

cuadernos

POR UNA (CONTRA)CULTURA DE LA RECONCILIACIÓN



217

**Galo Bilbao Alberdi
Izaskun Sáez de la Fuente Aldama**

POR UNA (CONTRA)CULTURA DE LA RECONCILIACIÓN

Galo Bilbao Alberdi
Izaskun Sáez de la Fuente Aldama

INTRODUCCIÓN	3
1 LA RECONCILIACIÓN	5
2 REFERENTES EXPERIENCIALES	11
3 ELEMENTOS PARA CONSTRUIR UNA CULTURA DE LA RECONCILIACIÓN	17
4 HORIZONTES DE FUTURO Y MODELOS DE CONVIVENCIA	23
CONCLUSIÓN: CONSTRUIR UNA CULTURA DE LA RECONCILIACIÓN	28
NOTAS	31
CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN	32

«Cuando los fuertes –tan fuertes como abyectos– asesinaban vilmente a los inermes –los enfermos, las mujeres, los niños– vosotros apartabais la vista, no por piedad de las víctimas, sino para dejar hacer a los verdugos». [...] «Luchamos por la cultura» –seguirán gritando–; y habrá que responderles: «En mal hora pronunciáis esta palabra. Tan cultos sois vosotros como vuestros adversarios. Tan cultos y tan fieros. ¿Quién sabe si esa cultura, que recabáis como un privilegio es, en gran parte, lo primero que deberíais arrojar al cesto de la basura?»

Antonio Machado

Galo Bilbao Alberdi. Licenciado en Filosofía y en Teología y doctor en Teología, es profesor de Ética en la Universidad de Deusto, miembro de su Centro de Ética Aplicada e integrante de su Equipo de Investigación en Ética Aplicada a la Realidad Social.

Izaskun Sáez de la Fuente Aldama. Doctora en Ciencias Políticas y Sociología, es profesora de Ética en la Universidad de Deusto, miembro de su Centro de Ética Aplicada e integrante de su Equipo de Investigación en Ética Aplicada a la Realidad Social. Forma parte del Patronato de la Fundació Lluís Espinal (Cristianisme i Justícia).

Edita: Cristianisme i Justícia Roger de Llúria, 13 - 08010 Barcelona
Tel.: 93 317 23 38 - E-mail: info@fespinal.com - www.cristianismoyjusticia.net
Imprime: Ediciones Rondas S.L. - Depósito Legal: B 28955-2019
ISBN: 978-84-9730-455-9 - ISSN: 0214-6509 - ISSN (virtual): 2014-6574

Impreso en papel y cartulina ecológicos - Dibujo de la portada: Ignasi Flores
Edición: Santi Torres Rocaginé - Corrección del texto: Cristina Illamola
Maquetación: Pilar Rubio Tugas - Enero 2020

Protección de datos: Los datos de los destinatarios de la presente comunicación provienen de los ficheros históricos de la Base de Datos General de Administración de la Fundació Lluís Espinal (Cristianisme i Justícia), y se incorporaron con el previo consentimiento de los interesados otorgado, o bien directamente o bien a partir de las relaciones jurídicas mantenidas con la fundación, tal y como se dispone en el artículo 6.2 de la LOPD y el artículo 21 de la LSSI. La finalidad de su conservación es mantener informados a nuestros suscriptores e interesados sobre sus servicios y las actividades que organiza y en las cuales participa. Su información no será cedida a nadie, pero sí que puede ser utilizada en plataformas externas a los sistemas de la fundación para facilitar el envío de los correos electrónicos. Puede completar esta información consultando el aviso legal publicado en la web <https://www.cristianismeijusticia.net/avis-legal>. Por lo que hace referencia a su información, en cualquier momento puede consultar, acceder, rectificar, cancelar, limitar su tratamiento, solicitar la portabilidad de los datos, prohibir las decisiones individuales automatizadas y oponerse, total o parcialmente, a que la Fundació Lluís Espinal conserve los datos, escribiendo al correo electrónico info@fespinal.com, o si lo prefiere, dirigiendo un escrito a la calle Roger de Llúria, n. 13, piso 1º, de Barcelona (08010).

INTRODUCCIÓN

Como intentaremos mostrar a lo largo del presente Cuaderno, la reconciliación se nos presenta como una realidad difícil de aceptar en nuestro contexto sociocultural, y es así porque, entre otras cosas, ciertos elementos –como, por ejemplo, el arrepentimiento, la autocrítica, la culpa, el perdón o la verdad–, que están en la base de su comprensión teórica y su realización práctica, no forman parte de la corriente dominante de nuestro entorno. En sentido contrario, unas categorías nucleares de la concepción contemporánea de la vida social –como, la corrección política o el relativismo moral– o las interpretaciones inadecuadas de otras –piénsese en el diálogo o la parcialidad de la verdad– dificultan concebir y alcanzar la reconciliación de forma adecuada. Por ello, es preferible destacar esta circunstancia de manera especial postulando no tanto una cultura, sino una auténtica contracultura de la reconciliación.

Antes de llegar a explicitar y desarrollar diversos elementos –a nuestro entender básicos– para construir una contracultura de la reconciliación, es preciso recorrer previamente los caminos teóricos –de análisis de la categoría “reconciliación”, sus tipos y posible definición–, y completarlos con un acercamiento práctico, experiencial, tanto de iniciativas como de personas. Esta distinción entre teoría y práctica es puramente analítica, pues las con-

taminaciones mutuas son permanentes: la teoría está elaborada a partir del contraste con la experiencia concreta; la práctica se diseña gracias a los antecedentes y, en consecuencia, se interpreta a partir de la teoría.

Por otro lado, esta reflexión es necesariamente encarnada, particular, aunque aspira a ofrecer elementos que trascienden lo temporal y lo local, abriéndose a desarrollos –nuevamente parciales y también diferentes–. Se

trata pues de lecciones aprendidas de una experiencia concreta: la de la reconciliación vista a partir del conflicto violento, terrorista, de intención política vivido en el País Vasco –y en el resto de España, además de en Francia, en menor medida–, en los últimos cincuenta años (1968-2018). Esta sirve como inspiración y de ella se sacan conclusiones que pueden ser aplicadas a otros conflictos y contextos en los que ha habido violencia y víctimas.

Todas estas limitaciones están acompañadas de otra que, al ser elegida consciente y voluntariamente por los autores como opción ética, requiere ser explicitada: asumir la perspectiva de las víctimas. ¿Qué significa esto?

Que, aceptada la parcialidad de todo acercamiento a la realidad, superado por la imposible perspectiva del observador imparcial, optamos por hacer nuestro el punto de vista de las víctimas. ¿Por qué? Porque, sin esa perspectiva, cualquier análisis, reflexión y acción pierde, ciertamente, una parte de la realidad, pero en concreto la más importante desde un punto de vista ético, aquella en la que se manifiesta la injusticia, punto de partida imprescindible para hacer justicia.¹

Confianza en que, la propuesta resulte provocadora para repensar mejor la reconciliación, a la vez que fecunda para hacerla real y concreta en la práctica, iniciamos su explicitación.

1 LA RECONCILIACIÓN

Comencemos reconociendo una evidencia: la palabra “reconciliación” (como el resto de conceptos morales básicos: justicia, libertad, etc.) es un término ambiguo, polisémico, rico en connotaciones e interpretaciones diversas. Esto no acontece solamente en el terreno del habla común, en la que el rigor y la precisión no son exigencia. Tampoco en el ámbito de los estudios académicos hay acuerdo sobre el significado y alcance de dicho término a pesar de su uso generalizado —o precisamente por ello—: los modos como se emplea entre expertos en teología, filosofía o psicología son bien diversos, lo cual no debería ser significativo, dado el distinto carácter de cada una de ellas, pero es que incluso al interior de cada una de estas disciplinas, el vocablo se concibe de modo distinto y, muchas veces, de forma difícilmente conciliable con otros.

Esta pluralidad interpretativa también se hace presente en los estudios por la paz. Así, Carlos Martín Beristain,² modificando una relación previa de Van der Merwe, y sin pretender ser exhaustivo, nos expone varios sentidos de nuestro concepto:

Construcción de la comunidad, de relaciones vecinales, familiares, etc., desintegradas a causa del dolor, los celos y el miedo; construcción de una *ideología no excluyente*, un nuevo con-

senso respecto a los derechos humanos; promoción de *entendimiento entre* culturas cuya convivencia se ha visto deteriorada, promoviendo la comprensión mutua, respeto y posibilidades de desarrollo; *conversión moral*, cambio personal, aceptación del otro y reconocimiento de los propios errores, delitos, etc., *restitución de la integridad* a las víctimas y un camino de reconstrucción con sus experiencias de sufrimiento y resistencia; *hacer cuentas con el pasado* por parte de los perpetradores

y responsables de las atrocidades; restablecimiento de la *relación víctima-perpetrador*.

De esta relación, solo nos queda destacar que los distintos significados no son contradictorios entre sí, sino más bien complementarios, pues recogen formulaciones que corresponden a niveles distintos de la realidad (sociales, políticos, culturales, interpersonales, etc.).

1.1 Una definición a debate

La «reconciliación», en el contexto en el que nos encontramos ahora, se nos presenta inicialmente como un término o concepto ético, en principio valioso y positivo, pero que adquiere un sentido muchas veces problemático y polémico cuando se cuestiona desde las propias víctimas.

Probablemente, una de las razones de este rechazo, entre otras, es que la reconciliación que se predica tiende a seguir el esquema subyacente al modelo de justicia transicional. Este presupone de forma clara un esquema subyacente de igualdad, de simetría entre los sujetos: dos partes enfrentadas, a las que les asisten razones innegables junto a responsabilidades por la generación de injusticias flagrantes, que comparten incluso en muchos casos la condición bifronte de víctimas y victimarios al mismo tiempo. En dichos términos es como se propone la reconciliación en una situación posbélica (especialmente de una guerra civil), en la salida de un régimen dictatorial, al final de un conflicto grave de cualquier índole o incluso en cualquier dis-

puta de intereses, por trivial que esta sea. En este momento no pretendemos analizar la conveniencia o justicia de este esquema de «reconciliación simétrica» propuesto habitualmente en las situaciones conflictivas apuntadas, ni mucho menos lo damos por válido de antemano, porque, de hecho, en varias ocasiones oculta asimetrías también llamativas. Solamente hacemos notar que este esquema no es el único posible y, en cualquier caso, aun pudiendo resultar válido en otros contextos, no lo es en absoluto cuando hablamos —como acontece en el País Vasco— de un conflicto violento de naturaleza terrorista en el seno de una sociedad razonablemente democrática, aunque siempre mejorable y perfectible.

El esquema basado en la simetría no es adecuado para los conflictos de violencia con motivación política en los que se produce una clara asimetría en la culpabilidad. Para estos conflictos es necesario formular teóricamente y avanzar prácticamente hacia un concepto de reconciliación que resulte “asimétrico”, por considerarlo más justo moralmente e incluso más eficaz políticamente, en términos cívico-democráticos.³ Además, esta asimetría puede concretarse y expresarse en la asunción de la perspectiva de las víctimas del terrorismo y en su prioridad como sujetos referenciales del proceso de reconciliación.

Para este tipo de conflictos, abogamos por un concepto de reconciliación que reúna las siguientes características:

- Un concepto ambicioso, que aspire a definir la reconciliación en los términos más exigentes posibles, que englobe e integre otras dimensio-

nes, llegando a las causas que provocan el conflicto, erradicándolas o encauzándolas adecuadamente.

- En consecuencia, aunque supone el perdón, no se identifica con él y lo supera. La reconciliación demanda el perdón previo, pero va más allá de él. Esta afirmación no debe impedirnos reconocer que hay propuestas teóricas de reconciliación e intentos prácticos de llevarla a cabo que no se basan en el perdón, sino en el olvido (como podría ser el caso de la Transición española a la democracia); o en criterios pragmáticos y utilitaristas que responden a una reconciliación estratégica, pero también carente de auténtico perdón (como lo ocurrido en la superación de regímenes dictatoriales de varios países latinoamericanos); o incluso reconciliaciones de carácter puramente formal, de restauración mínima de relaciones, pero sin presuposición, nuevamente, de perdón. Sin embargo, ninguna de estas variantes de la reconciliación puede ser rechazada de antemano por sus carencias, pues, en ocasiones, pueden entenderse como pasos previos en el camino de una reconciliación más plena.
- Que sea a la vez realista, con posibilidades de llevarse a cabo, reconociendo que, aunque imperfecta, merece ser valorada puesto que hace posible una reconciliación plena y se encuentra en el camino hacia ella, que a su vez ha de ser comprendida más bien como un concepto límite, crítico con sus encarnaciones en los contextos concretos.
- Que descalifique por erróneas e insuficientes formulaciones que pro-

voquen el rechazo de las víctimas, en cuanto protagonistas principales de esta reconciliación. Por lo tanto, se niega su identificación con una paz apresurada, propugnada en muchas ocasiones por los victimarios e incluso por sujetos bienintencionados, que, a su vez, conlleva la trivialización y el olvido del pasado, la ausencia de análisis en profundidad y el deseo desmedido de pasar página y mirar al futuro sin volver la vista atrás. Consecuentemente, estamos hablando de un proceso no precipitado, que respeta al máximo la dignidad de las víctimas y, en la medida de lo posible, que las tiene como protagonistas principales, asumiendo su perspectiva.

Ya en positivo, podemos entender la reconciliación como aquel proceso que, al englobar los aspectos de verdad, justicia, reparación, memoria, perdón y acuerdo, restaura donde lo había –o crea donde no existía– un marco de convivencia, o al menos unas condiciones humanas de desenvolvimiento de la vida social y sus conflictividades, que asegure el reconocimiento debido (y posible) a las víctimas “radicales” [asesinadas] y que posibilite a las víctimas “vivas” su nueva y deseable condición de “supervivientes”.

1.2 Reconciliación personal / Reconciliación social

En principio, una realidad necesitada de reconciliación es aquella en la que las relaciones preexistentes han quedado rotas tras un acto injusto. En la reconciliación, desde esta dimensión

social, es necesario rehacer los vínculos de ciudadanía que, como tales, son formales, aunque muy importantes. En este punto, víctimas y victimarios están llamados a reconocerse mutuamente –aunque de manera genérica– como ciudadanos con iguales derechos (sin perjuicio de la condición legal en que se encuentren unos u otros), en un contexto sociopolítico admitido por todos.

Una realidad necesitada
de reconciliación es aquella
en la que las relaciones
preexistentes han quedado
rotas tras un acto injusto.

Pero, paradójicamente, la actuación injusta provoca, a la vez que la ruptura que acabamos de apuntar, una nueva relación entre víctima y verdugo dramática, pero muy sólida. A partir de ella, ambos quedan inmersos en una relación negativa (odio, rencor), pero muy personal, incluso cuando el victimario es desconocido. Podría afirmarse que, a pesar de que es el victimario quien decide iniciar y genera dicha relación con su acto criminal, provocando una sensación de dependencia en la víctima (que se ve llevada involuntariamente al dolor, a la rabia...), si esta recupera su autonomía y protagonismo, en realidad es ella quien tiene un poder moral sobre el victimario. En su futuro personal, este queda indefectiblemente subordinado a la actitud que la víctima tome respecto de él: el perdón otorgado –o, desde su perspectiva, el don recibido– le posibilitará iniciar

una nueva vida; en caso contrario, permanecerá definitivamente marcado por la gravedad de su injusticia. Como fácilmente puede verse, la reconciliación en este punto adquiere el carácter de un reto de primera magnitud, asentado en el nivel no ya social, sino puramente “personal” o, mejor, interpersonal: transformar la relación destructiva en positiva; constructiva.

Esta distinción entre la dimensión social y personal de la reconciliación no puede ocultar; al contrario, debe destacar aún más la íntima relación entre ambas partes: del modo como se resuelva la posibilidad de la reconciliación personal dependerá, en gran medida, la consolidación de la social. Dicho de otra manera: la dimensión teóricamente más fácil de asumir de la reconciliación (la social) depende en gran medida de la que en la práctica es más difícil de realizar (la personal).

1.3 Perspectivas de la reconciliación

Existen distintas perspectivas desde las que puede abordarse la reconciliación, que se corresponden con los distintos niveles de esta.

La *perspectiva religiosa* de la reconciliación, si bien es la menos universalizable, resulta ser la más evidente y reconocida. Es innegable que la reconciliación y el perdón tienen en nuestro contexto cultural un carácter originalmente religioso. La tradición cristiana tiene entre sus elementos identificativos la proclamación del perdón de los pecados de los humanos por parte de Dios y de la reconciliación definitiva con Él a través del aconte-

cimiento pascual —pasión, muerte y resurrección— de Jesucristo. Desde la conciencia creyente, el ser humano se entiende como perdonado por Dios, a pesar de su error y limitación, y, consecuentemente, nacido a una vida nueva, que alcanzará su plenitud escatológica, más allá de la historia. Esta vivencia se expresa eclesialmente de modo litúrgico en la celebración eucarística y en el sacramento de la penitencia (también denominado, precisamente, “del perdón o de la reconciliación”).

La experiencia originalmente religiosa tiene unos correlatos prácticos en la vida del creyente que nos introducen de lleno en la *perspectiva ética* de la reconciliación. Por una parte, la experiencia de fe se convierte en un elemento motivacional de primer orden: el perdonado y reconciliado con Dios encuentra en esta vivencia los resortes que le mueven a abrirse y a buscar activamente la reconciliación con sus semejantes. Por otro, la moral cristiana, condensada sucintamente en el mandamiento del amor, formula contenidos concretos que han de estar presentes en la actuación del fiel: ofrecer el perdón sin límites, incluso al enemigo; otorgar el perdón solicitado por el ofensor; tener iniciativa al pedir perdón y expresar arrepentimiento ante quien haya podido sufrir su ofensa. En este segundo aspecto de la dimensión ética, en el de las realizaciones concretas de la reconciliación, es donde creyentes y no creyentes pueden llegar a coincidir (aunque, lógicamente, no lo hagan en el primer aspecto, el motivacional), pero también es en el que habitualmente suelen discrepar más frecuentemente, por considerarse que las razones compartibles entre ambas

cosmovisiones no alcanzan la exigencia moral de la reconciliación y, por lo tanto, son exclusivas de los seguidores de la fe. En otras ocasiones, el acuerdo posible en el reconocimiento de la reconciliación como una actitud moralmente encomiable queda reducido a su condición de virtud en el ámbito de las relaciones interpersonales, privadas, sin traslación posible al terreno social, de la vida pública. Por el contrario, aceptar la virtualidad de la reconciliación en dicho terreno, para la que no es estrictamente necesario apelar a fundamentos religiosos —pues también es plenamente consistente desde éticas laicas y cosmovisiones no creyentes—, nos abre a una nueva perspectiva de la misma.

La dimensión más fácil de asumir de la reconciliación (la social) depende en gran medida de la que en la práctica es más difícil de realizar (la personal).

La *perspectiva política* de la reconciliación es, como ya hemos dicho, más problemática que las dos anteriores, pero su reconocimiento y aceptación se ha ido abriendo paso a lo largo de los últimos decenios. Son numerosísimas las peticiones públicas de perdón por parte de los dirigentes políticos en nombre de los estados a los que representan; se han producido especialmente en relación con el pasado reciente (colonialismo, conflagraciones de dimensiones mundiales, per-

secuciones criminales por cuestiones étnicas, etc.). Además, los procesos de transición de regímenes totalitarios, dictatoriales o racistas hacia sistemas democráticos respetuosos con los derechos humanos han propiciado que se apele a la reconciliación como objetivo, a la vez que como manifestación cualificada y cauce para el éxito en dichos procesos. Incluso, se ha llegado a acuñar el concepto de «políticas del perdón o de la reconciliación» como expresión de esta novedosa perspectiva. Si no quiere quedarse en retórica, la reconciliación desde la perspectiva política ha de concretarse en propuestas e iniciativas específicas en dicho terreno: orientación e inspiración de la acción partidista y de gobierno; presencia significativa entre los contenidos y problemas propios, en la llamada «agenda política»; objeto de debate y de generación de opinión; actos públicos de visibilización; criterio, junto a otros, de evaluación del propio programa; legislaciones específicas...

La *perspectiva jurídica* de la reconciliación es, por el contrario, la más problematizada, aunque, por sus propias condiciones, es la de mayor virtualidad universalizadora. Con ella no estamos refiriéndonos a cualquier iniciativa legislativa que, como hemos dicho antes, surja de la perspectiva política, sino solamente a aquellas que, emanadas del poder político, legislativo, afectan al continuo procedimiento judicial-cumplimiento de las penas-reinserción social. La reconciliación también puede –y, de hecho, para ser eficaz, debe– poder concretarse en fórmulas jurídicas. Su aliento se percibe claramente en figuras como la amnistía, el indulto, la remisión de penas, la libertad condicional, etc.

No queremos cerrar esta breve diferenciación de perspectivas sin repetir que esta puede realizarse más fácilmente en el terreno analítico que en la propia realidad, donde se hallan mutuamente imbricadas y, a veces, incluso confundidas.

2 REFERENTES EXPERIENCIALES

En este apartado exponemos los debates teóricos en las reflexiones y experiencias de víctimas y exmiembros de ETA, pues solo así adquieren su verdadera densidad, complejidad y policromía. Nos acercamos a personas que han sufrido en sus propias carnes los estragos de la violencia y a iniciativas de justicia restaurativa en las que, de nuevo, el protagonismo corresponde a las víctimas. También a victimarios que han querido dejar de serlo, asumiendo parcial o totalmente sus responsabilidades, precisamente a partir de reconocer que existen víctimas concretas de sus delitos. Los relatos que presentamos provienen del conflicto concreto del País Vasco, pero muchos otros conflictos pueden verse reflejados en él.

2.1 Los presos de la vía Nancloares frente a su espejo

La mayoría de los presos de ETA no se han desmarcado de la organización terrorista hoy desaparecida. Los encuentros restaurativos entre víctimas y victimarios representaron, a principios de la segunda década del 2000, la culminación de un trabajo llevado a cabo con un sector muy minoritario de presos recluidos en la prisión de Nancloares de Oca (Álava), que habían adoptado una perspectiva crítica frente a la

violencia. La puesta en práctica de esta iniciativa provocó profundas fracturas políticas y reacciones negativas por parte de algunas asociaciones de víctimas. Los principales detractores de dichos encuentros estaban convencidos de que era un simple eufemismo para facilitar el final de ETA y blanquear su historia, o una especie de «compromiso» para dar salida a sus presos y que, por tanto, favorecía la impunidad, acusando a las víctimas participantes de sufrir una especie de «síndrome de Estocolmo». Pero nada más lejos de la

realidad. La banda terrorista declaró un alto el fuego definitivo en 2011 y, siete años después, se disolvió fruto del acoso policial y judicial, y de las presiones de su brazo político, que se veía abocado al suicidio. Además, los presos que participaron en los encuentros no recibieron a cambio ningún beneficio penitenciario y, por tanto, se evitó cualquier tentativa de instrumentalizarlos.

[...] la necesidad de encontrarme con las víctimas no siempre existió. Durante años construí toda una serie de argumentos defensivos, de autojustificaciones [...]. El proceso de maduración me llevó años [...].

En un proceso de sanación moral, que el victimario se arrepienta de sus actos implica asumir responsabilidades, de su culpa, comprender los efectos de tales actos para las víctimas y para el conjunto de una sociedad y mostrándose disponible a reparar el daño. Con frecuencia, tras años en prisión y con muchas dificultades para poder pensar por uno mismo, debido a las presiones grupales que se padecen, el imaginario ideológico y simbólico que cubrió sus prácticas violentas se desmorona como un castillo de naipes. En palabras de Luis Carrasco:⁴

El deseo o, aún más, la necesidad de encontrarme con las víctimas no siempre

existió. Durante años construí toda una serie de argumentos defensivos, de autojustificaciones [...]. El proceso de maduración me llevó años [...]. Años ásperos, duros, de discontinua pero tenaz evolución hasta depurar e instalar en mi fuero interno el sentimiento de culpa, de arrepentimiento, de necesidad de pedir perdón [...] por ser el causante de una gran injusticia [...].⁵

Transitar hacia la asunción del daño causado no es sencillo porque implica no camuflarse bajo el manto de una falsa responsabilidad colectiva.

Lo primero es asumir que la responsabilidad es exclusivamente mía, aislar los hechos de cualquier pretexto que los enmascare o los perverta [...]. Sí, me arrepiento de haber entrado en ETA. He asesinado a personas, he destruido familias y he hecho daño a mucha gente inocente.⁶

Al toparse con las víctimas, el perpetrador se transforma, radicalmente, de “héroe” de una causa a “culpable” de un crimen contra un semejante; de “ejemplo” para quienes jaleaban sus inmorales acciones a “traidor” y “delator” para ese mismo sector. El tránsito resulta especialmente costoso: «[...] Yo lo veía con una distancia porque asumía el riesgo, pero mi familia lo pasó muy mal. Y creo que hay que ser mucho más valiente para salir de ETA que para entrar»⁷.

En casos aislados como el de José Luis Álvarez Santacristina, alias *Txelis*,⁸ el arrepentimiento adquiere una dimensión religiosa. En junio del 2012 se hizo pública una carta⁹ en la que *Txelis* aseguraba sentirse profun-

damente arrepentido por su actividad como militante terrorista —«Dios es testigo de que estoy profunda y sinceramente arrepentido de ello»— y plenamente consciente de la responsabilidad moral que ello conllevaba. Insistía en la fuerza regeneradora de pedir perdón siempre y cuando sea fruto del ejercicio de la libertad (y no un puro formalismo), y en que aquella no implique que las víctimas tengan que sentirse obligadas a perdonar dada la intensidad del daño sufrido.

En el arrepentimiento, desempeña un papel fundamental no disociar la responsabilidad individual respecto de los atentados en los que uno ha estado involucrado de todos los cometidos por la organización terrorista:

La militancia en ETA la hemos vivido de una forma colectiva y ni nuestra responsabilidad se limita a las víctimas directas por las que hemos sido condenados ni somos ajenos a esa responsabilidad en los casos en que nuestra actividad no estaba relacionada con la participación directa en un atentado. Uno podía haber participado en falsificar papeles, en el aparato político o en la redacción de un periódico, sin que se le relacionara directamente con ninguna víctima.¹⁰

Pero desmontar la doble moral y el proceso de cosificación y deshumanización de las víctimas también resulta imprescindible para justificar el ejercicio de la violencia:

[...] Éramos sensibles al sufrimiento cuando afectaba a nuestro entorno, cuando mataban a nuestros compañeros o en los casos de torturas [...].

Pero, al mismo tiempo, éramos insensibles e intentábamos no pensar en las consecuencias en los casos de víctimas que sí considerábamos que debían ser objeto de nuestras acciones [...] Llegamos a lo evidente: que tan cuestionable y rechazable es torturar como que te torturen; tan injustificable es matar como que te maten.¹¹

No obstante, de la escasa treintena de reclusos que se han desmarcado explícitamente de la violencia, hay algunos que aún no han superado tentaciones utilitaristas que dificultan significativamente su deslegitimación. Queda en ellos un peligroso poso instrumental que se vale del «ayer sí, pero hoy no toca», cuando se alega como mecanismo justificador de lo que se hizo en el pasado, que era «el contexto político el que explica y que hoy la violencia carece de sentido [...]». Sigo pensando que en aquel momento hice lo que era correcto [...].¹² Por otro lado, son muy pocos los exmiembros de ETA que han afrontado el pago de indemnizaciones y, aún menos, los que han colaborado con la justicia para aclarar atentados y asesinatos aún sin resolver. Hoy, más del 40 % de los crímenes cometidos por la organización terrorista carece de resolución judicial y más de 300 asesinatos están sin resolver, muchos ya prescritos.¹³ La delación sigue presentándose como un muro infranqueable. No obstante, en el momento de valorar el grado de responsabilidad, hay que diferenciar entre los miembros de los comandos que desconocían lo que otros *taldes* o comandos hacían, y los líderes de la organización entre los que se encuentran históricos hoy protagonistas de la vía Nanclares.

2.2 Las víctimas y sus dilemas se conjugan en plural

Las víctimas de cualquier conflicto, agravio o abuso viven con el reto de sanación interior ante el inmenso dolor sufrido, donde la oferta (o negación) de perdón al victimario se presentará como un dilema insoslayable. En el caso de Euskadi, las víctimas comparten el diagnóstico sobre su imprescindible protagonismo en el proceso de reconciliación, en la importancia del reconocimiento de sus derechos –reparando lo reparable y haciendo memoria de lo irreparable–, pero discrepan en cuestiones de fondo. Para determinados sectores, el foco de atención debe residir en esclarecer los atentados sin autoría y en procesar y condenar a los culpables, así como en cumplir íntegramente las penas, sin que se arbitren medidas de gracia, las cuales, a su juicio, solo servirían para blanquear la historia de ETA. Otros sectores, en especial los participantes en experiencias de justicia restaurativa, que se caracterizan por mantener una nítida asimetría moral entre víctima y victimario, defienden aquellos procesos de reconciliación o de reconstrucción de la convivencia en los que la reintegración social y ciudadana del victimario tiene una relevancia significativa. Unos y otros coinciden en que la autodenominada izquierda *abertzale*¹⁴ tiene que evaluar críticamente su pasado y asumir responsabilidades por la legitimación de la violencia.

La decisión y el acto de perdonar provoca desazón y sentimientos encontrados, y también respuestas dispares. Frente a las víctimas radicales (las asesinadas), sus familiares solo

pueden ofrecer el perdón de forma vicaria, hecho que algunos pueden interpretar como traición a la memoria del ser querido que ya no está: «Me pidió perdón, pero el que tiene que perdonar está muerto. Yo no puedo perdonar»¹⁵. O, sin sentirse para nada impelidas a perdonar, diferencian no hacerlo –porque creen que eliminaría responsabilidades al tratar de diluir un mal radical que no puede deshacerse– de encontrarse instaladas en sentimientos de odio que solo provocarían su propia destrucción: «[...] si me preguntan: “¿Perdonas?”. Pues no, no perdonas, pero tampoco vas a vivir sólo para odiarles, porque sería tanto como dejarles acabar no sólo con el padre, sino con todos los demás»¹⁶.

En varios testimonios, las víctimas reconocen haber sentido rabia, ira, odio..., sentimientos perfectamente comprensibles ante la magnitud de la injusticia sufrida, e incluso ánimos de venganza que se han ido atenuando con el tiempo, sobre todo al entrar en contacto con otro tipo de víctimas:

Pero lo peor de todo era el odio. ¡Qué ganas de matar tenía! [...] Estos desgraciados matan a Juan Carlos [su marido, asesinado por los GAL]¹⁷ y por poco me convierten en algo peor [...]. Solidarizarme con otros que sufrían era lo mejor que podía hacer. Denunciar todo abuso terrorista ha sido mi salvación [...].¹⁸

Estas palabras de Laura Martín nos dan pie a explicar de forma breve la iniciativa de justicia restaurativa *Glen-cree*, impulsada por la entonces Dirección de Atención a las Víctimas del Terrorismo del Gobierno Vasco. Con la máxima discreción y en años políti-

cos convulsos –entre el fin de la última tregua de la organización armada y su comunicado de alto el fuego definitivo–, estuvo protagonizada por un grupo de casi una treintena de víctimas del terrorismo de ETA, del contraterrorismo y de los abusos policiales.

Si me preguntan:
«¿Perdonas?». Pues no, no perdonas, pero tampoco vas a vivir sólo para odiarles, porque sería tanto como dejarles acabar no sólo con el padre, sino con todos los demás.

Desde la perspectiva ética, este tipo de iniciativas ayudan a combatir cualquier reconocimiento parcial o desconsiderado que tienda a excluir del grupo de víctimas a aquellas con las que se carece de afinidad ideológica o política.¹⁹ Todas son víctimas: les une el sufrimiento injusto padecido y el afán de deslegitimar la violencia de motivación política que lo ha provocado; pero, al mismo tiempo, son diferentes entre sí: sus testimonios desvelan lo que debe hacerse ante cada tipo de víctima (y con ella). Ello debería tener un impacto pedagógico positivo indudable para la reconciliación frente a estrategias políticas y sociales que o bien presentan a las víctimas como un actor homogéneo instalado en el rencor y contrario a cualquier proceso de paz (o, mejor dicho, de lo que se entiende por tal) o perciben en estas iniciativas multivictimales un modo de difuminar

responsabilidades al ejercer o legitimar la violencia.

Existen víctimas que, fruto de sus férreas convicciones éticas o religiosas, consideran que deben perdonar y así lo han hecho, incluso si el perpetrador no les ha pedido perdón o ya no puede hacerlo. El perdón se presenta para ellas como una exigencia revestida de una doble cualidad, acto liberador para quien lo otorga (que no olvido de lo sucedido ni renuncia a la justicia) porque puede permitirle cerrar heridas y contribuir a la paz y a la reconciliación de la sociedad.²⁰ La equívoca asociación entre perdón y religión hace que otras víctimas se desmarquen de usarlo, porque, por un lado, no se consideran religiosas y, por otro, porque prefieran hablar de dar al victimario una “segunda oportunidad” en lugar de perdonar.²¹ Esta segunda oportunidad está íntimamente relacionada con el horizonte de la reinserción que debe orientar toda política penitenciaria que institucionaliza el castigo, pero no la venganza. Para Marta Buesa:

[...] Si los asesinos de mi padre recuperan la libertad siendo hombres sensibles con el dolor que han provocado, asumiendo su responsabilidad, tanto individual como colectiva, siendo críticos con el pasado terrorista y habiendo reconocido el daño causado y afrontando su reparación, no se me ocurre de qué modo esto nos puede perjudicar. Todo lo contrario, traerá un beneficio enorme, no solo para las víctimas, sino para toda la sociedad, y servirá como garantía de que lo que hemos vivido no se repita jamás.²²

Las víctimas que participan en los encuentros restaurativos hablan de sus

prevenciones iniciales («¿Me habéis pedido que ayude a una persona que me ha jodido la vida a que se sienta mejor?», «¿Cómo mirar a los ojos a una persona que me ha hecho tanto daño?»), pero también de su importancia para la sociedad. Considerándose en más de un caso víctimas heterodoxas, mostraron una gran generosidad: aunque tuvieran motivaciones legítimas –saber la verdad, obtener respuestas...–, fueron conscientes de que con su actitud estaban también ofreciendo una ayuda al victimario, anteponiendo el respeto a la dignidad del perpetrador a su condición de victimario de su ser querido asesinado:

Lo que más me impresionó durante la conversación fue lo que repetía una y otra vez [...] «todo en mí es malo», «No hay nada bueno en mí». Le respondí que eso no era cierto: «Si lo fuera, no estaríamos aquí ninguno de los dos». Y añadí: «Creo que has sido muy valiente en reconocer todo el daño causado, has sabido comprender que todo lo que hiciste en el pasado fue un gravísimo error y has pedido perdón por ello; pero, lo más importante, has recuperado tu libertad y el derecho a ser un ciudadano».²³

Bajo la perspectiva de una contracultura de la reconciliación, tiene una trascendencia especial la experiencia de justicia restaurativa encarnada en la presencia de víctimas (tanto de ETA como del terrorismo de Estado y de la violencia policial y parapolicial) en las aulas, que, desde sus antecedentes más

remotos, suscitó una fuerte controversia política y mediática. La izquierda *abertzale* invalidaba la propuesta al considerar que no iban a estar presentes «todo tipo de víctimas» para reflejar su distorsionado relato sobre lo sucedido en Euskadi de acuerdo a la teoría de los dos bandos enfrentados en un conflicto bélico. Mientras, desde el sector político no nacionalista, las resistencias procedían del temor hacia la perversión que tales encuentros podían alimentar si terminaban equiparando víctimas y verdugos. Tras duras acusaciones mutuas de partidismo, poco a poco esta iniciativa, formalizada en el programa *Adi-Adian*, se ha ido plasmando en la educación escolar reglada y, en los últimos años, se está expandiendo a las aulas universitarias. Además de un acto de justicia, por limitado que sea, es un modo de posibilitar que se incorpore a la sociedad la aportación de valores éticos que hace la víctima en cuanto «testigo moral». Su testimonio, que desenmascara el mal, se produce necesariamente desde las condiciones de verdad (lo narrado ha acontecido así) y justicia (con el objetivo de deslegitimar la injusticia). Su potencial reconciliador se revela en la no neutralidad del/la educador/a frente a los procesos de victimización y en cómo la actitud receptiva inicial de los escolares se acompaña de una respuesta en términos de indignación ante la injusticia padecida, de solidaridad afectiva y efectiva con la víctima, y de una defensa escrupulosa de la dignidad humana tanto de la víctima como del victimario.

3 ELEMENTOS PARA CONSTRUIR UNA CULTURA DE LA RECONCILIACIÓN

Como ya hemos adelantado desde el comienzo, estamos persuadidos de que la reconciliación muestra unos fundamentos, condiciones y características tales que, dadas las circunstancias socioculturales actuales, su defensa, fomento y aplicación demanda propiamente una propuesta contracultural, que se soporta, explicita y hace efectivas categorías radicalmente opuestas a las del pensamiento dominante.

3.1 Confrontar críticamente el «buenismo»

La promoción de la cultura de la reconciliación demanda confrontar críticamente el «buenismo» –por supuesto, bienintencionado; el malintencionado no es sino una perversión moral– socialmente imperante, junto con los conceptos y categorías concomitantes que, en su simple evidencia, acaban siendo inadecuados. Muchos aspectos podrían explicitarse aquí como ejemplo de esa interpretación ingenua, desencarnada, pero baste acercarse brevemente a un par de ellos para mostrar la necesidad de su depuración crítica para posibilitar –y no dificultar– la reconciliación.

3.1.1 La neutralidad

Entendida esta como la ausencia de toma de partido y de evaluación moral de los implicados en un conflicto, se ensalza como la postura más coherente y equilibrada, cuando en realidad no es sino un modo sutil –y esperemos que inconsciente– de apoyar al agresor o de admitir que tiene al menos la misma razón que su víctima. Entre nosotros, este planteamiento se ha manifestado como una irresponsable equidistancia. Pero ante la injusticia no puede permanecerse neutral; hacerlo es convertirse en su cómplice. Frente a la neutralidad, hay que proponer la imparcialidad, que no se deja seducir arbitrariamente por características particulares de uno de los

protagonistas del conflicto, pero este, lejos de ser neutral, se coloca siempre en favor de quien sufre la injusticia frente a quien la perpetra. Por utilizar una imagen deportiva, el árbitro ha de ser imparcial y no puede dejarse influir por los colores de quienes juegan; por ello, ha de denunciar y sancionar toda conducta contraria al reglamento deportivo.

3.1.2 *El diálogo incondicional*

Entendiéndolo como vía para resolver todo tipo de conflictividades, hasta el punto de mirar con conmiseración –cuando no despectivamente– a quien pone condiciones a este diálogo. Es cierto que el diálogo es un instrumento y cauce insustituible en las relaciones humanas, pero, precisamente por humano, está intrínsecamente condicionado: no puede hablarse siempre de todo y con todos; hay circunstancias de todo tipo –espaciales, temporales, ideológicas, sentimentales...– que lo posibilitan, lo dificultan o lo impiden; requiere de reconocimientos y relaciones previas, pues no es lo mismo dialogar para conocer, contrastar, sondear o acordar.

3.2 Condiciones de posibilidad

La cultura de la reconciliación debe basarse en la formulación, ejecución y profundización de sus condiciones de posibilidad –todas ellas necesarias e insuficientes–, que integren la propuesta de definición anteriormente explicitada. En todas y cada una de ellas –hay que ser conscientes de esto– descubrimos preocupantes versiones hegemónicas ante las que es necesario formular alternativas sólidas y exigentes:

3.2.1 *Verdad*

En tiempos de posverdad, de relativismo absoluto (el «no hay verdad absoluta» se ha convertido en que cada cual tiene siempre una parte de verdad o su propia verdad), de negación de la existencia del error o de la falsedad, se necesita más que nunca reivindicar la verdad –parcial, relativa, por supuesto– frente a la mentira. Cuando existe una injusticia, una vulneración de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona, es importante saber qué ha ocurrido. El conocimiento de la verdad de lo ocurrido es una de las demandas prioritarias por parte de las víctimas y no así de los victimarios. Mientras las primeras exigen que salga a la luz pública la verdad, lo que realmente aconteció, pues en esa tarea se manifestará, con mayor claridad aún, la condición de inocencia que les caracterizaba, los segundos se afanan en mantener lo ocurrido en la sombra de la duda, de la ambigüedad o del olvido y, cuando lo reivindican, se tergiversa con una interpretación espuria y manipuladora, ocultando siempre la verdad del mal cometido.

3.2.2 *Justicia*

Reyes Mate recuerda frecuentemente que al abordar el fin de la violencia funcionan dos esquemas: el del «precio de la paz» (que es deudor del esquema de la simetría) y el de «la sangre que clama justicia». Pero, incluso en este segundo caso, cabe responder, por un lado, desde una concepción meramente punitiva de la justicia (que, bajo la ley del Talión, no se desmarca del esquema de la simetría: el que la hace la

paga y sufre el castigo proporcional a la injusticia cometida). Por otro, desde una justicia restauradora, asimétrica, que pone mayor interés en el resarcimiento del mal padecido por el agredido que en el castigo al agresor, estando este siempre subordinado al logro de aquel. Es desde esta justicia restaurada que las víctimas se verán mejor protegidas –aunque posiblemente nunca de manera plena– en sus legítimas aspiraciones de justicia. Por tanto, la justicia restaurativa no lleva impunidad, olvido o prescripción en su ADN porque el daño dura mientras no sea saldado.

3.2.3 Reparación

La víctima ha de tener una reparación adecuada, real, rápida y proporcional a la injusticia padecida y al daño consecuente sufrido. Esto puede adquirir muy distintas formas: la restitución, tanto de bienes como de derechos que haya podido ver cercenados o perdidos; la indemnización de todo tipo de daños económicamente evaluables –físicos, mentales, materiales, morales, gastos y pérdidas derivados–; la rehabilitación necesaria, que comprende asistencia médica, psicológica, jurídica o social; la satisfacción, mediante el despliegue de medidas como la interrupción de la injusticia, la revelación de lo acontecido, la disculpa pública, los actos de reconocimiento y homenaje, o la asunción y adscripción de responsabilidades; las garantías de no repetición, posibles mediante la puesta en marcha de medidas de control e imposibilidad de cometer actos injustos, planes educativos, mecanismos de identificación, gestión y resolución de conflictos, la mejora de la legislación, etc.

3.2.4 Memoria

Es innegable que la memoria es plural, diversa y susceptible de múltiples interpretaciones. No hay memoria objetiva ni neutra. Sin embargo, no cualquier memoria vale del mismo modo ni toda versión del pasado es igualmente legítima. En cualquier caso, desde el planteamiento que aquí se defiende, por difícil que sea establecer un relato apropiado del pasado, este nunca será un imposible punto medio equidistante entre las narraciones de las víctimas y las de los agresores. La memoria colectiva se construye a partir de unos principios éticos y políticos que no han estado presentes en los victimarios, que incluso son los que ellos han pretendido eliminar o subvertir. La memoria social demanda recordar a quienes han representado en muchos casos por su acción explícita y en otros, por su simple pasión no buscada, esos valores sobre los que se asientan las instituciones y la vida de la comunidad política.

3.2.5 Perdón

En la esfera social, hablamos con excesiva facilidad indistintamente del perdón ofrecido o solicitado. Ambos nos parecen valiosos e incluso creemos que es indiferente cuál se produzca antes. A ambos protagonistas, agresores y agredidos, los invitamos por igual a ofrecer su versión. Pero semejante concepción resulta errónea desde la perspectiva ética. Moralmente, no se le puede exigir ni obligar a la víctima a que ofrezca el perdón y, sin embargo, asimétricamente, sí es una obligación moral del victimario solicitar el perdón por la injusticia cometida. Por otro

lado, la reincorporación a la sociedad tanto de víctimas como de victimarios es un paso obligado hacia la reconciliación. La sociedad, desde los criterios de dignidad humana y de bien común, no puede consentir que se desprecien las aportaciones de todos y cada uno de sus miembros. Pero de nuevo reaparece aquí la asimetría: la sociedad y el Estado tienen la responsabilidad de propiciar la reinserción de los victimarios, demandando de estos una participación activa y unas condiciones razonables. La sociedad y el Estado también tienen la responsabilidad de lograr la reintegración de las víctimas, pero en este caso, por el contrario, sin poder pedir nada a cambio, pues ellas ya han hecho todo lo que debían al renunciar a la venganza y dejar en manos de la Justicia la determinación de culpabilidades, la calificación de los hechos y la definición de las condenas consecuentes.

3.2.6 *Acuerdo*

Parece lógico pensar que todo proceso de reconciliación debe culminar en formular un acuerdo de convivencia que rijan la vida sociopolítica en un futuro alejado, no solo temporalmente, sino, sobre todo, formal y materialmente, de los violentos avatares padecidos en el pasado. En el caso de un conflicto terrorista como el que hemos padecido, este marco de convivencia no puede ser una especie de punto intermedio entre las posiciones de victimarios y víctimas, entre terroristas vulneradores de la legalidad democrática y cumplidores de esta, entre quienes pretenden subvertir violentamente el legítimo orden social y quienes lo respetan e incluso lo defienden; en definitiva, un punto de equilibrio (no ines-

table, sino imposible) entre violencia y democracia. Es cierto que en teoría, ante

La reincorporación a la sociedad tanto de víctimas como de victimarios es un paso obligado hacia la reconciliación.

cualquier situación conflictiva, es razonable suponer que, para alcanzar un acuerdo de resolución, todas las partes han de ceder en sus postulados, mostrar flexibilidad y modificar sus posiciones; pero, si nos aproximamos a la realidad concreta del conflicto violento que hemos padecido en Euskadi, no podemos menos que reconocer que, para llegar a un punto de acuerdo razonable y justo —que no es lo mismo, ni siquiera parecido, a equidistante—, hay quienes tienen que moverse centenas de kilómetros desde sus iniciales posiciones excluyentes y violentas, y otros, apenas unos centímetros desde sus posiciones firmemente comprometidas con una convivencia pacífica. Entonces, no es lógico ni significativo decir, en ese caso, que «todos tenemos que movernos».

3.3 La perspectiva antropológica

La reconciliación demanda, desde la perspectiva antropológica, el reconocimiento de la común condición humana, especialmente en su vulnerabilidad y limitación, que provoca compasión y solidaridad, que toma en serio la dignidad del ser humano tal y como se ma-

nifiesta en los derechos humanos, y que extrae las consecuencias pertinentes. Deben evitarse todos los procesos de cosificación, primero de las víctimas, pero luego también de los victimarios, pues son la antesala de la vulneración de los derechos de unas y otros. Todos hemos de contemplar a las víctimas y a sus agresores como seres humanos, dotados de una dignidad inviolable, que no procede de la bondad o maldad de sus actos, sino que se corresponde con su condición humana. Todos los seres humanos, en nuestra vulnerabilidad, somos susceptibles de ser víctimas de otros, pero todos también, en nuestras limitaciones morales, somos capaces de convertirnos en perpetradores de injusticias.

3.4 Reivindicación de la culpa

En la confrontación con el pensamiento dominante, la cultura de la reconciliación demanda la reivindicación de la culpa como categoría ética valiosa y positiva, y la práctica de la autocritica como actitud básica en el sujeto humano que puede conducir al arrepentimiento. Las numerosas críticas que recibe el concepto de “culpa” –imprescindible para abordar desde un punto de vista ético el problema del mal moral– pueden superarse si se repiensa esta categoría desde la perspectiva de las víctimas, que hemos reivindicado como postulado básico desde el comienzo de este texto. Como subraya Reyes Mate, la culpabilidad se expresa adecuada y positivamente si el victimario la vive mirándose en la víctima. El sentimiento de insatisfacción con uno mismo, propio de la culpabilidad, es secundario y consecuencia de un

sentimiento previo y más importante: la insatisfacción por el daño hecho a la víctima. De este modo, en vez de intentar técnicas exculpatorias para liberarnos del peso de la culpa, podemos

La cultura de la
reconciliación remite,
tanto inicial
como tendencialmente,
a la espiritualidad,
a la «mística»,
a la transcendencia.

hacerlo positivamente transitando el camino del arrepentimiento, que no es otro que el que comienza cuando acogemos a nuestra víctima y reconocemos el mal que le hemos causado. De ese modo, se produce un intenso movimiento de justicia debida a la víctima –comporta asumir responsabilidades, desistir de ejercer el mal, reparar a la víctima y comprometerse a no reincidir. Consecuentemente, no solo la víctima es recuperada como ciudadana de pleno derecho de la comunidad –de la que había sido expulsada en la vulneración de sus derechos–, sino que se produce una sanación correlativa de la moral del victimario y, por ende, la sociedad consigue también rehabilitar y reintegrar al perpetrador.

3.5 Paz y Noviolencia

La cultura de la reconciliación puede entenderse como un elemento integrante, concomitante o integrador de

otras dos culturas que tienen más tradición entre los estudios y propuestas socioeducativas: la cultura de la Paz y la cultura de la Noviolencia. Todo planteamiento adecuado respecto de cualquiera de ellas –que, en nuestro caso, significa que asume la perspectiva de las víctimas– redundará de manera significativa en el desarrollo de una cultura de la reconciliación. Esto significa, entre otras cosas, que los planteamientos sociales de reconciliación, más allá de cómo se generen realmente –como otorgamiento o demanda desde las víctimas, como petición u ofrecimiento desde los perpetradores–, tienen un dinamismo claramente identificable, teniendo en cuenta la diversidad de sus protagonistas: tiene como punto de partida la convicción de la prioridad de las víctimas que se dirige como provocación ética hacia los victimarios, para que los circunstanciales, la mayoría social no directamente afectada –activa o pasivamente– por la injusticia, asuma el compromiso que le corresponde, huyendo de la inhibición, la neutralidad o la indiferencia. En consecuencia, será finalmente el Estado, en las circunstancias que ello sea necesario, quien mo-

dude las necesarias respuestas políticas y legales. Sin embargo, emplear estos desarrollos teóricos y académicos no puede hacernos olvidar que la cultura de la reconciliación remite, tanto inicial como tendencialmente, a la espiritualidad, a la «mística», a la trascendencia –no necesariamente religiosas–, evitando su identificación con un proceso técnico o administrativo, encomendado a expertos diseñadores de medidas sociales, jurídicas y políticas, estructurales, necesarias pero insuficientes. Consecuentemente, demanda también recopilar, recuperar, crear productos culturales diversos (artísticos, musicales, literarios...). En este contexto, no está de más destacar que en la tradición y sabiduría cristianas hay una gran riqueza específica –no necesariamente exclusiva– que aporta a la cultura de la reconciliación,²⁴ que demanda una actitud eminentemente *kenótica* para ejercer su tarea fecundadora. Se trata de desarrollar en este caso una auténtica diaconía de reconciliación desde la identificación con las víctimas, subrayando una dimensión netamente pascual, de reivindicación de la vida en medio de la muerte.

4 HORIZONTES DE FUTURO Y MODELOS DE CONVIVENCIA

Pensando en el presente y en el futuro de la sociedad, la cultura (o, mejor dicho, la contracultura) de la reconciliación expuesta en estas páginas nos ayuda a evaluar críticamente tres modelos de convivencia y a decantar nuestra apuesta por el último de ellos: el de la tentación del olvido y la manipulación de la memoria; el de la coexistencia y el de la convivencia reconciliada.

4.1 Olvido y manipulación de la memoria

Es un modelo más presente de lo que pensamos, aunque tiene profundas inconsistencias éticas. Tras décadas de un conflicto sangriento, suele aparecer la tentación de pasar página sin dedicar tiempo para reflexionar sobre qué (nos) ha ocurrido y por qué se ha producido. Haciendo de la necesidad una virtud, se dice que, al fin y al cabo, por muy duro que sea para las víctimas, es lo que ha acontecido en situaciones semejantes en otros puntos del planeta para poder mirar al futuro sin hipotecas; cualquier posición contraria es sistemáticamente acusada de querer mantener viva la llama del odio y de «poner palos en las

ruedas»; es decir, de no favorecer la convivencia y la reconciliación.

Shlomo Ben Ami, político, diplomático e historiador israelí, apuesta por elegir entre justicia o paz. Para vivir en paz, el camino es pasar página en tanto que la política corresponde a los vivos y no a los muertos. Pero paz es más que ausencia de violencia y de coerción. Reyes Mate²⁵ muestra la posibilidad de superar el conflicto entre memoria y política si, como defendía Walter Benjamin, se establece una relación entre la justicia de los vivos y el hacer justicia a los muertos, trayendo su ausencia al presente. Ahora bien, esto también implica tener presente a las víctimas que no han muerto o, si se quiere, que sufren la «muerte del olvido».

Buena parte de los debates contemporáneos en torno a la memoria nacen tras Auschwitz, un auténtico laboratorio del mal radical, en el que se pusieron de manifiesto dos tipos de leyes que tienden a reproducirse casi de forma mimética en conflictos con connotaciones violentas. La primera, la ley de la doble muerte en el mismo crimen: muerte física y muerte hermenéutica. Antes, durante y después de los asesinatos, el discurso invisibilizador resulta muy productivo para los fines criminales y su banalización. La segunda ley es el «deber de memoria», un imperativo categórico de justicia íntimamente ligado al grito de las víctimas supervivientes. «Nunca más», el principio de no repetición de la barbarie, demanda como condición *sine qua non* denunciar el mal cometido, su injusticia y mantener viva la memoria de las víctimas. Esta debe erigirse en puntal clave de la regeneración ética de la convivencia ciudadana y de una socialización de las nuevas generaciones mediante una adecuada gestión de las emociones, que, desde la perspectiva de la ética de las virtudes, favorezca la empatía y la indignación frente al sufrimiento y la violencia, y ciegue las vías del odio y de la exclusión. En consecuencia, el imperativo del recuerdo se reviste de una doble función, reparadora y terapéutica, por un lado, y socializadora, por otro.²⁶

Es muy importante ser conscientes de las connotaciones que subyacen al tiempo en el que la violencia desaparece. No hay consenso y existe una fuerte lucha por ganar la batalla del relato, lucha que acontece mediante la escenificación de narraciones contrapuestas que buscan la legitimidad social y política.

En el apartado anterior hemos advertido sobre los riesgos de la posverdad y del relativismo para la democracia y la convivencia. La versión hermenéutica del grito de las víctimas debe permitirnos no solo evitar la tentación de que el olvido se convierta en profecía autocumplida, sino también la manipulación de la memoria por parte de quienes fueron los victimarios o colaboraron directa o indirectamente con ellos, compartiendo su visión de la realidad y cubriendo sus prácticas violentas.

Téngase en cuenta que una diferencia primordial con otros países que han sufrido el terrorismo es que en el País Vasco este terrorismo ha contado con un significativo apoyo social. No se le da la importancia que merece al hecho de hasta qué punto, en el llamado “proceso de paz”, la izquierda *abertzale* se ha preocupado por trasladar una cierta imagen de victoria (aunque sea para consumo interno) y, sobre todo, de orgullo por su pasado.

Sortu debe ser sinónimo de memoria, que cuando cualquier paisano o paisana salga de la cárcel... se sienta reconocido y arropado, y que Sortu sea su orgullosa llave en la sociedad vasca. Que pidan perdón y recen tres aves marías los que tengan pecado, pues nuestros errores ya los tenemos amortizados, que la izquierda *abertzale* se nutra de su *abnegado pasado*, lo cultive en sus nuevos militantes y lo sepa transmitir, porque ganada la batalla de la memoria, habremos ganado todos y todas.²⁷

Sin realizar autocrítica y, por tanto, sin haber condenado los crímenes de ETA, su papel en el polémico desarme y en la desaparición de la orga-

nización armada ha podido consolidar sus apoyos entre la opinión pública al presentarse como auténtica fedataria y valedora de la paz. Se evita condenar expresamente el terrorismo, al tiempo que se destaca como más valioso que eso su supuesta contribución a la desaparición de ETA. Se reconoce el daño causado a algunas víctimas (no a todas), pero no se deslegitima la violencia que las generó, para lo que bastaría que admitieran no solamente haber generado sufrimiento, sino calificarlo simplemente de injusto. Desde este sector político, la paz se comprende distorsionadamente en términos de cese unilateral de ETA de una supuesta confrontación bélica, mientras el Estado continuaría valiéndose de «mecanismos represivos», entre los que se incluyen indiscriminadamente desde detenciones, procesamientos y sentencias –y la política penitenciaria– (consideradas consecuencias del conflicto) hasta la negativa del Ejecutivo español a abordar cambios en el estatus político para Euskadi (aducida como causa del conflicto).

Esa manipulación de la memoria, al inducir a confundir a las víctimas con los victimarios en un equívoco manto de responsabilidad colectiva, desvela profundos fallos éticos. Estrategias como el negacionismo, el revisionismo, la tergiversación o la nivelación²⁸ estimulan la difusión de discursos que pivotan sobre la necesidad de que todos reconozcamos haber cometido errores –«todos somos culpables», cuyo correlato es «nadie es responsable». Discursos que emplean una cierta equidistancia –duramente criticada en este cuadernillo, incluso en su versión bienintencionada–, la cual, consciente o

inconscientemente, facilita la exculpación e impunidad de quienes han cometido crímenes²⁹ y la revictimización de las víctimas. La ciudadanía debe estar atenta y profundizar en la deslegitimación de cualquier discurso nihilista, exculpatorio, contextualizador, contemporizador con la violencia ejercida que considere al entramado radical agente determinante de una situación de ausencia de violencia o que minusvalore, niegue e incluso legitime la existencia de terrorismo de Estado y de una violencia policial o parapolicial. Ahí tiene también sentido deconstruir discursos políticos cuyo umbral ético es paupérrimo porque se limita al puro utilitarismo o cálculo táctico: como enunciábamos a propósito de algunas reflexiones de presos de Nanclares, el «ayer sí, pero ahora no» imposibilita la deslegitimación de la violencia para conseguir objetivos políticos y distorsiona el alcance del principio de no repetición.

Frente a la mera
coexistencia, defendemos
el modelo de convivencia
reconciliada.

En los últimos años, miembros de la izquierda *abertzale* han participado en homenajes a las víctimas de la violencia, pero no han sido capaces de reconocer sus responsabilidades políticas.³⁰ Además, la recepción en clave heroica en sus lugares de origen a aquellos presos que han cumplido sus condenas sin signo alguno de arrepentimiento o el intento de que continúen presentes en las fiestas patronales de ciudades y

pueblos de Euskadi, sorteando la legalidad, muestra que, en asuntos clave, la realidad no ha cambiado todo lo que debería. En casos concretos, puede dudarse de si traspasan la delgada línea de la responsabilidad penal, pero es indudable su humillante connotación para las víctimas y el riesgo de victimización secundaria que conllevan, además de su potencial antipedagógico. Además, cuando –amparándose en una falaz defensa de la convivencia– las instituciones no responden con firmeza frente a semejantes despropósitos terminan haciendo política como si las víctimas no existieran.

4.2 Coexistencia y convivencia reconciliada

El modelo de coexistencia puede identificarse con la metáfora de dos líneas paralelas que nunca llegan a juntarse. Quizás sea un paso necesario, a modo de mecanismo de transición, propio de la tensión utópica desde la que se formula y opera en la realidad la reconciliación, pero presenta déficits significativos. Porque mantiene a la sociedad prácticamente dividida en guetos, instalada en compartimentos estancos y sin que existan posibilidades reales de desactivar el imaginario sobre la contextualización de la violencia o la existencia de dos bandos enfrentados que han alimentado la deshumanización, el odio y el asesinato del Otro. La mera coexistencia, que podría ejemplificarse en el eslogan «Nosotros aquí, ellos allá», puede defenderse con argumentos diametralmente opuestos tanto por determinados sectores que han legitimado ideológica y políticamente la

violencia como por aquellos colectivos de víctimas para quienes sus demandas de reconocimiento no se han visto satisfechas y que mantienen, no sin razones, un profundo recelo respecto de victimarios y cómplices.

Frente a la mera coexistencia, defendemos el modelo de convivencia reconciliada a partir de la definición de reconciliación que hemos desgranado en este cuadernillo. En dicho modelo, la nítida asimetría moral entre víctima y victimario, sin eufemismos ni confusiones (por bienintencionados que sean), debe ocupar un lugar central. Pero también lo tiene que hacer el esfuerzo por parte de los victimarios de reintegrarse éticamente, generando las condiciones para rehabilitar en plenitud su condición ciudadana.

De ahí que, por ejemplo, tanto las políticas públicas de memoria, entendidas en su sentido más amplio, como su potencial educativo deban superar cualquier tentación de «reserva museística». La memoria, desde la perspectiva sociológica y ética, implica estudiar la significación política del pasado para el presente y de su utilidad para construir el futuro. La peor manera de reconocer a las víctimas es sacralizarlas como legados del pasado, despojándolas de significado ético y político para el hoy y para el mañana. Entender su legado implica afanarse por reclamar, además de sus derechos de reconocimiento aún pendientes y en íntima relación con ellos, una manera completamente distinta de construir las identidades sociales y políticas. Implica dejar de considerar el pluralismo como una dificultad que superar en aras de la homogeneización y verlo como una riqueza que

se debe potenciar. Supone dejar de ver al otro diferente (víctima y victimario dispuestos a asumir sus responsabilidades), como enemigo y considerarlo conciudadano. Como subrayaba Gesto por la Paz de Euskal Herria³¹ en plena época de la violencia de persecución, en Euskadi el problema no ha sido de conocimiento, sino de reconocimiento. Personas con nombres y apellidos fueron asesinadas, secuestradas, perseguidas, etc. por ser consideradas fuerzas de ocupación, por negarse a sufragar las finanzas de ETA o por pensar diferente. El principio de no repetición exige, para evitar que se convierta en pura retórica vacía de contenido, que la sociedad vasca –y, sobre todo, la izquierda *abertzale*– adquiera la altura moral y política suficiente para mirar

de frente a las víctimas y no esconderse bajo subterfugios que cuestionan seriamente su pedigrí democrático.

En este horizonte reconciliatorio, la justicia penal, punitiva, si no es posible su sustitución, debe al menos complementarse con una justicia restaurativa que, centrada en las víctimas y en su reparación, posibilite la reinserción social de los perpetradores que han reconocido la injusticia del daño causado, asumen su responsabilidad ante las víctimas y hacen autocrítica seria de su pasado violento, convirtiéndose en activos trabajadores por la convivencia social. En ese contexto, la sociedad en su conjunto desempeña un papel activo y comprometido en el objetivo de la recuperación para la comunidad de unas y otros, de distinta manera.

CONCLUSIÓN: CONSTRUIR UNA CULTURA DE LA RECONCILIACIÓN

Reflexionar y debatir en torno a la reconciliación supone entrar en un terreno minado y repleto de aristas. No hay acuerdo en el mundo académico ni en el habla común; las propias víctimas tampoco están de acuerdo con su uso. El *quid* de la cuestión radica en el esquema de simetría moral subyacente a la versión clásica de la reconciliación, esquema que resulta del todo inadecuado en un conflicto terrorista violento desarrollado, fundamentalmente, en una sociedad democrática.

De ahí nuestra apuesta por una “contracultura” de la reconciliación fundada en la asimetría y que se materializa en la asunción de la perspectiva, de la centralidad de las víctimas como sujeto ético-político referencial porque en ellas se hace visible la injusticia. La reconciliación así entendida puede abordarse desde distintas perspectivas (religiosa, ética, política y jurídica) y en todas ellas se evidencia una doble dimensión, la social y la interpersonal, dependiendo la primera de que la segunda, la más difícil, se realice de forma fructífera.

El contraste de los elementos necesarios para construir una cultura de la reconciliación y las experiencias que na-

rran víctimas y victimarios que quieren dejar de serlo coadyuva a delinear los contornos de un modelo de convivencia reconciliada que debe tratar de superar los déficits éticos del olvido y la manipulación de la memoria, por un lado, y de la mera coexistencia pacífica, por otro. Para ello, resulta imprescindible:

- Romper con cualquier intento de abuso de la memoria³² y poner de manifiesto el vínculo entre pasado, presente y futuro. Ello implica:
 - No camuflar la propia responsabilidad amparándose en la falaz existencia de una responsabilidad colectiva.

- No disociar la responsabilidad por los actos de violación de la dignidad y de los derechos humanos que uno cometió de los de la organización armada en la que como perpetrador militó.
- Desmantelar cualquier viso de relativismo moral que favorezca la estigmatización de las víctimas y que ponga en entredicho su dignidad como fines en sí mismos.
- Deslegitimar, por su fuerte componente utilitarista, el afán de contextualizar la violencia justificando su uso en el pasado y negando su idoneidad en el presente.
- Denunciar cualquier discurso que considere a la izquierda *abertzale* agente determinante de la desaparición de la violencia porque distorsiona la realidad y evita que este sector político asuma sus responsabilidades en la justificación de la violencia y en la socialización del terror durante décadas.
- Apostar por procesos de reconstrucción identitaria que supongan ejercicios de sano pluralismo.
- Relacionar estrechamente arrepentimiento, asunción de responsabilidades y de culpa moral y perdón, sin que perdón pueda identificarse con reconciliación porque esta lo supera, va más allá de aquel. Son los victimarios los que, ejerciendo su libertad (sin que medien interferencias externas), deben solicitar perdón a sus víctimas. Estas tienen derecho, pero no deber u obligación alguna de perdonar. Con frecuencia, los allegados de las víctimas pueden sentir que, si perdonan, están traicionando la memoria de su familiar asesinado y, por eso, no

se consideran con autoridad para hacerlo. Otras están convencidas de que el perdón prostituye la convivencia porque diluye responsabilidades, pero también hay quienes lo valoran positivamente, bien como tal o reinterpretado en términos de liberación para quien lo otorga, una segunda oportunidad para quien lo ha solicitado, asumiendo el daño injustamente causado y de contribución social a la paz.

Nuestra apuesta por una «contracultura» de la reconciliación se materializa en la asunción de la perspectiva, de la centralidad de las víctimas como sujeto ético-político referencial.

- Rechazar cualquier tentativa de equidistancia o de falsa neutralidad (ya sea de los actores políticos, de las instituciones educativas o de la propia sociedad) ante procesos de victimización y satisfacer los derechos de las víctimas a la verdad, a la justicia, a la reparación y al principio de no repetición. Frente a los límites de la justicia penal —que sigue resultando imprescindible para evitar la impunidad frente a delitos atroces—, las experiencias de justicia restaurativa (encuentros restaurativos, perspectiva multivictimial y víctimas educadoras en las aulas) ponen de distinta manera el énfasis en el protagonismo epistemológico

y hermenéutico de las víctimas a quienes, pese a sus diversos itinerarios vitales y filiaciones ideológicas y políticas, les une el sufrimiento injusto padecido por el ejercicio de una violencia de motivación política. Tales experiencias tienen un potencial pedagógico transcendental para deslegitimar la violencia y reconstruir la convivencia. De ahí la importancia de reclamar iniciativas políticas que las potencien. En el caso de Euskadi queda mucho por hacer. Con mejor o peor fortuna, las víctimas están presentes en las aulas. Mientras, la mayoría de los victimarios no han roto sus vínculos ideológicos y afectivos con el mundo del terror. Por eso, resulta importante extraer aprendizajes de los itinerarios de quienes en un determinado momento de sus vidas decidieron empuñar un arma para defender objetivos políticos y hoy se muestran arrepentidos por ello:

Se trata aquí de que [...] los que hicieron el daño y los que lo recibieron lleguen a compartir la mirada por el pasado y el juicio sobre lo que ocurrió. Se establece normativamente que, al mirar de manera conjunta, ya desde el consenso de la comunidad política renovada, cabe pensar que las partes han cerrado las heridas, pero no por ello las han borrado ni las han hecho invisibles, sino que son conscientes de que es una herida y que, como tal, no debería haber ocurrido nunca, pero ahí ha quedado y se la reconoce como, justamente, la historia común. La cicatriz, la huella de la herida pasada, es, entonces, el nexo de una memoria compartida y sobre ella se funda el consenso político renovado [...].³³

Coda final

Como ya se ha subrayado desde el principio, todo lo aquí planteado respecto de la reconciliación ha surgido de un contexto muy concreto –la conflictividad terrorista en el País Vasco del último medio siglo– y desde una perspectiva muy específica: la centralidad de las víctimas. Estas parcialidades han posibilitado que se genere la propuesta, pero, a la vez, han limitado significativamente su alcance. Conscientes de ello no queremos terminar sin apuntar la necesidad de elaborar una propuesta más amplia y ambiciosa, de la que esperamos que la nuestra sea una contribución modesta, pero valiosa en su parcialidad y limitación. Se trata, en última instancia, de formular una «reconciliación integral» que restablezca no solamente las relaciones dañadas o rotas entre las personas –interpersonal y socialmente–, sino entre los humanos y la Naturaleza, y, para quienes somos creyentes, entre nosotros y Dios. Esta iniciativa comporta necesariamente trabajar por una cultura de la reconciliación transversal, tejida de aportaciones sociales y culturales diversas, provenientes de las distintas tradiciones religiosas e ideológicas, además de las procedentes de movimientos comprometidos con la paz, la justicia y la solidaridad como el ecologismo, el feminismo, el indigenismo, el activismo por los derechos humanos, etc. El reto está delante; las realizaciones no son escasas, pero sí todavía insuficientes; las posibilidades son muchas, pero más las carencias... ¿Es tarde para hacerlo? Como escribió P. Casaldáliga, «Es tarde pero es nuestra hora [...]. Es tarde pero es madrugada si insistimos un poco».

1. Este planteamiento es enteramente deudor de la extensa y profunda reflexión de Manuel Reyes Mate.
2. MARTÍN BERISTAIN, C. y PÁEZ ROVIRA, D. (2000). *Violencia, apoyo a las víctimas y reconstrucción social*, Madrid: Fundamentos, pp. 96-97, nota 60.
3. Cf. INNERARITY, Daniel (2006). «Políticas de la memoria en Euskadi: reconocer, reconciliar, relatar, recordar» en *Hermes*, 21, pp. 18-25.
4. Fue uno de los responsables del asesinato de Juan Mari Jáuregui, exgobernador civil de Gipuzkoa, en el año 2000.
5. En PASCUAL, E. (coord.) (2013). *Los ojos del otro. Encuentros restaurativos entre víctimas y exmiembros de ETA*, Santander: Sal Terrae, pp. 279-280.
6. En TERRADILLOS, A. (2016), *Vivir después de matar. Los terroristas de ETA que dejaron las armas cuentan por primera vez su historia*, Madrid: La Esfera de los Libros, pp. 109-115.
7. *Ib.*, pp. 42-43.
8. Miembro de la cúpula de ETA desarticulada en Bidart (1992), fue uno de los primeros activistas no solo en desvincularse de ella sino en aportar indemnizaciones económicas a sus víctimas.
9. Esta carta, titulada *Perdonar para vivir*, apareció durante el curso de verano de la Universidad del País Vasco en 2012.
10. En RIVERA, A. y MATEO, A. (coords.) (2019). *Víctimas y política penitenciaria. Claves, experiencias y retos de futuro*, Madrid: Catarata, p. 87.
11. *Ib.*, p. 186.
12. En TERRADILLOS, *op.cit.*, p. 137.
13. Cfr. CALDERÍN, J. F. (2014), *Agujeros del sistema: más de 300 asesinatos de ETA sin resolver*, Vitoria-Gazteiz: Ikusager, pp. 25-27.
14. *Abertzale* significa ‘nacionalista’ o ‘patriota’.
15. En TERRADILLOS, *op. cit.* p. 83.
16. En SAN SEBASTIÁN, I. (2003), *Los años de plomo. Memoria en carne viva de las víctimas*, Madrid: Temas de Hoy, p. 126.
17. Grupos Antiterroristas de Liberación.
18. En CUESTA, C. (2000), *Contra el olvido. Testimonios de víctimas del terrorismo*, Madrid: Temas de Hoy, pp. 94-95.
19. SÁEZ DE LA FUENTE, I. y BILBAO, G. (2018). «La problematicidad de la asunción ética de la perspectiva de las víctimas», en VARONA, Gema (dir.), *Victimología: en busca de un enfoque integrador para repensar la intervención con víctimas*, Madrid: Aranzadi, p. 70.
20. Cfr. ALBOAN (2003). *La reconciliación. Más allá de la justicia*, Barcelona: Cristianisme i Justícia, Cuaderno núm. 122, pp. 5-9.
21. Cfr. TERRADILLOS, *op. cit.*, p. 168.
22. En RIVERA y MATEO, *op. cit.*, pp. 147-149.
23. En PASCUAL, *op. cit.*, p. 14.
24. Baste referirse, en el Antiguo Testamento, al Cántico del Siervo sufriente de Isaías y, cómo no, en el Nuevo, al Evangelio de Jesús.
25. Cfr. MATE, M. R. (2009). *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «sobre el concepto de historia»*, Madrid: Trotta.
26. Cfr. ALONSO, M. (2012), *El lugar de la memoria. La huella del mal como pedagogía democrática*, Bilbao: Bakeaz, p. 193.
27. *Gara*, 12/07/2012.
28. Cfr. ALONSO, *op. cit.* p. 14.
29. Antón López Ruiz, alias *Kubati*, asesino de Yoyes. Ya como dirigente de Sortu, se mostraba radicalmente en contra de que los presos colaborasen con la justicia para aclarar los crímenes sin resolver.
30. Natividad Rodríguez, tras un homenaje a su marido, Fernando Buesa, se dirigió a las parlamentarias de EH-Bildu, en estos términos: «A mí me gustaría que hicieseis otros gestos. Que dieseis otros pasos. No lo podemos hacer nosotros por vosotros. No es conmigo con quien lo tenéis que hacer, es con la sociedad vasca, con los ciudadanos vascos. Esto a mí no me es suficiente» (*El Correo*, 22/02/2017).
31. Gesto por la Paz de Euskal Herria, organización social nacida en 1986 y clausurada en 2013. Fue de las primeras en pedir a ETA su disolución y en mostrar solidaridad hacia las víctimas del terrorismo.
32. Cfr. TODOROV, T. (2000). *Los abusos de la memoria*, Barcelona: Paidós.
33. GÓMEZ, A. (2017). «¿Con o sin cicatrices? Los límites del perdón y de la reconciliación» en GÓMEZ, A. y SÁNCHEZ, C. *Confrontando el mal. Ensayos sobre memoria, violencia y democracia*, Madrid: Plaza y Valds, pp. 167-168.

CUESTIONES PARA LA REFLEXIÓN

En este espacio de preguntas, más allá del caso analizado por los autores, te queremos animar a que te plantees algunas cuestiones de fondo:

1. Los autores afirman: «una realidad necesitada de reconciliación es aquella en la que las relaciones preexistentes han quedado rotas tras un acto injusto». ¿Qué realidades vives necesitadas de reconciliación en tu contexto personal, social y político?
2. En el análisis de estas realidades cercanas, y pensando en resolver conflictos: ¿tienes siempre en cuenta la perspectiva de todas las personas afectadas por éste? ¿De qué forma puedes hacer una lectura que ponga en el centro a las víctimas del conflicto?
3. ¿Qué actitudes y prácticas me ayudan a llevar una vida de “convivencia reconciliada” con los demás y no de mera “coexistencia”?
4. Los autores expresan que culpa y autocrítica no son lugares comunes en nuestra cultura actual. Afirman además la necesidad de «no camuflar la propia responsabilidad amparándose en la falaz existencia de una responsabilidad colectiva». ¿Qué elementos impiden, en conflictos vitales, la asunción de culpas y responsabilidades? ¿Qué actitud hace falta cultivar para ser capaz de asumir la necesidad de autocrítica?
5. ¿Nos damos tiempo en nuestra vida para la memoria, el reconocimiento y el perdón? ¿O más bien son vistos estos como una “pérdida de tiempo” y un lastre que no nos permiten avanzar con nuestras rutinas y obligaciones?

Cristianisme i Justícia (Fundació Lluís Espinal) es un centro de estudios creado en Barcelona el año 1981. Agrupa un equipo de voluntariado intelectual que tiene por objetivo promover la reflexión social y teológica para contribuir a la transformación de las estructuras sociales y eclesiales. Forma parte de la red de centros Fe-Cultura-Justicia de España y de los Centros Sociales Europeos de la Compañía de Jesús.

Los **Cuadernos Cristianisme i Justícia (CJ)** presentan reflexiones de los seminarios del equipo del centro y trabajos de sus miembros y colaboradores. Pueden descargarlos en: www.cristianismeijusticia.net/es/cuadernos

Últimos títulos:

210. J. LAGUNA, Acogerse a sagrado; 211. C.M.L. BINGEMER, Transformar la Iglesia y la sociedad en femenino; 212. J. TATAY, Creer en la sostenibilidad; 213. CRISTIANISME I JUSTÍCIA, Abrazos de vida; 214. J. CARRERA, Vivir con menos para vivir mejor; 215. SEMINARIO TEOLÓGICO DE CJ, Dios en tiempos líquidos; 216. G. CASASNOVAS (ED.), Mercancías ficticias; 217. G. BILBAO, I. SÁEZ DE LA FUENTE, Por una (contra)cultura de la reconciliación

La **Colección Virtual** está formada por cuadernos que, por su extensión, formato o estilo, no hemos editado en papel pero que tienen el mismo rigor, sentido y misión que los **Cuadernos Cristianisme i Justícia (CJ)**. Pueden descargarlos en: www.cristianismeijusticia.net/es/virtual

Últimos títulos:

14. J. I. GONZÁLEZ FAUS, Economistas profetas; 15. J. F. MÀRIA, R. XIFRÉ, Cataluña y España: entre el reconocimiento y la negociación; 16. VARIOS AUTORES, Soñamos la ciudad, la construimos juntos

N. 217
Enero 2020

cijusticia 

cijusticia 

cristianismeijusticia 

Cristianisme i Justícia 

La Fundació Lluís Espinal envía gratuitamente los cuadernos CJ. Si desea recibirlos, pídalos a:

Cristianisme i Justícia

Roger de Llúria, 13

08010 Barcelona

T. 93 317 23 38

info@fespinal.com

www.cristianismoyjusticia.net