociones aún no se inscribe en una lectura de contexto. Esta postura promueve la interpretación moral, histórica y crítica de las emociones: “Si las emociones fueran simplemente acontecimientos biológicos tejidos por las hormonas o la excitación neuronal, aparecerían poco en esos rituales de la sanción. Extraer todo el significado social de la emoción reduciría la persona a la condición de autómatas parecido a una persona, aunque no fundamentalmente humana” (De-Rivera, citado en Gergen, 1996: 273).

Las técnicas del manejo emocional son un primer paso en la hermenéutica de las emociones. Controlar el estallido de la rabia frente a una ofensa es un primer acto de responsabilidad social, si el compromiso ideológico es la solución no violenta de los conflictos. Otro acto será la interpretación de la ofensa, más político que el primero, porque ahora la contextualización de la ofensa deberá permitir el desarrollo de la crítica<sup>11</sup> y la pragmática, en la acción orientada a modificar las causas del malestar.

### *El giro lingüístico*

La propuesta de las ESPERE es una apropiación del concepto de *giro lingüístico*<sup>12</sup>, enunciado por K. Gergen (1996) para mostrar que, en la comprensión de las emociones, estas pierden el sentido de causas de la vida social para presentarse como “la vida social misma”. Así vistos, los discursos acerca de las emociones, desde la perspectiva del perdón y la reconciliación, ameritan un trabajo de construcción de significados. En la metodología de las ESPERE, las emociones son tratadas como

11 La crítica aquí propuesta es una arqueología o “reconstrucción de las condiciones de posibilidad de...”, en la línea Kant, Marx, Foucault.

12 El *giro lingüístico* es interpretado por las ESPERE en el sentido del psicoanálisis de la ciencia como “ruptura epistemológica”, como Bachelard la plantea en *La formación del espíritu científico*.

*significaciones facilitadoras o inhibidoras* del intercambio social, renunciando a la categorización de positivas y negativas frecuente en la jerga clásica de la psicología. Significaciones en contexto, más que registros viscerales, para definir en estricto sentido la perspectiva teórica de las ESPERE.

Si las pedagogías del perdón y la reconciliación obedecen a los criterios que definen las emociones en relación con el contexto, la mejor manera de favorecer la superación de las secuelas de la violencia, emocionales y psicológicas en general, consistirá en la promoción de contextos comunitarios en los que circulen las narrativas del odio y el resentimiento. Al respecto, como se verá en el capítulo 8, las ESPERE se presentan como una alternativa comunitaria de construcción cultural de los significados –otorgados en un contexto específico, político, social, familiar o interpersonal a los enunciados perdón y reconciliación– y de construcción colectiva de agendas que permitan la superación de las cadenas del odio y la venganza, inspiradas en la solución no violenta de los conflictos.

Como complemento de esta interpretación contextualista de las emociones, es necesario determinar qué tipo de armonía interna y de relaciones interrumpe la ofensa. Para el grupo ESPERE, existen tres tipos de narrativas que el individuo tiene al “estar en el mundo”, que se alteran en la ofensa: significado de sí mismo (seguridad o autoestima), significado de los otros (sociabilidad) y significado de la vida (trascendencia). Esta tipología permitió en las ESPERE elaborar la Teoría de las Tres S: ruptura del significado de la identidad, del intercambio social y de la trascendencia, a partir de los resultados de las investigaciones de Judith Herman (1997). Cada uno de estos significados opera como indicador del daño, sin que necesariamente se estime la magnitud de la ofensa, más propia del derecho positivo.

Postular la magnitud del daño permite a quien decide avanzar en un proceso de perdón elaborar inventarios sobre los efectos de la rabia, la ofensa, el rencor y el deseo de venganza en su cotidianidad. Es una forma de producir un ordenamiento que facilite la construcción de narrativas, sin agotar en el esquema de las tres S el inventario general de las secuelas de la ofensa. El perdón es, entonces, una hermenéutica generada en los encuentros de grupo, que facilita el desarrollo de nuevas narrativas acerca de la ofensa, el ofensor y la propia víctima, para establecer la crítica del contexto a partir de un trabajo de reconstrucción comunitaria que orienta acciones políticas, culturales y sociales no violentas, cuyo contenido es la construcción de condiciones de no repetición de la violencia a través de la modificación de los contextos en que se genera, mediante acciones de grupo o individuales en las que no están totalmente diferenciadas las violencias interpersonales de las colectivas<sup>13</sup>.

---

13 Enunciado bastante amplio que deberán llenar de significado las personas que participan en procesos de perdón y reconciliación. Todo tipo de violencia, desde esta perspectiva, es social y política; es el énfasis que las ESPERE proponen para la hermenéutica de las ofensas.

El perdón requiere diálogos estructurados en un proceso de acompañamiento con otros, ofendidos o no, en la restauración de tres seguridades básicas para el bienestar: *autoestima*, *sociabilidad* y *trascendencia*. Restauración que en algunas interpretaciones acerca del perdón, como la expuesta por Wilson Herrera (2006: 16) demanda al ofensor pedir el perdón a su víctima: “el perdón no es un acto monológico, sino dialógico, puesto que solo tiene sentido cuando un individuo le pide perdón a otro”. Además, deberá el ofensor cumplir con otros imperativos en el ritual del arrepentimiento: reconocer el dolor de la víctima y ofrecer la excusa, porque la empatía con la víctima le permite comprender y co-sufrir el dolor causado. Estas últimas son formas de expresión no verificables más que testimonialmente, condiciones ideales de relativa constatación en el proceso de perdón y reconciliación, menos por el contenido que por la forma, pero de valor definitivo en los rituales expiatorios de la puesta en escena del perdón y la reconciliación.

#### *Estadios de recuperación en víctimas de traumas*

Otros aspectos psicológicos asociados a las secuelas de las agresiones se tratan en trabajos como los de Judith Herman, en *Trauma and recovery* (1997). Como producto de su larga experiencia en atención a víctimas de violencia y abuso familiar y de terrorismo político, Herman plantea que la recuperación del trauma generalmente se presenta en tres estadios, que no se dan obligatoriamente en secuencia. El primer estadio se refiere al restablecimiento de la seguridad de la víctima. La víctima necesita un refugio seguro y el desarrollo de un plan para su futura protección. Contar con ambientes seguros para las víctimas resulta difícil y requiere antes que nada establecer gradualmente relaciones de confianza. La revisión del trauma empieza con una retrospectiva de la vida de la víctima antes del trauma y de las circunstancias que precipitaron el evento. La persona agredida deberá contar con suficiente motivación para hablar de la importancia de establecer y mantener relaciones con personas en su entorno y elaborar narrativas acerca de sus ideales y sueños. Este “ambiente seguro” serviría de plataforma para los estadios siguientes.

En el segundo estadio de recuperación, *memoria* y *duelo*, el sobreviviente cuenta la historia del trauma en forma completa, profunda y en detalle. Esta inmersión en el pasado se realiza manteniendo “el sentido de conexión segura” que se destruyó en el momento traumático. La reconstrucción del trauma incluye la revisión sistemática del significado que el evento ha tenido para la víctima y para las personas importantes en su vida. Deberá explorar las preguntas morales de culpabilización y de responsabilidad que ha elaborado sobre sí misma y reconstruir un sistema de creencias que le dé sentido al sufrimiento. De acuerdo con Herman, si la persona victimizada comparte su rabia en un ambiente seguro, se la estará ayudando a transformar la furia gradualmente en una forma más poderosa y satisfactoria: *la indigna-*

ción. Esta transformación permite a las víctimas liberarse de fantasías de venganza. Para Herman algunas personas victimizadas logran, a través de la narración de su experiencia, transformar tales fantasías desviándolas hacia una fantasía de perdón. Esta fantasía, opuesta a la venganza, es un intento de empoderamiento de la víctima, de control de la situación, en cuanto imagina que puede trascender la rabia y borrar el impacto del trauma a través de un deseado acto de amor.

Para Herman el sobreviviente con frecuencia se resiste al dolor. Contar la historia del trauma provoca profundo dolor en la víctima, pero es una forma de negar la victoria del perpetrador. Recuperar la habilidad de sentir, incluyendo el dolor, debe comprenderse como un acto de resistencia, más que de sumisión al perpetrador. Si el duelo es complejo, la resistencia al dolor es la mayor causa de estancamiento en la segunda etapa de recuperación. Cuando se termina de “contar la historia”, la experiencia traumática pertenece al pasado. En este punto la víctima se enfrenta a la tarea de reconstruir su vida en el presente y perseguir sus aspiraciones en el futuro.

En el tercer estadio, llamado de *reconexión*, el sobreviviente ha procesado el dolor del trauma y debe desarrollar una nueva vida: empoderamiento y reconexión con la vida cotidiana son aspectos fundamentales en el proceso de recuperación. La víctima debe restablecer intercambios sociales con otras personas y con el mundo. Para Herman la recuperación nunca es completa y es suficiente que la víctima encuentre placer en la vida diaria y establezca relaciones. En este estadio se desarrollan los siguientes aspectos, según Herman (1997):

- La persona traumatizada se reconoce como víctima y entiende las secuelas de la agresión en su vida.
- La persona deja de sentirse poseída por el trauma del pasado. Se siente en posesión de sí misma. La tarea consiste en llegar a ser la persona que se desea ser.
- La persona logra confiar en otros, si siente que hay garantías. Puede establecer relaciones de amistad y familiares íntimas.
- Las personas encuentran solución a su trauma en la elaboración de nuevos sentidos para su vida. Reconocen una dimensión religiosa o política en su infortunio y descubren que pueden transformar el significado de esta tragedia personal estableciendo bases prosociales. Podrá ir desde la participación en proyectos sociales hasta el establecimiento de metas intelectuales. Las víctimas deciden contar públicamente lo indecible basadas en la convicción de que esto ayudará a otros a acceder a la justicia.

Restablecer la confianza es una condición metodológica determinante en el proceso de atención a víctimas. Las metodologías de promoción del perdón en general inician sus intervenciones a partir de la generación de ambientes seguros de alta confidencialidad. Las ESPERE fundan su metodología en una concepción orgánica



de la confianza, que es el reconocimiento de la construcción colectiva del *self*. La restauración orgánica es una propuesta de restauración de las secuelas de la violencia en la publicación del dolor, de la rabia, del resentimiento, de los deseos de venganza y demás secuelas que las violencias generan en quienes las padecen. Esta organicidad es la inspiración del título de este libro: *Cultura política de perdón y reconciliación*.

### *Orgánica de la restauración en las ESPERE*

Cuando Mateo plantea perdonar setenta veces siete, instaura una forma del dogma que satisface el principio moral cristiano fundado en la similitud de las personas con el rostro de Cristo, a imagen y semejanza del creador: “perdónanos como también nosotros perdonamos a los que nos ofenden”. Mientras que en Pablo, sin necesidad de referirse al perdón, se encuentra una concepción de tipo menos dogmático, más analítica, que puede servir a los teólogos del perdón para sugerir una forma de hermenéutica menos individualizada del ser. Pablo habla del cuerpo místico de Cristo, concepción más orgánica del ser en relación con los otros que permite desdibujar las confusas fronteras del yo y del alter ego y, en consecuencia, postular la hermenéutica de las ofensas de manera menos individualizada, en el sentido moral, que hace del ofensor una unidad de responsabilidad absoluta susceptible de castigo o premio. En estas concepciones organicistas la individuación de la responsabilidad se muestra menos evidente. En ellas, individuo y sociedad no emergen tan fácilmente como unidades separadas.

La hermenéutica de la ofensa plantea dejar el resentimiento para trascenderlo a partir de la comprensión de la ofensa y del ofensor. Es una nueva hermenéutica que se postula como reconstitución ontológica del ofensor y de la culpa, que las ESPERE proponen como una nueva ontología del ofensor y de la culpa. Una ontología *rizomática*, que permite ilustrar desde la perspectiva filosófica de Deleuze y Guattari (1983) las posturas epistemológicas que aquí se vienen esbozando. En el texto *Rizoma*, introducción al *Antiedipo*, ellos dicen: “Hemos escrito el *Antiedipo* entre dos. Como sea que cada uno de nosotros era varios”. Es esta la perspectiva en que se propone la *Composición* como aproximación a una nueva teoría del perdón, contextualización recíproca de los actores en una serie de violencias. Comunicación de genealogías, de historias personales, memoria del sentido. Nueva narrativa de sí y del otro. Suspensión temporal de la individuación llevada al extremo. Composición plural de los acontecimientos. Genealogía del infractor y las culpas, difícil arte de una filosofía en estado preliminar.

Acerca de comprensiones más orgánicas del individuo en sociedad, son extensos los referentes históricos que permiten acceder a comprensiones menos individualizadas de la responsabilidad y la culpa, del mérito y el premio. Refiriéndose a Víctor Turner, la etnóloga Mary Douglas (1973: 99), en un trabajo llamado *Pureza y peligro* recuerda una observación realizada por Turner acerca de una curación chamánica en una tribu *ndembu* en el África, en la que el paciente

manifestaba síntomas como palpitaciones, fuertes dolores de espalda y una debilidad que reducía a la impotencia:

El médico procedía a investigar todo lo que podía acerca de la pasada historia de la aldea, dirigiendo sesiones durante las cuales todo el mundo era alentado a discutir sus malquerencias hacia el paciente, mientras que él, por su lado, ventilaba las quejas del enfermo contra ellos. Finalmente, la operación implicaba dramáticamente a toda la aldea en una crisis de expectación que estallaba en un tumulto cuando le extraían una muela al paciente, que sangraba hasta el punto de desfallecer. Alegrementemente, lo felicitaban por su restablecimiento y se felicitaban unos a otros por la participación que habían tenido en la curación. Razón tenían de alegrarse, pues el largo tratamiento había puesto al descubierto las principales fuentes de tensión en la aldea. En el futuro, el paciente podía desempeñar un papel aceptable en los asuntos comunes. Los elementos de disidencia quedaban reconocidos y en breve tiempo abandonaban la aldea para siempre. Se analizaba y reajustaba la estructura social de tal modo que la fricción se reducía durante algún tiempo.

Recuerda Mary Douglas que Turner termina diciendo: “Despojada de todo aspecto sobrenatural, la terapia *ndembu* bien puede dar lecciones a la práctica clínica occidental”.

Dentro de algunas razones que ha difundido el grupo ESPERE acerca de la importancia del perdón están las de la organicidad<sup>14</sup> en la genealogía de lo humano, proponiendo una definitiva vocación por el *cuidado* de la vida, sabiendo que, como lo expresa una frase célebre, “sentir odio y desear venganza es como tomar veneno y esperar que el otro se muera”. Razón que se extiende en beneficio de la construcción de riqueza social<sup>15</sup>, en la medida que una persona que recupera el equilibrio emocional y da significado a su identidad eleva su potencial de intercambio e interacción social. En un mundo donde las relaciones sociales y la participación comunitaria son fundamentos necesarios del bienestar, el perdón es un imperativo del bienestar individual y de la acción social. Aun antes de cualquier tipo de perdón político, que es de suyo social, el perdón interpersonal está en función del grupo. La persona herida produce narrativas negativas de la interacción social que tienden a generalizarse a los otros miembros del grupo (familia, barrio, país...), así que el grupo pierde potencia en términos de riqueza social, cuando uno de sus elementos constitutivos se retira o se aísla como consecuencia de la agresión sufrida.

El perdón, más allá del sentido catártico, es potenciación de relaciones sociales proactivas de grupo, incluso sin referencia al agresor o su grupo, y es recuperación

14 Por proximidad con las concepciones del *desarrollo integral*, no se utilizó aquí ese enunciado y se optó por el de organicidad, más humus que partes, para referirse al ser humano.

15 Riqueza social a cambio de capital social, dadas las circunstancias históricas de la coyuntura global, en la que hablar de capitalismo no deja de suscitar temores.

de las relaciones con los otros sin vínculo con la agresión. En estos dos sentidos, el perdón propuesto en las ESPERE adquiere un significado singular, diferenciado de otros enunciados acerca del perdón. Aquí el perdón estará siempre en relación con la recuperación de la potencia interior, potencia que facilita la construcción de identidad, y estará referido al encuentro solidario con otros, estén vinculados o no a la agresión. La persona que perdona, en el momento en que reconoce que individuo y sociedad son términos de constitución de una misma naturaleza, la humana, accede a la perspectiva de la lógica de lo colectivo inscrita en la *ética del cuidado*.

### *La fractura del pacto social*

La fractura del pacto social está relacionada con el riesgo de la supervivencia del grupo. Gergen (1996: 335) plantea que “cuando las personas interactúan en el tiempo tienden a generar una ontología local, un lenguaje de representación que les permita llevar a cabo sus relaciones de forma satisfactoria. Las comunidades harán un gran esfuerzo [incluyendo tanto la censura pública como el castigo público] para sostener la verdad y lo real, ya que lo que está en juego es nada menos que la vitalidad continuada de un modo de vida”. Esta vitalidad podría leerse como la fuerza que sostiene al grupo y a los individuos que en él participan. De acuerdo con la lectura que hace Pearce de las fuerzas prefigurativas de la acción –aludiendo a la obra de Shotter *Nuevos paradigmas. Cultura y subjetividad*–, la violencia de la ofensa es una fuerza que irrumpe en el contexto, pues “siempre actuamos desde y hacia contextos”. La fuerza de la ofensa deconstruye las nociones acerca de cuáles acciones son adecuadas, cuáles no y cuáles son permitidas:

Cuando se piensa seriamente en los actos como co-construidos y se pretende comprender la comunicación humana, la menor unidad de análisis debe ser una tríada de acciones. Para entender lo que acontece en un momento dado, ustedes deben considerarlo como co-construido por los eventos circundantes y en función de lo que sucedió previamente y de lo que sucederá después. Esta tríada es la unidad básica de análisis (Pearce, 1994: 278).

Las fuerzas de la normatividad y de la prescripción, que garantizan el equilibrio social –la “fuerza contextual”–, se ven confrontadas por la *fuerza implicativa* de la ofensa, que es ruptura del pacto facilitador de la cohesión social y choque de fuerzas que pone en riesgo la estabilidad del significado orgánico de la sociedad. Las seguridades ontológicas, en el sentido que les otorga Gergen de lenguaje de representación, permiten relaciones satisfactorias que, ante el fraude, llevan a las comunidades a “censurar y castigar” para sostener la “verdad y lo real”.

El contexto de sentido de la víctima se ve modificado por la agresión, la ofensa pone en riesgo seguridades ontológicas definitivas en la construcción del sentido

de la existencia. Janoff Bulman (1992) –citado por Beberly Flanigan en *Exploring forgiveness* de Robert Enright y Joanna North (1998)– describe tres ideas fundamentales del quiebre de significado en las narrativas acerca del *self*, de los otros y del porvenir. Cuando las personas reciben una ofensa están expuestas a perder el significado de su existencia, y sus creencias acerca de sí mismos y del mundo se reelaboran. Las narrativas acerca del *self*, del significado de la solidaridad y del sentido de la vida se fracturan con la irrupción de la ofensa.

Si el yo es emergente en el discurso de la vida, la violencia es fuerza que deconstruye. La guerra es amenaza del contexto de sentido. La violencia es el sin-sentido. En cuanto el pacto social establece los discursos que preservan la vida, la violencia es la destrucción de las condiciones de posibilidad de la existencia. Si el significado de la vida se construye en las relaciones de respeto, la ofensa pone en riesgo la unidad comunitaria al desconocer las convenciones normativas de cuidado que permiten la comprensión del sentido de los intercambios humanos. Al respecto, plantea Sluzki (1996: 353) que “la irrupción abrupta de un acto extremo de violencia destruye la capacidad de construir la historia” o, como afirma Scarry, “destruye el mundo en cuanto excede los parámetros de lo previsible” (citado en Sluzki, 1994: 354). La víctima se enfrenta a la necesidad de asegurar sentido, y la incapacidad de atribuir sentido a la agresión le exige un gran esfuerzo para “lograr cierto grado de control” y para tratar de “reescribir la historia” y recuperar control sobre los sucesos. Sluzki también afirma que el proceso terapéutico de la víctima radica en desarrollar una “lucha agotadora a través de la cual la experiencia traumática de violencia tiene posibilidades de ser *recontextualizada y rehistorizada*” (1994: 369).

Si la ofensa es quiebre o transformación de la relación y emergencia de otra relación, el perdón será entonces una narrativa que emerge de la ofensa en medio de los discursos de venganza, retaliación, rabia y odio, y de otros que se construyen a partir de un acto de agresión. En el momento del perdón, se habla de otro yo que se construye en relación con el mundo a partir de la ofensa.

No se contará en este sentido, en el proceso de perdón, con una recuperación del yo inicial y del tú inicial, en el binomio ofendido-ofensor. Serán dos series que se reconstituyen, que recontextualizan el sentido de la relación en otro sistema de intercambio, como si en un punto de partida tú-yo abierto al infinito por un momento se rompiera la serie sostenida por el contrato social y fuera necesaria la reconstitución de otro contrato que garantizará la no repetición.

Y este sistema de intercambio remite a una serie que inicia en la ofensa, pasa por el perdón y llega a la reconciliación, reconstituyendo a la vez la memoria, el pasado, el presente y el futuro, conteniéndolos en sí, para atribuir significado a la ofensa en una nueva ontología del ofensor y la víctima:

El pasado no interpretado es narrativa sin complejidad, la memoria es narrativa de lo complejo en mí y en los otros. Será esta la diferencia entre el sujeto libre y el sujeto condenado a la única lectura posible de los acontecimientos, del sujeto expuesto a los abusos de la memoria. Composición, nueva teoría del perdón y la reconciliación, más que un sentimiento, contextualización recíproca de los actores en una serie de violencia. Comunicación de genealogías, de historias personales, memoria del sentido. Narrativa de mí y del otro, suspensión temporal de la individuación llevada al extremo, composición plural de los acontecimientos, genealogía del infractor y la culpa. Difícil arte de una ontología en estado preliminar, pero posible (Díaz, 2006: 69).

Ontología orgánica que Lefranc (2005: 400) toma de Ricouer, al sugerir que el perdón permite “recontar de otro modo las historias del pasado, recontarlas también a la vista del otro”. Quien pronuncia la palabra perdón reclama el derecho del ofendido. Chile y Argentina equipararon amnistía y perdón y por lo mismo se abrió la necesidad de reivindicar los derechos de las víctimas. La amnistía es remisión de la justicia y, de alguna otra manera, es un borrón y cuenta nueva. El perdón, en cambio, considera la memoria, el perdón subraya y reconoce que se está frente a un conflicto que obliga a generar un proceso de construcción de significados y nuevas narrativas.

### *Tipologías de la reconciliación en las ESPERE*

RECONCILIACIÓN INTERPERSONAL: El significado convencional del perdón consiste en reparar, volver a juntar. Sin embargo, en las ESPERE se han diferenciado dos momentos en el tiempo y en el método, uno de mayor énfasis psicológico: el perdón, y otro más centrado en el intercambio social no violento: la reconciliación. Reparar personas (perdón) y reparar relaciones (reconciliación). Así, el perdón es un proceso de reparación interior que permite, si es posible o se quiere, la iniciación de un proceso de reconciliación, de reparación de la relación fracturada por la ofensa.

El perdón es el movimiento interior de reconstrucción de narrativas en intercambios comunitarios que habilita a las personas agredidas para la posible restauración del intercambio social con sus ofensores. La reconciliación promueve grados posibles de encuentro, llamados en las ESPERE *reconciliación de coexistencia*, *reconciliación de convivencia* y *reconciliación de comunión*, soportadas en los principios de la verdad, la justicia, el pacto y la memoria.

En el programa ESPERE, la reconciliación es presentada como el “reestablecimiento de las relaciones entre partes separadas por la ofensa, obedeciendo a criterios de construcción de verdad, justicia restaurativa, memoria, nuevo pacto y garantías de no repetición”. Esta definición tiene un vínculo cercano con la definición

de reconciliación de Derrida (1999: 14), quien manifiesta que “desde que la víctima comprende al criminal, desde que ella intercambia, habla, se entiende con él, la escena de reconciliación ha comenzado”. La reconciliación se da cuando las partes involucradas en el conflicto reanudan intercambios comprometidos en un marco de valores, normas y regularidades que garantizan la mayor satisfacción en términos vitales para cada una de las partes.

De esta manera, la reconciliación pierde valor absoluto ideal (volver a juntar en condiciones de intercambio fraterno y solidario) para ofrecer por lo menos tres alternativas en un proceso gradual de reencuentro entre la víctima y su ofensor. La *reconciliación de coexistencia* está referida al establecimiento de un pacto de no agresión entre víctima y victimario, caracterizado por la indiferencia, en donde el intercambio social se limita a la no agresión. La *reconciliación de convivencia* postula un mínimo intercambio social, igualmente definido por la no agresión. La *reconciliación de comunión* se presenta como el intercambio social más fluido, en el que las relaciones fraternas y de solidaridad caracterizan la relación. Esta es una forma de generar mapas conceptuales que facilitan a quien decide establecer algún tipo de relación con su ofensor delimitar el tipo de intercambios que desea establecer.

RECONCILIACIÓN POLÍTICA: Los llamados a la reconciliación política en sociedades en conflicto surgen cuando se considera que los conflictos están finalizando. Dentro de la variedad de modelos de reconciliación se destacan los siguientes: los referidos a conceptos religiosos, los que incluyen conceptos católicos y los que incluyen conceptos políticos. En todos aparecen valores, pasiones, objetivos y modalidades de negociación que jerarquizan estos componentes de diversas maneras. Un proceso de reconciliación política efectivo supone:

1. El reconocimiento y la legitimación de la memoria por cada una de las partes.
2. Acordar el origen del conflicto y reconocer los hechos que involucra.
3. Reconocer la diversidad religiosa, ideológica y política vinculada al origen del conflicto.
4. Reconocer la legitimidad de las diferencias entre las personas a la vez que las emocionalidades de las experiencias y las significaciones atribuidas a las mismas.
5. Aceptar que existe un juicio moral que no es compartido y que se requiere acordar valores básicos para prevenir conflictos futuros.
6. Reconocer las consecuencias del daño material, físico, psicológico o moral, y repararlo.
7. Aceptar que durante el proceso de reconciliación se darán diferencias que es preciso reconocer, hablar y encauzar para facilitar la resolución (Montoya, 2006).

La reconciliación política implica una demanda de derechos, en donde la verdad, la justicia y las garantías de no repetición son transversales a las políticas de Estado encargadas de la sostenibilidad del proceso. Al respecto, Montoya (2006) señala algunos consensos que logra recoger del debate conceptual sobre la reconciliación; entre ellos, destaca los que plantean que la reconciliación es un proceso complejo y de largo plazo cuyo contexto político es determinante. Considera también que existen algunos objetivos comunes en los diferentes modelos y afirma que la reconciliación debe buscar “reemplazar el miedo por la coexistencia pacífica, construir seguridad y confianza y procurar relaciones de empatía”.

Es importante recordar que los horrores de la violencia, además de visibilizados, deberán comprenderse comunitariamente, y que la base moral que los rechace deberá constituirse en las agendas de superación del conflicto que colectivamente lleguen a definirse.

### **Política y perdón**

En el momento en que se pronuncia perdón y reconciliación interpersonal, al mismo tiempo y de manera sutil se están enunciando otros posibles tipos de perdón, estableciendo a la vez un campo de proximidad con el análisis del indulto, la amnistía y las leyes de punto final. Proximidad un tanto compleja del término perdón que, como fenómeno individual, no permite traslados arbitrarios a la esfera de lo político, es decir, no aplica al mundo de las leyes. Como el amor, sus consecuencias son susceptibles de regulación normativa (el matrimonio, el divorcio), mas ninguna ley lo decreta en lo íntimo de cada uno de los seres. Es en la propia y exclusiva constitución de cada relación donde posiblemente, no sin dificultad, encuentra fundamento de razón lo sublime, el perdón, el amor, la religión y la poesía.

El perdón se ha propuesto como constitutivo e inherente al sujeto, a la vez que se ha comprendido el difícil arte de traducirlo por semejanza o transferencia, del individuo al espíritu de las leyes. En el momento en que la ley habla del perdón captura su fuerza y la del individuo que perdona; sin embargo, esta transferencia del sujeto a la norma nunca es posible en la operación contraria, de la ley a la persona. Es el perdón, modelo y portador de ejemplo para la doctrina jurídica, una transferencia del individuo a la ley que lo copia, no obstante reconocer la imposible traducción de la dinámica subjetiva del perdón en términos jurídicos, si las políticas judiciales de una sociedad se niegan a la hermenéutica de la ofensa en términos organicistas y solo aplican la tradición del derecho penal.

Se ha considerado históricamente al indulto y a la amnistía como ejercicios de perdón, figuras eminentemente formales que disculpan del castigo al infractor, formalismos jurídicos afirmados en la potestad del Estado. El perdón aquí propuesto es más

que la exoneración de la pena, se refiere fundamentalmente al proceso en que una o muchas personas elaboran la hermenéutica moral y política de las consecuencias de una agresión, incluyendo dentro de ellas la rabia, el odio y el deseo de venganza.

Asociadas al enunciado del perdón, y gracias a los procesos de reconciliación avanzados en países como Sudáfrica, Argentina, Chile, Uruguay y Perú, entre otros, aparecen las nociones y requerimientos acerca de la verdad, la restauración, el pacto y la memoria en un proceso de reconciliación. Enunciados que proceden en el dominio del perdón de experiencias internacionales de solución de conflictos armados internos en diversos países o de la “transición de gobiernos autoritarios a democracias” (Lefranc, 2005), circunstancia que, más que alejarlos, aproxima los enunciados de la reconciliación con los de la justicia transicional.

En Colombia se han discutido las temáticas del perdón y la reconciliación más en el espacio del perdón político que en el interpersonal. En el contexto de la discusión de la Ley de Justicia y Paz, aparecen referencias a la historia reciente de la superación de conflictos políticos como los perdones amnésicos, compensadores, recíprocos y responsabilizadores, sugeridos por Uprimny y Saffon (2006). Sin embargo, estas tipologías corresponden a procesos transicionales en países en conflicto o, como lo ha planteado Sandrine Lefranc, a procesos de transición de regímenes autoritarios a gobiernos democráticos. Estas tipologías corresponden a lo que se denomina el perdón social y político, que obedecen al más debatido campo acerca del perdón en Colombia en los últimos años.

Ejemplos de este debate se encuentran en una publicación de la Universidad del Rosario (2007), en Bogotá, que circuló con el título de *Cultura política y perdón* con aportes como el de Christian Schumacher en el artículo “Hacia una cultura del perdón” (2007: 68):

En otras palabras, y dada nuestra naturaleza consciente, si para una cultura de la justicia es necesario el cultivo de la razón, para una cultura también política del perdón es imperioso el cultivo de las pasiones. La educación sentimental, aparentemente tan inglesa como anticuada, permite encontrar una alternativa sensible al ciclo repetitivo de venganza contra venganza, pasión contra pasión, ojo por ojo y diente por diente, que parece inevitable cuando la razón nos falla. Es a través de la educación sentimental que encontramos el valor de perdonar, cuando el perdón, por indeseable y poco razonable que parezca, es ineludible y políticamente imperioso.

Esta publicación pone mayor énfasis en el perdón político, una vez el gobierno del presidente Álvaro Uribe propuso la necesidad de generar un marco jurídico que permitiera la reintegración a la vida civil de organizaciones armadas ilegales. Marco jurídico que discutió la comunidad internacional y nacional en términos de justicia transicional y que finalmente se expresó en la controvertida por algunos Ley de Justicia y Paz.



En el contexto de la exégesis de las propuestas generales de justicia transicional, los enunciados verdad y justicia, reparación, memoria y no repetición, ofrecen a las ESPERE la oportunidad de proponer algunas categorías en el desarrollo de las metodologías y diseños pedagógicos difundidos en la promoción de una cultura del perdón y la reconciliación. En los siguientes apartes se muestran estos desarrollos preliminares.

### *Lógicas de la verdad y la justicia*

Para las ESPERE existen tres lógicas polémicas en la constitución de la verdad<sup>16</sup>, a partir de un modelo típico ideal que las postula de la siguiente manera: la lógica de los acontecimientos, la lógica de los significados o del sentido y la lógica de la vida o de la existencia y la necesidad. Estas lógicas anuncian que es necesario superar los acontecimientos y que la vida debe fluir lo más armónica posible, que la ética del cuidado es una forma más orgánica, más comunitaria que la ética del respeto al otro, a veces fría y dispersa, y *la ética de la vida proclama, más que no hacer a los otros lo que no quieres que te hagan, avanza a su encuentro para hacer con ellos y a ellos lo que desearías que te hicieran*. El respeto a la vida se convierte en una propuesta de futuro, en lo que Hannah Arendt llama la capacidad para romper *la irreversibilidad de una ofensa*.

Es pertinente determinar el valor de la verdad, en primera instancia el valor psicológico de la verdad o, de alguna manera, ponerse un poco más allá del criterio generalizado que acerca de ella circula cuando se la propone como aproximación más o menos objetiva a la interpretación o explicación causal de un determinado fenómeno psíquico o físico, en sentido epistemológico. En un proceso de perdón es preciso determinar la importancia que tiene para una persona en un momento de su vida la elaboración de un relato que amplíe la interpretación de un hecho doloroso de su existencia, además de la importancia atribuida a la comunicación de su experiencia, mediante estrategias colectivas de encuentro para producir verdad.

Así como para los individuos, en los procesos de construcción de condiciones de paz, para naciones divididas la promoción de la verdad se realiza básicamente a través de dos cauces: el derecho a la verdad y el derecho a la reparación.

La reconstrucción del cuerpo colectivo de un país, de una parte, plantea la imposibilidad de construir horizontes de futuro si se mantiene la sospecha, la duda en el descubrimiento de las causas de la violencia. El desvelamiento de los criminales se convierte en un activo para la construcción de proyectos nacionales. Aspecto de importancia superior que obliga a desarrollar conceptos precisos, si como condición de la producción de la verdad se busca la comprensión de las causas que generan

16 Los tipos ideales que desarrollan las ESPERE se ofrecen a los participantes en los talleres de capacitación como construcciones parciales para el inicio de juegos discursivos. En desarrollo del proceso pedagógico, las tipologías se transforman por las producciones colectivas del grupo.

la violencia. Pude sugerirse –y queda abierto a la discusión– que tanto el perdón como la reconciliación, en sus dimensiones interpersonal y comunitaria, requieren de la satisfacción de un imperativo categórico: el desarrollo de la interpretación de los hechos y la restauración de las víctimas.

En la producción de la verdad jurídica, dentro de la *lógica de los hechos*, el debido proceso regula los aspectos técnicos más sutiles y más eficientes en la producción de un relato que inculpa o disculpa. Esta es la orientación fundamental del debido proceso. Las narrativas generadas en los tribunales, en estricto sentido, no son nuevas. Subordinadas a la lógica de los acontecimientos, están orientadas al desvelamiento de los hechos, a la señalización de un campo de luz allí donde el desconocimiento de lo fáctico impera.

La verdad propuesta en la lógica del sentido trasciende los requerimientos de la verdad positiva. En el momento en que se elabora y produce un acto genealógico, una nueva narrativa, a través de la hermenéutica de los hechos, se disuelven las versiones imperialistas de los hechos.

Una vez la hermenéutica de los acontecimientos aflora, es posible plantear la *lógica de la existencia*, que no es otra que la lógica de la vida, la necesaria superación de la violencia para que la vida fluya. La hermenéutica de los hechos es un proyecto de cultura ciudadana, que no es la descripción de los hechos, para aquellos que insisten en el imperativo de la realidad. El mundo de lo posible imaginado conmociona los estrechos confines de quienes no cuentan con otra lectura del mundo que la limitada lectura de los acontecimientos desde la perspectiva moral de la responsabilidad individual.

### *Justicia restaurativa, autorestauración y heterorestauración*

Los conceptos de autorestauración y heterorestauración fueron desarrollados en las ESPERE para facilitar la comprensión de la necesidad de la reparación en la superación de las consecuencias del delito, ampliando la perspectiva de la justicia afianzada en el castigo como valor fundamental de la justicia. Así, la reconciliación plantea la reparación y la restauración como elementos fundamentales en el reencuentro del ofensor y el ofendido más allá de la lógica del derecho al castigo.

En las ESPERE se acuñaron los términos *heterorestauración* y *autorestauración* para ampliar la perspectiva de la justicia centrada en la pena. El agraviado podrá demandar del ofensor de manera directa, o indirectamente a través de los tribunales, la restauración que considere necesaria en el proceso. Sin embargo, no es de aplicabilidad universal la necesidad de la restauración cuando por voluntad del ofendido se cancela la restauración, siempre que el proceso no esté inscrito en el ámbito de los tribunales, para los que, de acuerdo con las formas jurídicas dominantes, es un principio de aplicabilidad universal. En las ESPERE, toda acción reparadora que

provenza del ofensor, impuesta o no, se denomina heterorestauración, mientras que se invita a las personas agraviadas a desarrollar formas propias de satisfacción y superación de las secuelas de la ofensa (autorestauración).

En la *pedagogía del sentido* se invita a las personas heridas a desarrollar roles proactivos y autónomos en la propia recuperación de las secuelas generadas por la ofensa. En las ESPERE, la autorestauración tiene gran sentido psicológico y político: propone a las víctimas de cualquier tipo de agresión crear por propia iniciativa formas de recuperación de las secuelas de la ofensa, complementarias a la restauración que procede y se espera del agresor. Iniciativa que promueve la organización y participación política de las víctimas para que en las demandas de reparación, además de las instauradas ante los tribunales, se construyan agendas de vocación por el poder. Participación política que, dentro del respeto por la democracia, reconozcan que en la acumulación de poder político se logrará el derecho a la verdad y a la reparación, para hacer realidad la satisfacción de los derechos de los desheredados de la justicia.

El grupo ESPERE ha discutido los conceptos derivados de la justicia restaurativa, descubriendo la complejidad del tema, en especial en las formas jurídicas dominantes en el mundo de hoy. Las formas jurídicas actuales tienen un fuerte énfasis punitivo y los conceptos de perdón y reconciliación cuentan con pobres desarrollos. En Colombia, Uprimny y Saffon (2006: 133), en algunos trabajos acerca de las posibilidades de la justicia restaurativa en el proceso de reconciliación nacional, concluyen que esta tiene consecuencias que operarían como “instrumentos de impunidad” y “podrían incubar gérmenes de resentimiento”:

El empleo propio de la justicia restaurativa podría tener resultados contraproducentes en el país en términos del objetivo de la reconciliación nacional. De hecho, la verdad del conflicto armado es todavía ignorada por los miembros de la sociedad, que aún no compartimos un relato común acerca de nuestro pasado. Así, mientras que para algunos la reconciliación nacional es el objetivo preponderante de la transición, para otros, a dicho objetivo deben sumarse también las importantes exigencias de justicia y verdad. En ese entender, de escogerse el paradigma restaurativo, estos últimos sectores de la sociedad podrían ser reprochados por los defensores de la reconciliación en razón de obstaculizarla con sus reclamos, y terminarían por ser silenciados. Una situación como esa no solo haría de los mecanismos de la justicia restaurativa instrumentos de impunidad, sino que podría incubar gérmenes de resentimiento y violencia por parte de los silenciados, que pondrían en serio peligro la durabilidad de la reconciliación alcanzada.

Estas ideas son herederas de una concepción del Estado, a la manera hegeliana, tal cual se da en la postulación de principios acerca de la solución dialéctica de la segunda negación coercitiva (el castigo) como forma ideal de superación de las

consecuencias del crimen. Concepción fuertemente atada a una serie de supuestos de corte negativo para la reconciliación (“podrían ser reprochados”, “terminarían por ser silenciados”, “pondrían en serio peligro la durabilidad de la reconciliación alcanzada”). Las lógicas *del sentido y de la existencia* encuentran vías alternativas para la reconciliación, además de afianzar la necesidad de las pedagogías del perdón y la reconciliación. Si de prevenir los supuestos negativos se trata, es necesaria entonces la construcción de una *Cultura política de perdón y reconciliación*.

### *Memoria en las atmósferas narrativas del perdón*

He aquí otra dimensión fundamental en el proceso del perdón: la constitución de una memoria colectiva en cada uno de los integrantes del grupo. La memoria de grupo y en el grupo facilita un proceso comunicativo en el que se genera una atmósfera narrativa nueva. En este sentido, el perdón es un proceso personal que se da en grupo, en ambientes comunicativos en los que el eco de la humanización de la especie recuerda que uno de los grandes saltos cualitativos en la historia humana consistió en pasar de la caricia a la comunicación y del abrazo a la palabra, arcaicas resonancias de la ética del cuidado.

El proceso de perdón incluye la comunicación y requiere el encuentro del grupo en espacios de palabra, de retórica, en lugares de construcción de narrativas. Las narrativas de la memoria grata e ingrata, en la historia personal y colectiva, permiten el ascenso cultural de quienes participan en un proceso de perdón y reconciliación. Memorias que mediante procesos activos de participación ciudadana fundados en pedagogías críticas del *statu quo* podrán modificar las circunstancias hegemónicas que hacen de la criminalidad y el delito una razón de Estado. En la polifonía de la comunicación comunitaria hay más encuentro que acuerdo, para impedir que se atrape a la memoria en las versiones únicas de los ideólogos, en el ejercicio del derecho a la memoria.

En el derecho a recordar se establecen vínculos fuertes con el concepto de reparación. A través del vínculo de la verdad y la restauración, la memoria y la justicia promueven una dimensión ética política de amplia participación comunitaria. La pedagogía del sentido favorece espacios de discusión, comprensión y análisis de las razones políticas, culturales, sociales, religiosas de la violencia, para reconstruir el significado de los acontecimientos históricos mediante narrativas más complejas de la responsabilidad y la culpa en la interpretación del delito. Christian Bourget (1986: 43) afirma al respecto:

En cada desviación debería interpretarse y sopesarse la sociedad a sí misma sobre el grado de responsabilidad que tiene en el delito de un determinado delincuente. Posiblemente, al final nos quedemos sin culpable en ese ejercicio de deshojar la cebolla de las responsabilidades. Esta es la fuerza de la filosofía del derecho conte-

nida en la justicia restaurativa. Que a los ojos del derecho positivo es una complicada utopía precisamente por la crisis epistemológica que suscita en los teóricos del derecho penal. No deja de ser una quimera vacía de realidad. Porque el mundo real no es otra entidad más que el mundo que confina, que da seguridad, cuando el pensamiento agota la imaginación en la tradición, negándose a pensar otros mundos, otras realidades menos imperialistas que “el principio de realidad”.

La vida es presencia del discurso en grupo y para el grupo, el individuo es presencia de lo colectivo en lo colectivo mismo. Como nueva narrativa, el perdón es la emergencia de la memoria colectiva, es la hermenéutica en el lugar del resentimiento. El odio y el deseo de venganza recrean las cadenas que atan a Prometeo, quien solamente escapará de las cadenas que lo unen al suplicio si su condena es compartida por el grupo, y solo cuando comparta con los otros su tragedia el camino estará iluminado para él y los hombres que le sigan:

... en la repetición traumática, huella de lo real, lo inasimilable a la realidad psíquica no logra adquirir sentido para el sujeto. La inscripción del recuerdo en el psiquismo inconsciente genera problemas al sujeto del traumatismo, el cual revive el traumatismo con la viveza y la agudeza de un hecho actual, aun transcurrido un tiempo, muchas veces largo, desde que tuvo lugar el suceso funesto. Bajo esta óptica, el sujeto traumatizado no recuerda, sino que repite (Ortega, 2005: 105).

\* \* \*

En los dominios del perdón se postula también el perdón de sí mismo y el perdón divino. En las ESPERE se han planteado por lo menos tres grandes tipos de perdón (reconociendo que en el dominio religioso trabajan dos categorías adicionales: el perdón que Dios da y el que se le otorga). La primera categoría es la de *perdón interpersonal* y hace referencia al proceso que se da entre dos individuos; la segunda, el *perdón comunitario*, explora la categoría perdón entre grupos (etnias, familias, vecindarios, fanáticos, etc.); y la tercera, el *perdón político*, alude a las formaciones jurídicas que las naciones y gobiernos desarrollan para avanzar en la construcción de condiciones para la paz interna y externa. A partir de esta tipología, las ESPERE plantean tres campos posibles de reconciliación: *interpersonal, comunitaria y política*.

Esta triada es pertinente, siempre que se evite el error de suponer que sus componentes se dan por separado. Existe un nivel de la reconciliación que no está vinculado estrictamente con la violencia política, aunque tiende complejos y aún no muy bien inventariados puentes con ella, pues cobija la violencia societaria, el maltrato en la familia, la solución violenta de los conflictos y el maltrato escolar, que son factores generalmente asociados a las causas de la violencia política.

Así como la invitación a la profundización de la democracia convoca a los individuos de una nación a la participación en diversos escenarios de análisis de problemáticas comunes y al diseño de programas para el beneficio particular y colectivo, las prácticas violentas por superar –derivadas o no de la violencia armada, entrecruzadas con ella o causales– son hechos que ameritan que los valores agregados y los saldos pedagógicos de las políticas y programas desarrollados para la promoción de culturas de paz generen lo que Heifetz (1998) ha llamado *holding environment* (atmósfera adecuada), en la que se interpretan todos los elementos que puedan concurrir como variables causales de la violencia.

La pedagogía del perdón es un *ambiente propicio* para generar cultura de reconciliación y activos culturales de alcances significativos en la promoción del futuro de una nación determinado por el capital argumentativo de sus gentes. Las referencias a la riqueza social, humana y económica como activos importantes para el desarrollo de los pueblos deberán incorporar la riqueza *argumentativa* como uno de los activos que, junto con la riqueza *emocional*, incrementen el inventario general de una nación, en la perspectiva de lograr acumulaciones significativas que operen como factores determinantes del progreso.

## Referencias

- Abel, Olivier, “Prefacio”, en *El perdón “Quebrar la deuda y el olvido”*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Anguerra, M. T., “Diseños”, en R. Fernández-Ballesteros (ed.), *Evaluación de programas: Una guía práctica en ámbitos sociales, educativos y de salud*, Madrid, Síntesis, 1996, pp. 149-172.
- Arendt, Hannah, *On Revolution*, Londres, Penguin Books, 1977.
- Biermann, Enrique, “A la memoria del holocausto”, *Revista Desde el Jardín de Freud*. Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005
- Bourget, Christian, “Entre amnistía e imprescriptible”, en *El perdón*, Madrid, Cátedra, 1992.
- Briones, G., *Evaluación de programas sociales*, México, Trillas, 1991.
- Cairns, E. D. y Micheál D. Roe (eds.), *The role of memory in ethnic conflict*, Londres, Palgrave McMillan, 2003.
- Campbel, Joseph, *Developing a model of forgiveness and reconciliation for Lebanon first assembly of god*, Harvard College Library, 2004.
- Casarjian, R., *Perdonar*, Barcelona, Urano, 1998.
- , *Casas de curación*, Barcelona, Urano, 2003.
- Castellanos, Vilma, “El don del perdón”, *Revista Desde el jardín de Freud*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005.

- Chaparro, Adolfo (ed.), *Cultura política y perdón*, Bogotá, Centro Editorial Universidad del Rosario, 2002.
- Chaux, E., “Post-conflict reconciliations among Colombian preadolescents and early adolescents”, Bogotá, Centro de Investigación y Formación en Educación, CIFE - Departamento de Psicología, Universidad de los Andes, 2003.
- Cecchin, G. (1996), “Construccionismo social e irreverencia terapéutica”, en M. Pakman, *Construcciones de la experiencia humana*, vol. I, Barcelona, Gedisa, pp. 333-346.
- Deleuze, G. y F. Guattari, *Rizoma*, Valencia, Pre-Textos, 1977.
- Derrida, J. “Política y perdón”, en A. Chaparro (ed), *Cultura política y perdón*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2002, pp. 19-37.
- Díaz, Jairo, “Reintegración sin indiferencia en la interpretación”, en *La desmovilización, un camino hacia la paz*, Bogotá, Secretaría de Gobierno, 2005.
- Douglas, Mary, *Pureza y peligro*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- Enright, Robert, *Forgiveness is a choice “A step for step process for Resolving Anger and Restoring Hope”*, 3 ed., Washington, D. C., American Psychological Association, 2002.
- , “Is forgiveness an obligation?”, *The World of Forgiveness*, 4 (2) (2001): 2-8. A Periodical of International Forgiveness Institute, Madison.
- , *Forgiveness Education in Belfast*, Irlanda del Norte, 2003 (resumen).
- Enright, R. y The Human Development Study Group, “The moral development of forgiveness”, en W. Kurtines y J. Gewirtz (eds.), *Handbook of moral behavior and development*, Hillsdale NJ, 1991, pp. 123-152.
- Enright, R., S. Freedman y J. Rique, “The Psychology of Interpersonal Forgiveness”, en R. Enright y J. North (eds.), *Exploring Forgiveness*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998.
- Enright, R.; J. Rique y C. Coyle, *The Enright Forgiveness Inventory (EFI). User’s Manual*, Madison, International Forgiveness Institute, 2000.
- Enright, R. y C. Coyle, “Researching the process model of forgiveness within psychological interventions”, en E. L. Worthington (ed.), *Dimensions Forgiveness*, Filadelfia, Templeton Foundation Press, 1997.
- Enright R. y J. North (eds.), *Exploring Forgiveness*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998.
- Fitzgibbons, R. P., “Anger and the Healing Power of forgiveness: A Psychiatrist’s View”, en R. Enright y J. North (eds.), *Exploring Forgiveness*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998.
- Freedman, S. y R. Enright, “Forgiveness as an intervention goal with incest survivors”, *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 64 (1996): 986-992. APA.
- Fundación para la Reconciliación, *Escuelas de Perdón y Reconciliación (ESPERE)*, Bogotá, 2007.

- Garay, A. Iñiguez y L. Martínez, “La perspectiva discursiva en psicología social”, *Subjetividad y Procesos Cognitivos*, 15 (2005): 105-130.
- Gergen, Kenneth, *Realidades y relaciones*, España, Paidós, 1996.
- , *El yo saturado*, Buenos Aires, Paidós, 1992.
- Girard, M. y E. Mullet, “Forgiveness in adolescents, young, middle-aged, and older adults”, *Journal of Adult Development*, 4 (1997): 209-220.
- Girard, m. y E. Mulllet, “Developmental and cognitive points of view of forgiveness”, en M. McCullough, K. I. Pargament, C. E. Thoresen (eds.), *Forgiveness Theory, research, and Practice*, Nueva York - Londres, The Guilford Press, 2000.
- Goldfried, M. y G. Davison, *Clinical Behavior therapy*, Nueva York, Interscience, 1994.
- Gómez, Gloria Helena, “Traumatismos de guerra, memoria y olvido”, *Revista Desde el jardín de Freud* (2005). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Heifetz, Ronald A, *Lidership Without Easy Answers*, Cambridge - Londres, Belknap Press, 1998.
- Helmick, Raymond G. y Rodney Petersen, *Forgiveness and Reconciliation*, Templeton Foundation Press, 2001.
- Herman, Judith, *Trauma and Recovery: The aftermath of violence- from domestical abuse to political terror*, Nueva York, Basic Books, 1997.
- Herrera, Wilson, *El perdón y la ética del discurso*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2006.
- IDEA (International Institute for Democracy and Electoral Assistance), *Reconciliación luego de conflictos violentos: resumen de políticas*, Suecia, IDEA, 2003.
- Jankélevitch, Vladimir, *El perdón*, Barcelona, Seix Barral, 1999.
- Lefranc, Sandrine, *Políticas del perdón*, Bogotá, Norma, 2005.
- Luskin, Alfred, *Perdonar es sanar*, Bogotá, Norma, 2002.
- McCullough, M.; Kenneth I. Pargament, Carl E. Thoresen (eds.), *Forgiveness. Theory, research, and practice*, Nueva York - Londres, The Guilford Press, 2000.
- McCullough, M. y C. V. Witvliet, “The psychology of forgiveness”, en C. R. Snyder y S. J. López (eds.), *Handbook of positive psychology*, Londres, Oxford University Press, 2002.
- McLernon Frances, Ed Cairns, Christopher Alan Lewis y Miles Hewstone, “Memo-ries of Recent Conflict and Forgiveness in Northern Ireland”, en Cairns, E. D. y Micheál D. Roe (eds.), *The role of memory in ethnic conflict*, Londres, Palgrave McMillan, 2003.
- Montoya, Alexandra, “¿Es posible avanzar en un proceso de reconciliación nacional? Elementos para la discusión”, en *Desaparición forzada, política criminal y procesos restaurativos*, Bogotá, Fundación Social, 2006.
- Najmanovich, D. y E. Dabas, *Redes: el lenguaje de los vínculos*, Buenos Aires, Paidós, 1995.



- Narváez, Leonel, *Elementos básicos de la teoría del perdón y la reconciliación*, Bogotá, Fundación para la Reconciliación, 2004.
- , *De la irracionalidad de la violencia a la irracionalidad de la reconciliación. Reconstruyendo la ciudad por dentro*, Buenos Aires, Centro Loyola de Cultura, 2004.
- , “Beyond armed actor. Schools of Forgiveness and Reconciliation. Constructing peace”, *Harvard Review of Latin America*, 2 (2003): 47-49.
- North, J., “The ideal of forgiveness: a philosopher’s exploration”, en R. Enright y J. North (eds.), *Exploring Forgiveness*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1998, pp. 15-34.
- Orozco, I., “La posguerra colombiana: divagaciones sobre la vengaza, la justicia y la reconciliación”, *Análisis Político*, 46 (2002): 78-99.
- Ortega, Francisco A., “La ética de la historia”, *Revista Desde el jardín de Freud* (2005). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Pargament, K.; M. McCullough y C. Thoresen, “The frontier of forgiveness: Seven directions for psychological study and practice”, en M. McCullough; K. I. Pargament, y C. E. Thoresen (eds.), *Forgiveness. Theory, research, and practice*, Nueva York, The Guilford Press, 2000, pp. 299-319.
- Patton, J. “Forgiveness in Pastoral Care and Counseling”, en M. McCullough, K. I. Pargament y C. E. Thoresen (eds.), *Forgiveness. Theory, research, and practice*, Nueva York, The Guilford Press, 2000, pp. 299-320.
- Pearce, B. “Nuevos modelos y metáforas comunicacionales: el pasaje de la teoría a la praxis, del objetivismo al construccionismo social y de la representación a la reflexividad”, en M. Pakman (ed.), *Construcciones de la experiencia humana*, vol. I, Barcelona, Gedisa, pp. 265-283. 1996.
- Ransley Cynthia, “Forgiveness: themes and issues”, en Cynthia Ransley y Terri Spy (eds.), *Forgiveness and the Healing Process (A Central Therapeutic Concern)*, Nueva York, Brunner-Routledge, 2004.
- Ramos, Carlos, “De la venganza y el perdón”, *Revista Desde el Jardín de Freud* (2005). Universidad Nacional de Colombia, Bogotá.
- Rossetti-Ferreira, M. C.; K. De Souza Amerin; A. P. Soares Da Silva y A. M. Almeida Carvalho, *Redes de significacoes. E o estudos do desenvolvimento humano*, Sao Pablo, Artmed, 2004.
- Sádaba, Javier, *El perdón. Soberanía del Yo*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Schumacher, Christian, “Hacia una cultura del perdón”, en Adolfo Chaparro A. (ed.), *Cultura política y perdón*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2002.
- Shotter, J., “El lenguaje y la construcción del sí mismo”, en M. Pakman (ed.), *Construcciones de la experiencia humana*, vol. I, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Sluzki, Carlos, *La red social: en la frontera de la práctica sistémica*, Barcelona, Gedisa, 2002.
- , “Violencia familiar y violencia política. Implicaciones terapéuticas de un mo-

- delo general”, en M. Pakman (ed.), *Construcciones de la experiencia humana*, vol. I, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Schitman, Dora y Carlos Sluzki, *Nuevos paradigmas: cultura y subjetividad*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- Strauss, A. y J. Corbin, *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2002.
- Strawson, Peter, *Libertad y resentimiento*, Barcelona, Paidós, 1995.
- Toro, Jaqueline, “Evaluación de proceso y de resultado de las Escuelas de Perdón y Reconciliación (ESPERE)”, Trabajo de Magister en Psicología, Bogotá, Universidad de los Andes, 2005.
- Uprimny, Rodrigo, “Las enseñanzas del análisis comparado: procesos transicionales, formas de justicia transicional y el caso colombiano”, en *Justicia transicional sin transición?* Bogotá, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Colección Ensayos y propuestas, 2006.
- Uprimny, Rodrigo y María Saffon, “Justicia transicional y justicia restaurativa: tensiones y complementariedades”, en *Justicia transicional sin transición?*, Bogotá, Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad, Colección Ensayos y propuestas, 2006.
- , “Derecho a la verdad: alcances y límites de la verdad judicial”, en *Justicia transicional. Teoría y praxis*, Bogotá, Universidad del Rosario, 2006.
- Weber, Max, *Economía y sociedad*, Bogotá, Fondo de Cultura Económica, 1977.
- Wetherell, M y J. Potter, “El análisis del discurso y la identificación de repertorios interpretativos”, en A. J. Gorgo y J. L. Linaza (comps.), *Psicologías, discurso y poder*, Madrid, Aprendizaje Visor, 1996, pp. 63-77.
- Worthington, E., *Five steps to forgiveness*, Nueva York, Crown Publishers, 2001a.
- , *Forgiveness and reconciliation*, prólogo de Desmond M. Tutu, Filadelfia - Londres, Petersen Templeton Foundation Press, 2001b.
- , “Unforgiveness, forgiveness and reconciliation and their implications for societal interventions”, en *Forgiveness and reconciliation*, Filadelfia, Templeton Foundation Press, 2001c.
- (ed), *Dimensions of forgiveness (Psychological Research-Theological Perspectives)*, Filadelfia - Londres, Petersen Templeton Foundation Press, 1997.
- , *Handbook of forgiveness*, Routledge, Taylor & Francis Group, 2005.
- Worthington, E. y N. G. Wade, *Content and meta-analysis of interventions to promote forgiveness*, Virginia Commonwealth University, 2002.
- Worthington, E.; S. J. Sandage, y J. W. Berry, “Group interventions to promote forgiveness: What researchers and clinicians ought to know”, en M. McCullough, K. Paargament y M. Thoresen, *Forgiveness. Theory, research, and practice*, Nueva York, The Guilford Press, 2000, 228-253.